

Санкт-Петербургский государственный университет
Факультет филологии и искусств

Кафедра истории русской литературы
Институт филологических исследований
Семинар «Русский XVIII век»



**ЛИТЕРАТУРНАЯ КУЛЬТУРА РОССИИ
XVIII ВЕКА**

Выпуск 3



Под редакцией П. Е. Бухаркина,
Е. М. Матвеева, А. Ю. Тираспольской

Санкт-Петербург
2009

ББК (2Рос=Рус)1

Л64

Рецензенты:

Н. Ю. Алексеева

канд. филол. наук (ИРЛИ РАН),

Е. В. Хворостьянова

канд. филол. наук (Факультет филологии и искусств СПбГУ)

Л64 **Литературная культура России XVIII века. Выпуск 3.** — Санкт-Петербургский гос. ун-т. Факультет филологии и искусств. 2009. — 311 с.

ISBN 978-5-8465-0941-2

Настоящий сборник является третьим сборником научных статей о литературной культуре России XVIII века, подготовленным участниками междисциплинарного семинара «Русский XVIII век», работающего при Институте филологических исследований Факультета филологии и искусств СПбГУ. В сборник включены доклады, которые были представлены на XXXVIII Международной филологической конференции, прошедшей на Факультете филологии и искусств СПбГУ 16–20 марта 2009 года (секция «Русская литературная культура XVIII века»), а также некоторые другие статьи, посвященные проблемам изучения истории литературы и литературной культуры XVIII столетия.

Издание предназначено для студентов, аспирантов, преподавателей-филологов, а также для всех интересующихся проблемами изучения литературной культуры XVIII столетия.

ББК (2Рос=Рус)1

Издание подготовлено при поддержке фонда

The ad infinitum foundation

ISBN 978-5-8465-0941-2

© Авторы статей, 2009

© СПбГУ, Факультет филологии и искусств, 2009

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Тоичкина А. В. (СПбГУ)</i> Эпоха барокко в исследованиях Д. И. Чижевского.....	5
<i>Власов С. В., Московкин Л. В. (СПбГУ)</i> Илья Федорович Копиевский и его лексикографические труды.....	36
<i>Бухаркин П. Е. (СПбГУ)</i> Стефан Яворский и культурное движение петровской эпохи.....	43
<i>Волков С. С. (ИЛИ РАН)</i> Еще раз о словосочетании «Максимовская грамматика» у В. К. Тредиаковского.....	67
<i>Власов С. В. (СПбГУ)</i> Концепция правильного языкового употребления у Тредиаковского и французские теории <i>bon usage</i> XVII–XVIII веков.....	75
<i>Матвеев Е. М. (ИЛИ РАН)</i> Словарь рифм М. В. Ломоносова: проблемы описания рифмы в русской поэзии XVIII века.....	105
<i>Кислова Е. И. (МГУ)</i> Проповедь Симона Тодорского «Божие особое благословение» и бракосочетание Петра Федоровича и Екатерины Алексеевны.....	115
<i>Петров А. В. (Магнитогорский государственный университет)</i> «Слова» на Новый год российских духовных писателей XVIII века: христианская традиция праздника новолетия в самодержавном государстве.....	139
<i>Гуськов Н. А. (СПбГУ)</i> Духовная поэзия А. П. Сумарокова.....	180
<i>Клепацкий В. В. (СПбГУ)</i> Проблема повторных переводов XVIII в.: переписка Вольтера с Екатериной II (историко-библиографические заметки).....	233

<i>Веселова А. Ю. (ИРЛИ РАН), Милютин М. П. (СПбГУ)</i> Этнические стереотипы и опыт восприятия иностранной культуры в мемуарах А. Т. Болотова.....	242
<i>Тираспольская А. Ю. (СПбГУ)</i> О принципе игры с читателем в повестях Н. М. Карамзина 1790-х годов...	266
<i>Руднев Д. В. (СПбГУ)</i> Особенности поэтики повести Н. М. Карамзина «Марфа Посадница, или Покорение Новагорода».....	287
<i>Беляева О. Н. (Удмуртский государственный университет)</i> «Старик» и «старость» в русской анакреонтике.....	293
Приложение <i>Андреев А. В. (ИЛИ РАН), Бухаркин П. Е. (СПбГУ), Матвеев Е. М. (ИЛИ РАН), Пономарева М. В. (СПбГУ)</i> О разработке новой теоретической модели репрезентации истории литературы (на материале русской литературы XVIII века).....	303

Эпоха барокко в исследованиях Д. И. Чижевского

1.

Д. И. Чижевский (1894–1977) — известный славист XX века — посвятил целый ряд значительных работ исследованию истории славянского барокко. В центре его внимания была сфера литературы.

Чижевский-историк чрезвычайно бережно и внимательно относился к «литературному факту» (Ю. Тынянов), к тексту художественного произведения. Но при этом формальный анализ текста для него был значим только как путь к открытию смысла и сам по себе невозможен без анализа произведения в контексте исторического развития национальной литературы и — шире — в пространстве европейской культуры. Само теоретическое понятие «барокко» складывается у него по мере исследования стиля «литературного факта», его места в истории национальной культуры, роли национальной литературы в общеевропейском процессе развития. Именно поэтому концепция литературных эпох и стилей описывается им с большим количеством оговорок и отсылок¹.

Необходимо обозначить основной круг работ Чижевского о славянском барокко и попытаться описать «морфологию» этой эпохи в наследии ученого. Центральными фигурами в его исследованиях явились Г. С. Сковорода (1722–1794) — «последний поэт и философ украинского барокко» (определение Чижевского) и Я. А. Коменский (1592–1670) — чешский теолог, философ, ученый, поэт; Чижевский явился

¹ Упомяну статью *Д. И. Чижевского* «Культурно-історичні епохи». Напечатана отдельной брошюрой: Українська вільна Академія наук. Серія: Література, ч. 1. *Дмитро Чижевський*. Культурно-історичні епохи. Авгсбург, 1948. Перепечатана: *Чижевський Д.* Українське літературне бароко. Київ, 2003. С. 345–357.

первооткрывателем важнейшего его труда, «Пансофии», и одним из основателей комениологии.²

Тема барокко возникает в работах Чижевского в конце 20-х годов: в 1929 году выходят сразу четыре статьи о Сковороде на русском и немецком языках.³ В начале 30-х круг работ о Сковороде расширяется, и в 1934 году в Варшаве выходит известная книга Чижевского на украинском языке «Філософія Г. С. Сковороди»⁴. В этом же 1934 году появляются первые статьи об украинской драме 17 века⁵ и барокко в чешской литературе⁶. А в 1935 году в Галле, в библиотеке Сиротского приюта имени А. Г. Франке, Чижевский открывает «Пансофию» Я. А. Коменского, что дает толчок к созданию целого ряда работ по комениологии. Сам Чижевский вспоминал об этом так: «Однажды в конце зимнего семестра 1934/35 годов после некоторых чешских и польских находок в моих руках оказались три большие связки рукописей с заглавием «Пансофия». Так как уже в Праге я занимался Коменским, при просмотре рукописей мне бросилось в глаза то, что план этого труда в общем совпадал с известными по литературе планами «Пансофии» Коменского. <...> Но только дальнейшие занятия двумя первыми связками все более и более убеждали меня в том, что здесь передо мной, хоть и в несколько фрагментарном виде, лежало сочинение Коменского. Как известно, последним писателем, знавшим о существовании этой рукописи, был Гердер. С того времени рукопись считалась утраченной.

² Чижевский Д. И. Как я нашел рукописи «Пансофии» // Чижевський Д. И. Избранное. В трех томах. Т. 1. Материалы к биографии (1894–1977). С. 98–104. О комениологических трудах Чижевского см. *Кортхаазе Вернер*. Что происходило с главным сочинением Коменского «Consultatio catholica» с 1934 по 1945 год // Там же. С. 316–328; *Паточка Ян*. О комениологических трудах Дмитра Чижевского // Там же. С. 328–331.

³ Skovoroda, ein ukrainischer Philosoph (1722–1794): (Zur Geschichte der “dialektischen Methode”) // *Der russische Gedanke*. Bonn. H. 2. 1929. S. 163–176; Г. С. Сковорода и немецкая мистика // Науч. труды Русского нар. университета в Праге. Прага, 1929. Т. 2. С. 283–301 (перепечатана в монографии Надъярных: *Надъярных Н. С.* Дмитрий Чижевский. Единство смысла. М., 2005. С. 277–294); *Философия Г. С. Сковороды (1722–1794) // Путь*. 1929. № 19. С. 23–56; *Neue Literatur über Skovoroda // Der russische Gedanke*. 1929. H. 1. S. 98–100.

⁴ В Украине за последнее время переиздавалась дважды: *Чижевський Д.* Філософія Сковороди. Харків, 2003; *Чижевський Д.* Філософські твори у чотирьох томах. Київ, 2005. Т. 1. С. 163–388.

⁵ *Zur Emblematic im ukrainischen Drama des 17. Jahrhunderts* (18); *Heraldische Symbolik in einem ukrainischen Drama* (19) // *Zeitschrift für slavische Philologie*. 1934. 11, ½. S. 21–34. (Literarische Leserfrüchte III).

⁶ *Aus den neuen Veröffentlichungen über die cechische Barockdichtung I // Zeitschrift für slavische Philologie*. 1934. 11, ¾. S. 426–432.

<...> Так как уже тогда мне было ясно, что дальнейшей судьбе европейской политики не миновать войны, столь вожделенно желавшейся Гитлером, я решил перепечатать весь труд на машинке, причем с тремя копиями, которые должны были храниться в различных местах».⁷

В начале 40-х годов он публикует очерки об украинском литературном барокко в 3-х частях⁸ и становится фактически его первооткрывателем. В 1942 году в Праге выходит написанная Чижевским вторая часть «Історії української літератури. Книга 2: IV. Ренесанс та Реформація; V. Барок» (1-ю часть написал украинский историк Н. Гнатышак). В 1947 году публикуется статья Чижевского «До проблеми бароко»⁹, в 1948 — «Культурно-історичні епохи»¹⁰ и «Сімнадцяте сторіччя в духовній історії України»¹¹. Параллельно Чижевский продолжает печатать свои работы по исследованию творчества Сквороды, Коменского, чешской и словацкой литератур эпохи барокко (в данной статье я не затрагиваю другие области интересов ученого, а из работ, посвященных славянскому барокко, касаюсь лишь основных и самых значительных, по большей части в сфере украинской и русской культур).

Важным событием в 50-е годы становится выход в свет полного текста «Історії української літератури: від початків до доби реалізму» (Нью-Йорк, 1956)¹² Чижевского; его статей «Поза межами краси: (До естетики барокової літератури)»¹³ и «Антична література в старій Україні»¹⁴.

⁷ Как я нашел рукопись «Пансофии» // *Чижевский Д. И.* Избранное... С. 100–101.

⁸ Український літературний барок. Нариси. Ч. 1 // Праці Українського історично-філологічного товариства в Празі. 1941. 3. С. 40–108; Український літературний барок. Нариси. Ч. 2. // Там же. 1941. 4. С. 145–210; Український літературний барок. Нариси. Ч. 3 // Там же. 1944. 5. С. 78–142. В Украине перепечатаны дважды, укажу периздание: *Чижевський Д.* Українське літературне бароко. Київ, 2003. С. 19–268.

⁹ До проблеми бароко // Заграва. Авгсбург. 1946. 4. С. 49–57. Перепечатана: *Чижевський Д.* Українське літературне бароко. С. 331–342.

¹⁰ Культурно-історичні епохи. Авгсбург. 1948.

¹¹ Сімнадцяте сторіччя в духовній історії України // Арка. Мюнхен. 1948. Ч. 3–4, березень-квітень. С. 8–14. Перепечатана: *Чижевський Д.* Українське літературне бароко. С. 358–372.

¹² В Украине эта монография Чижевского переиздавалась за последнее время дважды. Последнее издание: *Чижевський Д. І.* Історія української літератури. Київ, 2003.

¹³ Поза межами краси: (До естетики барокової літератури). Нью-Йорк, 1952. Перепечатана: *Чижевський Д.* Українське літературне бароко. С. 373–393.

¹⁴ Антична література в старій Україні. Мюнхен, 1956. Перепечатана: *Чижевський Д.* Українське літературне бароко. С. 454–468.

В 1960 году выходит на английском языке «История русской литературы с одиннадцатого столетия до конца эпохи барокко».¹⁵ Раздел о русском барокко составляет в этой монографии Чижевского 118 страниц (с. 320–438). В новой серии «Плодов чтения»¹⁶ (“Neue Lesefrüchte“) Чижевский продолжает печатать свои разыскания в области славянского барокко. Так, третий выпуск «Плодов чтения» за 1962 год почти целиком посвящен разным проблемам славянского барокко: эмблематике у Коменского и Прокоповича, Эразму Роттердамскому в России, библиотеке Прокоповича.¹⁷ В «Плодах чтения» Чижевский разрабатывает конкретный историко-литературный материал, который потом становится основанием для его теоретических обобщений в статьях и монографиях. В 1968 году выходит в свет на немецком языке его «Сравнительная история славянских литератур».¹⁸ В этом же году он публикует такие известные свои работы, как «Сковорода — Гоголь»¹⁹, «Эвгемеризм в старославянских литературах»²⁰, «Барокко в русской литературе».²¹

В 1971 году переиздается «История русской литературы с одиннадцатого столетия до конца эпохи барокко», переводится на английский «Сравнительная история славянских литератур», выходит большая обобщающая статья Чижевского на русском языке «К проблемам литературы барокко у славян».²² В 1974 году Чижевский публикует немецкий

¹⁵ History of Russian literature from the Eleventh century to the End of the Baroque. 's-Gravenhage. 1960.

¹⁶ «Плодами чтения» Чижевский назвал подборки историко-литературных материалов, которые он регулярно печатал с конца 20-х годов в „Zeitschrift für slavische Philologie“

¹⁷ Neue Lesefrüchte III // ZfsIPh. 1962. 30, 1. S. 57–70.

¹⁸ Vergleichende Geschichte der slavischen Literaturen. Bd. 1,2. Berlin, 1968. Эта монография Чижевского не так давно издана в Украине на украинском языке: *Чижевський Д. І. Порівняльна історія слов'янських літератур*. Київ, 2005.

¹⁹ Skovoroda — Gogol' // Die Welt der Slaven. 1968. 13, 3. S. 317–326.

²⁰ Новый Журнал. 1968. № 92. С. 254–272. Перепечатана в приложении к монографии Н. С. Надъярных: *Надъярных Н. С. Указ. соч.* С. 328–345.

²¹ Československá rusistika. 13, 1. S. 10–14.

²² Literarny barok (Litteraria XIII). Bratislava, 1971. S. 5–56. Перепечатана в сборнике: *Чижевський Д. Українське літературне бароко*. Київ, 2003. С. 394–446. В России перепечатана в приложении к сборнику «Человек в культуре русского барокко». М., 2007. С. 557–610.

вариант книги о Сковороде: «Skovoroda: Dichter, Denker, Mystiker» (1974, München).²³

С конца 50-х годов Чижевский активно занимается издательской деятельностью. Он издает памятники славянской письменности разных эпох и монографии авторов их исследующих. Барокко и в этой области его деятельности остается одной из самых любимых и приоритетных эпох в истории культуры. До последних месяцев жизни он пишет рецензии на книги, статьи, издания о культуре барокко.

Даже этот беглый поверхностный обзор работ Чижевского о барокко обозначает масштаб его деятельности ученого-слависта. Он явился не только первооткрывателем памятников эпохи барокко, но и во многом первооткрывателем самой эпохи в истории литературы. Хочется попытаться обобщить основные положения Чижевского об эпохе барокко и постараться осмыслить его открытия.

Необходимо упомянуть еще и об истории его отношений с покинутой поневоле родиной. Он был вынужден уехать в эмиграцию в 1921 году из Киева. В Советском Союзе его имя и работы старательно замалчивались (в «лучшем случае» его бранили за буржуазный национализм и формализм²⁴). Известный польский филолог-славист Анджей де Винценз в своих воспоминаниях о Чижевском приводит эпизод, хорошо иллюстрирующий отношения Чижевского с Советским Союзом. В августе 1968 года в Праге проводился конгресс славистов. «На конгрессе царила атмосфера разрядки, как и в течении всего 1967–1968 года, в частности, хозяева лезли из шкуры, чтоб избежать малейших инцидентов. Чехи, по большей части бывшие коллеги и ученики Чижевского, испытывали к нему настоящий культ; словаки, как уже было сказано, считали его прямо почетным земляком. Так что для его доклада про восточнославянское барокко выделили большую аудиторию. Хозяева тайно питали надежду, что знаменитый доклад

²³ О вариантах книги Чижевского о Сковороде см. книгу В. Янцена «Неизвестный Чижевский» СПб., 2008. С. 42–48.

²⁴ *Комановский Б.* Под маской объективизма, или история украинской литературы по пану Чижевскому // Дружба народов. 1957. № 1. С. 256–258 и др.

Чижевского (а что он будет знаменит, в этом никто не сомневался) поможет снять табу, которое уже около тридцати лет тяготело в СССР над исследованиями этой литературы. Аудитория была набита, царила атмосфера напряженного ожидания. Чижевский подошел к кафедре, приветствовал присутствующих и заявил на русском языке достаточно взволнованным и не очень вежливым тоном, что... доклад не прочитает в знак протеста против замалчивания его имени и его научных трудов в Советском Союзе на протяжении десятилетий. Учинился международный скандал, хозяева попали в неудобное положение, авторитет Чижевского упал в их глазах, а праздновал победу, конечно же, главный идеологический противник — московский профессор Берков. Однако, как говорил Чижевский, надо иметь счастье. Неделю спустя советские танки были в Праге. Когда я приехал в Прагу во второй раз, выступление Чижевского вспоминали с большим восхищением: «Только он знал, как надо говорить с русскими!»²⁵.

В постсоветской России²⁶ освоение наследия Д. И. Чижевского только начинается. На сегодняшний день его труды у нас практически не переведены и не изданы. Даже русскоязычные его работы у нас только начинают перепечатываться.²⁷ Тем не менее, интерес к его наследию и к его

²⁵ *Andrzej de Vincenz. Dmytro Czyzewski // Славістика. Том 1. Дмитро Чижевський і світова славістика. Збірник наукових праць під ред. Р. Мниха і Є. Пшеничного. Дрогобич, 2003. С. 185–186 (перевод с польского мой — А. Т.). Воспоминания Анджея де Винченца были опубликованы на польском языке в журнале «Kultura», Париж, 1978. № 5/368. С. 85–92. Переведены на украинский язык Ниной Ильницкой: Сучасність, 1988. № 7–8 (327–328), липень–серпень. С. 108–117. Перепечатаны: «Записки обласної наукової бібліотеки імені Дмитра Чижевського». Кіровоград, 1994. С. 37–42; *Чижевський Д.* Українське літературне бароко. С. 534–544. Об этом эпизоде из жизни Чижевского см. также: *Чижевський Д.* Избранное. Т. 1. С. 429–430, 615–617 (воспоминания Ренаты Лахман), с. 439 (об отношениях с П. Берковым), с. 209–210 (письмо Д. Чижевского Д. Герхардту с описанием «скандала»).*

²⁶ В Украине Д. И. Чижевский известен куда больше: о нем пишут, его издают и перепечатывают. Упомяну как подтверждение этого факта вышедшие в 4-х томах философские произведения Чижевского (Киев, 2005). См. об этом же в работе И. Валявко: *Валявко І.* Стан дослідження філософських студій Дмитра Чижевського в Україні // *Філософська думка.* 2004. № 6. С. 119–133; *Валявко І.* Дмитрий Иванович Чижевский как исследователь славянского барокко // *Человек в культуре русского барокко.* М., 2007. С. 116–117.

²⁷ Так, в 2007 году впервые вышла у нас известная книга Чижевского «Гегель в России». В предисловии к этому изданию А. А. Ермичев приводит небольшой список перепечатанных у нас работ Чижевского: *Чижевский Д. И.* Гегель в России. СПб., 2007. С. 16. К этому списку можно добавить следующие переиздания работ ученого: *Речь о Степуне (Д. Чижевский) // Федор Степун. Встречи.* М., 1998. С. 246–250; *Тютчев и немецкий романтизм (пер. Р. Мних, И. Дьячок) // Ф. И. Тютчев. Pro et contra.* СПб., 2005. С. 608–632; упоминавшееся уже переиздание статьи Чижевского «К проблемам литературы барокко у славян» // *Человек в культуре русского барокко.* С. 557–610. Событием стало издание в 2007 году первого тома избранных работ Чижевского: *Чижевский Д. И.* Избранное: В трех томах. Т. 1. Материалы к биографии (1894–1977). М., 2007 (сост. В. Янцен, И. Валявко, В. Кортхаазе). В этом же году были

личности возрастает. Так, уже появились первые монографии, посвященные исследованию его научного метода и архивов.²⁸ Дальнейшее изучение его наследия, конечно, требует издания полного собрания сочинений Чижевского на русском языке, публикации архивных материалов. Пока же у нас нет даже сверенной полной библиографии его работ.²⁹ Для нашей славистики освоение наследия Чижевского и введение его в наш научный оборот — дело настоящего и, хочется надеяться, скорого будущего.

2.

Концепция эпохи барокко складывается у Чижевского на основании исследования конкретного литературного материала. Так он выстраивает свои очерки об украинском литературном барокко («Український літературний барок. Нариси», 1941–1944). Чтобы продемонстрировать метод работы Чижевского с конкретным историко-литературным материалом, позволю себе подробно остановиться на их анализе. Очерки были опубликованы в трех частях. Каждая из них содержит как теоретический материал, так и обширный комплекс самих текстов стихотворных произведений эпохи барокко. Так в первой части (состоит из четырех глав: 1–4) предисловие и первая глава («Поезія бароко») посвящены основным установкам исследования эпохи украинского барокко и истории ее изучения (на момент написания очерков украинское литературное барокко как значительная и яркая эпоха в истории украинской литературы не была фактически признана наукой, но при этом был собран и издан — к примеру, В. Н. Перетцем и его учениками — целый корпус памятников литературы этого времени). Вторая глава («З історії української епіграми») построена на

переизданы сборники статей под редакцией А. Л. Бема (М., 2007) с известными работами Чижевского о Достоевском («К проблеме “Двойника”», «Достоевский-психолог»).

²⁸ *Надъярных Н. С.* Дмитрий Чижевский. Единство смысла. М., 2005; *Янцен В. В.* Неизвестный Чижевский. Обзор неопубликованных трудов. СПб., 2008.

²⁹ Библиография, опубликованная В. Янценом в «Материалах к биографии» (с. 772–807), безусловно, является важным этапом на пути к составлению полной библиографии работ ученого. Это первая опубликованная у нас библиография работ Чижевского. Она охватывает весь период его научной деятельности и является важным подспорьем в освоении наследия ученого. Но данная библиография закономерно требует дальнейшей доработки, проверки и дополнения.

формальном анализе целого комплекса эпиграмм эпохи барокко. Украинские эпиграммы иеромонаха Климентия, Ивана Величковского, анонимных авторов, Сковороды даются в параллели с эпиграммами таких известных европейских эпиграмматиков, как Овен, Ангелус Силезиус, Льюгау. Чижевский, с одной стороны, обозначает место украинской барокковой эпиграммы в целом в истории жанра; с другой, благодаря сопоставлению с образцами европейской эпиграммы этой эпохи, — ставит развитие жанра украинской эпиграммы в контекст европейской литературы. Чижевский идет путем формального анализа. Так, приводя тексты эпиграмм, он рассматривает, как работает в них один из принципиально важных поэтических и риторических приемов — прием повтора. Анализ этого приема позволяет указать на смысл приводимого текста. Вот пример: «В том самом сборнике, из которого Перетц напечатал «Венцы», которые нас до сих пор занимали, найдем маленькое “марианское” стихотворение, которое все построено на повторах слов “дева” и “матерь”:

Пред рождествомъ неврежденна
Дѣва Богу соблюденна
Во рождествѣ; хочешъ знати,
Кто сия есть *дѣва-мати*?
По рождеству паки чиста —
Сице всегда *дѣва* иста,
Матеремъ и *дѣвамъ* слава
Вънцы увънчанна глава;
На руку же иматъ сына
Мати-дѣва та едина.
Дѣво, чистоту ми дати
Изволь, храни же мя *мати*».³⁰

³⁰ Український літературний барок. Нариси // *Чижевський Д.* Українське літературне барокко. С. 46. Перевод с украинского мой — *А. Т.* Выделения курсивом принадлежат Д. Чижевскому. Далее в скобках после цитат указываю страницы по этому изданию.

Чижевский позволяет себе только указать на смысл. Он не подчиняет тексты жесткой смысловой интерпретации. Но и не приводит случайных произведений. Конечно, для него принципиально важно представить типичные образцы (к примеру, рассматриваемых эпиграмм) с точки зрения проявленности в их жанровой поэтике черт эстетики эпохи. Но не только это. Его задача — дать возможность эпохе сказать за себя. Множественность приводимых текстов создает своего рода эффект оркестрированной Чижевским полифонии³¹ голосов эпохи барокко. В 1942 году, по поводу «Истории украинской литературы» (и как раз части об украинском барокко), Чижевский напишет А. Л. Бему: «Не знаю, удалось ли мне написать книгу так, чтобы у читателя получилось хотя бы отчасти впечатление, что он познакомился с *самими* произведениями и с эволюцией тематики (я намеренно давал цитаты из разных авторов и произведений на ту же тему и т. д.). Так же написаны и другие части, только в третьей изложении уже не по жанрам, а по авторам — другие времена...».³²

Третья главка очерков («Майстер малих форм») посвящена стихотворениям Ивана Величковского. Само имя И. Величковского явилось открытием Чижевского. До работ Чижевского он был неизвестен, а стихи его приписывались другим. Чижевский предлагает в этой главке анализ разных жанровых образцов малых форм поэзии Величковского, демонстрируя богатство форм и тем поэзии этого времени. Особое место уделяется анализу языка литературы и формальных особенностей стихосложения эпохи (подробно рассматривается, к примеру, вопрос о разнообразии рифм в поэзии

³¹ Об оркестральном и полифоническом методе Чижевский пишет (и его использует) в своей статье на немецком языке «Шиллер и “Братья Карамазовы”» // *Zeitschrift für slavische Philologie*. Band VI. 1929, S. 6–7. Статья эта появилась в том же 1929 году, что и «Проблемы творчества Достоевского» М. Бахтина, в которой Бахтин изложил свою концепцию полифонического романа Достоевского. Видимо, в это время Чижевский и Бахтин параллельно двигались в одном направлении. Но Чижевский очень верно расставил акценты и сумел избежать опасности, скрытой в теории полифонии, — опасности дискредитации позиции автора. Полифония у него скорректирована понятием оркестрального метода, а оркестр всегда подчинен дирижеру, так же как художественный мир (в частности, Достоевского) подчинен авторской воле. См. об этом более позднюю рецензию Чижевского на переиздание книги Бахтина: *Чижевский Д.* Новые книги о Достоевском // *Новый журнал*. Нью-Йорк, 1965. Т. 81. С. 282–284; фрагмент рецензии Чижевского о книге Бахтина перепечатан: Бахтин М. М. *Pro et contra*. Т. 1. С. 210–212.

³² Письмо Чижевского к А. Л. Бему от 21 января 1943 года (курсив Чижевского). PNP. Фонд А. Л. Бема. Прага. Цитирую по: *Надъярных Н. С.* Указ. соч. С. 83.

Величковского). Анализируемые переводы эпиграмм Джона Овена Величковского (тоже открытие Чижевского) позволяют ему подать часть текстов украинского поэта в диалоге с европейской культурой, а это, с одной стороны, дает возможность ярче обозначить специфику и оригинальность национальной поэзии и переводческие принципы поэта барокко, с другой — характеризует открытый характер украинской культуры этой эпохи.

Последняя, четвертая главка («Невідомий український поет 18-го віку»), — очерк о Симоне Тодорском, труды которого были найдены Чижевским в той же библиотеке Сиротского приюта им. А. Г. Франке в Галле. Очерк посвящен его поэтической переводческой деятельности и построен на тщательном анализе текстов его переводов, которые вошли в галльские издания. Анализ переводов позволяет Чижевскому сакцентировать различия в восприятии духовных текстов в Германии и в Украине 17–18 веков. Во-первых, стихотворные переводы Тодорского — типичные стихи украинского барокко. Во-вторых, он выбрал для перевода классические духовные песни немецкого протестантизма. Значит, интересно проследить отношение к оригиналу в этих — одних из первых — украинских переводах, сделанных с немецкого языка» (90). В процессе анализа обозначаются и требования к переводу. К примеру, перевод Тодорского песни, приписываемой маркграфу Альбрехту Брандебургскому (1490–1557), после тщательного и подробного исследования оценивается следующим образом: «Простое содержание стихотворения Тодорский передал наиболее полно и лучше всего из всех его переводов. Почти ничего не упущено по смыслу, почти ничего не добавлено, но все выражения и образы славянизированы так удачно, что стих скорее производит впечатление оригинального произведения киевской школы» (102). И, подводя итог рассмотренных переводов, Чижевский пишет: «В целом переводы Тодорского — интересная страница истории украинского силлабического стиха. При встрече с религиозной лирикой Запада оказалось, что украинская поэзия (представленная на этот раз, без сомнения, талантливым человеком, но все

же не поэтом по призванию) разработала художественные средства для того, чтобы отобразить — хотя бы приблизительно верно — лучшие произведения западной религиозной лирики. Даже те недостатки, которые мы находим в переводе Тодорского, указывают на *возможность* развития: нехватка лиризма высказывания является, наверное, его личной чертой, которую иногда он преодолевает, обращаясь к народному языку. Некоторые другие — немногочисленные — украинские авторы шире черпали из сокровищницы народной песни. Дальнейший шаг к введению лирической стихии в духовную поэзию сделал Сковорода» (103–104).

И вторая часть очерков (главки 5–7) посвящены Чижевским поэтическим произведениям Сковороды.³³ Д. И. Чижевский был не только литературоведом, но и, в первую очередь, философом (среди своих учителей он сам выделял В. Зеньковского, Э. Гуссерля, Р. Кронера и Ю. Эббингхауза³⁴ — все философы). К теме барокко он пришел с подачи Сковороды и немецких мистиков.³⁵ В уже упоминавшейся книге 1934 года «Философия Г. С. Сковороды» Чижевский подходит к анализу универсума поэта и ученого 18 века именно как философ (так, он рассматривает основания философии, метафизику, антропологию, этику и мистику Сковороды). Но Сковорода был поэтом и философом в одном лице. В его произведениях философия воплощалась в сложных и, как правило, противоречивых образах (генезис и природа их достаточно многослойны и требуют для их изучения разработки особых подходов). И Чижевский решает проблемы описания философии Сковороды, вырабатывая синкретический метод, объединяющий историко- и теоретико-литературный, богословский и философский подходы. Рассмотрение соотношения идеи и образа в мире

³³ Укажу следующие статьи по данному вопросу: *Валявко І.* 1) Осмислення філософії Григорія Сковороди в працях Дмитра Чижевського // Сковорода Григорій: образ мислителя. Київ, 1997. С. 196–211; 2) До питання про підгрунття містичного світогляду Григорія Сковороди в контексті досліджень Дмитра Чижевського // Діалог культур. Святе Письмо в українських пам'ятках. Київ, 1999. С. 163–204; *Ушкалов Л.* Сковородіана Дмитра Чижевського // *Чижевський Д.* Філософія Г. С. Сковороди. Харків, 2003. С. 8–30; *Надъярных Н. С.* Указ. соч. С. 115–138 (Символическая интерпретация мира. Григорий Сковорода).

³⁴ *Чижевський Д.* Речь по случаю избрания действительным членом Гейдельбергской академии наук (1962) // *Чижевський Д.* Избранное... Т 1. С. 71.

³⁵ В. Янцен указывает на то, что сам замысел книги о Сковороде вызревал у Чижевского в контексте его исследований немецкой мистики (*Янцен В.* Неизвестный Чижевский. С. 20–22 и далее).

Сковороды в историко-компаративистической ретроспективе становится одним из важных ходов в описании философии Сковороды в книге 1934 года. Во второй же части рассматриваемых очерков Чижевский сосредотачивается именно на поэтических созданиях Сковороды и начинает их анализ с переводов (продолжая тему, начатую в главках об Иване Величковском и Симоне Тодорском). В пятой главке («До перекладів Сковороди») он тщательно анализирует переводы Сковороды, открывая по ходу дела неизвестный ранее перевод Сковороды оды Мюрета (1526–1585) «In natali Domini», исследует перевод и перепев оды Горация, переводы «Похвалы астрономии» Овидия и еще одной оды Мюрета. Подробнейшим образом Чижевский рассматривает переводы отрывков из «Энеиды», делая массу ценных наблюдений и открытий по ходу анализа. Его вывод является своего рода постановкой научной проблемы, вполне актуальной и для сегодняшнего дня сквородоведения: «Характер этих переводов — устранение мифологических украшений, модернизация и определенная “украинизация” не только формы, но и содержания, попытка приблизить содержание к христианско-мистическому мировоззрению самого Сковороды — ставит перед нами чрезвычайно интересную проблему отношения Сковороды к античности» (120). Отношение это двояко. «Сковорода принимает лишь “кое-что”, а кое-что отбрасывает целиком и достаточно решительно» (120). Для Чижевского Сковорода — явление христианской церковной культуры, и характерный для его произведений синтез христианства и античности не ставит под сомнение этот факт. Обозначает Чижевский и более общую проблему исторического развития украинской литературы: вопрос об источниках украинской поэзии. Открытие новолатинских источников требует ограничения тезиса «про исключительность влияния польской поэзии на поэзию украинского барокко» (120).

Две следующие главки второй части очерков (6 и 7) посвящены поэтике стихосложения Сковороды. В шестой главке («Рештки підручника поетики Сковороди») Чижевский задается вопросом об упоминаемой

Сковородой в списке своих произведений поэтике: «Разсужденіе о поезіи и руководство к искусству оной» (текст не сохранился). Сковорода написал «Разсужденіе» в эпоху преподавания в Переяславской семинарии. В ходе размышления Чижевского, видимо, сказывается его собственный опыт преподавания курсов литератур. Чижевский реконструирует возможный вариант поэтики, исходя из анализа сохранившихся «Разных стихотворений»³⁶ Сковороды: «Еще более вероятно, что украинские стихи Сковороды из “Разных стихотворений” являются примерами из его учебника поэтики. Должен ли был Сковорода написать — наверное, на латинском языке — целый учебник (руководство)? Это сомнительно. Он мог преподавать на латинском языке или украино-славянском, подавая лишь определения и формулировки в наперед выработанной форме и не имея целой рукописи. Но то, что он должен был иметь в законченном виде при изложении, были примеры разных жанров поэзии. В “Разных стихотворениях” и находим такое собрание разных жанров» (124). Такой подход позволяет обозначить возможную смысловую связь в казалось бы пестром и слишком разнообразном наборе стихотворений Сковороды. Чижевский анализирует каждое из стихотворений как образец стихотворного жанра эпохи, обозначая индивидуальные черты и находки их автора. Формальный анализ стихотворений позволяет Чижевскому утверждать, что «Разные стихотворения» были написаны ранее, чем знаменитый цикл «Сада божественных песен». И все же их исследования не позволяют сформулировать положения утраченной поэтики, показать, что же он принимал из старой, традиционной поэтики времен барокко. Новаторство же Сковороды Чижевский исследует и показывает в следующей — седьмой — главке («Сковорода яко реформатор віршування»).

В этой главке Чижевский обращается к эпизоду из жизни Сковороды, известному по жизнеописанию философа, которое написал его ученик и друг

³⁶ Так, по замечанию Чижевского, назывался целый раздел стихотворений Сковороды в издании Д. Багалея 1894 года.

М. Ковалинский. Эпизод повествует о конфликте между Сковородой, которого пригласили преподавать в Переяславскую семинарию, и епископом, которому семинария подчинялась. По воспоминаниям М. Ковалинского, епископа не устроили именно основы поэтики, которыми руководствовался Сковорода. В результате развития конфликта³⁷, философ вынужден был покинуть кафедру в Переяславе. Известно же, что епископом в это время был человек весьма образованный — бывший профессор философии Киевской Академии Иван Козлович. Вопрос, которым задается Чижевский, следующий: что же было принципиально новое в поэтике Сковороды, что вызвало такое неприятие у просвещенного епископа? Для того, чтобы найти верный ответ на этот вопрос, Чижевский проделявает тщательнейший формальный анализ стихотворений «Сада божественных песен» Сковороды. И не только призведений самого поэта, но и его современников и ближайших предшественников. Он подсчитывает количество женских и мужских рифм в произведениях Сковороды, Кониского, Симеона Полоцкого, Прокоповича, Лащевского, Климентия и Онуфрия. Именно историко-литературный контекст исследования позволяет с убедительностью утверждать, что реформа поэтики стихосложения Сковороды состояла в введении новых для украинской поэзии типов рифм (мужской и неполной). Чижевский детально рассматривает, как использует эти рифмы Сковорода. Указывает он и на то, насколько плодотворны для украинской поэзии оказались такие рифмы (на примерах Котляревского, который использует мужскую рифму наравне с женской, и Шевченко, который максимально реализовал в своей поэзии художественный потенциал неполных рифм). Но для того, чтобы провести такое исследование, Чижевский должен был не только прочитать все сохранившиеся памятники перечисленных поэтов, но и подсчитать количество женских и мужских рифм, взвесить качество их использования (в украинской поэзии эпохи барокко мужские рифмы ведь тоже появлялись, но

³⁷ Чижевский приходит к выводу, что Сковорода в конце концов лишили кафедры не из-за теории поэзии, а за нарушение субординации (130).

не как самостоятельные, а как варианты женских), обозначить случаи полных и неполных рифм в их количественном и качественном соотношении. И только проделав такую кропотливую и многотрудную работу, Чижевский мог позволить себе сделать вывод о качестве реформы стихосложения Сковороды. Он решительно возражает против высказанного и уже принятого на тот момент в науке мнения Снегирева, что Сковорода шел по пути реформ Тредиаковского и Ломоносова, т. е. по пути перехода от силлабического стиха к тоническому. Чижевский, анализируя стихи Сковороды, доказывает, что это не так. Сковорода остается верен силлабическому стиху, а разногласия с епископом возникли именно из-за введения Сковородой в поэтику стихосложения новых типов рифм. Чижевский прекрасно понимает, что реформа Сковороды опередила реальное развитие украинской поэзии и не оказала буквального на него влияния³⁸. Тем не менее, эта реформа остается существенным фактом истории развития литературных форм.

Часть третья очерков тоже состоит из трех главков: «8. Емблематична поезія», «9. Гербовна поезія» и завершающая очерки последняя (итоговая) главка «10. До типології барокової віршованої літератури».

Эмблематическая поэзия — один из принципиально важных для понимания эпохи барокко жанров, так как «к центральным идеям барокко принадлежит идея “символизма”» (189).³⁹ Символизм — это качество религиозного мировидения. Барокко не просто возвращается к символизму средневековья, но и оживляет его новыми мыслями, «умеряя своевольную фантастику средневекового символического истолкования действительности и приняв во внимание новое природоведческое познание» (190). Эмблематическая поэзия и становится той литературной формой, в которой

³⁸ Не случайно еще в статьях конца 20-х годов («Тютчев и немецкие романтики», «Шиллер и “Братья Карамазовы”») Чижевский дает свою трактовку столь популярного в литературоведении этого времени понятия «влияние». За этой трактовкой стоит оригинальная концепция истории литературы ученого, которую я попытаюсь рассмотреть в третьей части моей статьи.

³⁹ Символ, символизм и эмблема — являются важными предметами исследования в книге Чижевского «Философия Г. С. Сковороды» (1934). О трактовке символа у Чижевского см.: *Мних. Р.* 1) Этика творчества и эстетика символа в осмыслении Дмитрия Чижевского // *Literatura mit sacrum kultura*. Lublin, 2005. S. 109–118; 2) Ernst Cassirer and Dmytro Chyzevsky: An Instance of Cassirers Reception among the Slavs // *Journal of Ukrainian Studies* 32, no. 2 (Winter 2007). S. 22–32.

воплощается символическое мировоззрение эпохи барокко. Не случайно так популярны в это время эмблематические сборники. «Важно, что сама форма соединения рисунка и стихотворения ставила перед авторами стихотворений (которые одновременно должны были «придумать», «найти» рисунки или выбрать их из уже известного материала других сборников) своеобразные задания <...>» (192). И Чижевский ставит своей задачей на конкретных примерах описать поэтику эмблематической поэзии. Но для начала он совершает небольшое путешествие по украинским библиотекам того времени, чтобы обозначить, какие именно эмблематические сборники бытовали в Украине в 17–18 веках. Далее детальному рассмотрению Чижевский подвергает оригинальный украинский эмблематический сборник «Ифика иерополитика» (Киев, 1712; переиздания: 1718, 1724 — Петербург, 1728, 1730 — Москва, 1760 — Львов, 1790 — Вена). Опираясь на кропотливые исследования материала, он обозначает принципы техники эмблематических сборников: «Техника эмблематических призываний базируется на том, что их текст является единством с рисунками: чаще всего (но не всегда) мы имеем в стихотворении (коротком или длинном) какое-то указание на рисунок, какое-то упоминание того, что на рисунке изображено. Рисунок всегда и подает тот “символ”, ту “эмблему”, скрытый тайный смысл (моральный, религиозный, поэтический), который должен быть раскрыт в сопровождающем его тексте. <...> Разумеется, зависит от мастерства поэта, удастся ли ему дать формулу действительно сжатую и одновременно ясную по смыслу. Указание на рисунок может быть подано как *сравнение*, — метафору, обычную в поэзии всех типов, или как *описание* рисунка» (197–198). С позиций описанной техники эмблематической поэзии барокко Чижевский и судит о качестве рассматриваемого сборника «Ифика иерополитика». Далее он приводит 24 текста эмблематических стихов с комментариями, которые позволяют современному читателю понять смысл и содержание приводимых текстов и проникнуться духом эпохи, современники которой жили совсем иначе, чем мы. Он дает стихотворение, и, анализируя

его, указывает на то, что должно было быть изображено на рисунке. После «Ифики» следует анализ стихотворений на смерть Лазаря Барановича и Варлаама Ясинского, цикл Прокоповича, посвященный Владимиру Великому. Чижевского интересует, как преломляется в эмблематических стихах тема смерти; цикл Прокоповича интересует Чижевского как «символическое истолкование событий из жизни св. Владимира» (212). Последняя часть главы об эмблематической поэзии посвящена вопросу об эмблемах, включенных в произведения других жанров, в частности, об эмблемах в украинской барокковой драме.

Комментирование конкретных текстов позволяет Чижевскому решить сложную методологическую проблему описания символов и символизма в литературе эпохи барокко. Существенный момент: символ дан в его конкретно-историческом моменте бытования. И Чижевскому удается охватить и универсальный смысл и его конкретно-историческое звучание, показать жизнь символа в истории литературы. Так, к примеру, в «Комедии на успение Богородицы» св. Димитрия Туптало «заканчивается (сцена 5; V, 235) сценой, в которой, очевидно, представители разных типов добродетелей и благочестия выносят на сцену разные предметы, которые связаны с эмблемами Богородицы <...> Те стихи, которые при этом читаются, являются типичными эмблематическими стихами. Выносятся на сцену: митра, так как Богородица есть символическая церковь; «венець с зеліа от девиць» — Богородице как (символическому) раю; якорь, так как символом Богородицы является корабль; крылья; сердце; ключ, так как символом Богородицы являются ворота; свеча, так как Богородица есть киот; щит, так как Богородица есть “Столп, тысящми щитов украшений”; лилия; пирнач (род булавы — *А. Т.*); знамя (“возбранной воеводе”), шлем, труба, меч» (217). Далее Чижевский приводит 8 примеров с использованием указанных символов эмблематических стихотворений из драмы. Вот пример на богородичный символ трубы:

«Благовещанною ест Маріе *трубою*,
Яже с неба *намъ* Христа прогласи собою;
Егда на страшном суде аггел *нам затрубит*,
Кротце сина умоли, да *нас* не погубит» (218).

Отдельный жанр эмблематической поэзии составляет геральдическая, и ей Чижевский посвящает 9 главку своих очерков. Для него очень важно показать в максимальном разнообразии жизнь эпохи как историческое бытование символов. А геральдическая поэзия и дает такую возможность. Чижевский, как всегда, обозначает и основные вехи истории жанра, и новые черты жизни жанра в эпохе барокко. На фоне эмблематической поэзии, геральдическая отличается «большой свободой, с которой может истолковывать автор геральдических стихов эмблемы, которые входят в состав клейнода: рыцари, стрела, кресты, месяц, корона, звезды, реки — все это лишь темы для вольных вариаций на тему рыцарской дворянской “цноти” (добродетели — *A. T.*); а там, где истолкование заводило бы слишком далеко, автор даже может обойти эмблемы молчанием» (229). Чижевского занимают варианты стихов на одни и те же клейноды, истолкования одних и тех же эмблем (к примеру, он рассматривает 4 стихотворения на герб князей Острожских, далее — варианты стихов на герб Петра Могилы). Чижевскому важно, как отражается в конкретных образцах этого отвлеченно-символического по своей поэтике жанра историческая жизнь людей, гербам которых они посвящены. И в этом случае универсальный, онтологический смысл символики неотделим от его конкретно-исторического бытования. Жизнь символа осуществляется в истории, и только переживание истории позволяет нам проникнуть в инобытие символа. В завершение Чижевский снова обращается к образцам гербовой поэзии, представленных другими жанрами (религиозной песней, проповедью и украинской драмой). Примеры гербовой поэзии из драмы «Образ страстей мира сего» являются чрезвычайно интересным фактом использования данного жанра в литературе эпохи. Чижевский, с одной стороны, тщательно рассматривает и доказывает

гербовый характер стихов, с другой — не может не констатировать их пограничный характер. В конце действия драмы 13 ангелов выносят на сцену орудия мук Христовых и читают стихи. По мнению Чижевского, в них дается описание гербов благодетелей той школы, в которой ставилась драма (239). Чижевский приводит все 13 стихов. Пограничный характер приводимых стихов наиболее полно и ярко обозначает органическую, глубоко религиозную, двойственность символической поэзии этого времени, неуловимость перехода от конкретного исторического к христианскому универсальному.

В последней, десятой главке («До типології барокової віршованої літератури») Чижевский подводит итоги рассмотрения разных жанровых форм украинской поэзии эпохи барокко. Он указывает на направление исследования (от эпиграммы, жанра, присущего всем эпохам, к эмблематической поэзии, свойственной именно поэзии барокко); вписывает рассмотренный материал в картину эпохи, обозначая специфику национального развития (жанровую неполноту, проблему формирования литературного языка). Чижевский обозначает основные антитезы духовной жизни барокко (к примеру, антитеза сложного и простого: сложные по структуре эпиграммы Величковского или «Венцов» и достаточно простые Сквороды — 252; или антитеза «учености» и народности — 258), описывает характер стилистического синтеза в поэзии эпохи (самый яркий пример — синтез античности и христианства, серьезности и шуток — 261). Как всегда, приводит множество новых дополнительных примеров поэтических барокковых текстов, соотнося их с эволюцией жанров в эпоху классицизма (травестия и бурлеск: 250–251, 264).

Чижевский планировал дальнейшую работу над очерками. Но, в конечном итоге, они так и остались в трех частях. Разделы же об эпосе, повести, драме, проповеди, исторической литературе и трактате в украинской литературе появляются в части «Барок», написанной Чижевским для «Истории украинской литературы» (1942).

3.

Я не случайно позволила себе так подробно остановиться на рассмотрении очерков Чижевского — первого из его крупных трудов собственно по истории украинского литературного барокко. Мне было важно подробно показать метод работы Чижевского с материалом. Теоретическая концепция эпохи барокко Чижевского, которой посвящена последняя часть моей статьи, складывалась на основании тщательнейшего изучения текстов памятников эпохи, кропотливого анализа формы произведений в свете их содержательной глубины. Концепция эпохи неотделима у Чижевского от его понимания истории как таковой, а за историей стоят реальные жизни и судьбы авторов и их произведений, эволюция жанровых форм и стилей.

В 1956 году вышла в Нью-Йорке на украинском языке «История украинской литературы (от начала до эпохи реализма)» Д. И. Чижевского. Ее появление стало безусловным событием в науке, и книга сразу же оказалась в центре весьма ожесточенной полемики.⁴⁰ Не вдаваясь в подробности полемики, хочется отметить, что «История» Чижевского и на сегодняшний день остается одним из лучших пособий по украинской литературе. Одной из существенных причин этого является живой исторический материал, который введен автором в текст. Чижевский выстраивает историю стилей как

⁴⁰ Я не могу позволить себе в рамках данной статьи остановиться подробно на анализе материалов полемики: рассмотрение этого вопроса требует отдельной статьи. Укажу лишь избирательно литературу по данному вопросу. В Украине против «Истории» Чижевского по понятным политическим и идеологическим причинам выступил академик А. И. Билецкий: *Билецкий О. І.* 1) Завдання та перспективи розвитку українського літературознавства // Радянське літературознавство. 1957. № 1. С. 9–10; 2) Стан і проблеми вивчення давньої української літератури // Билецкий О. І. Зібрання праць: У 5 т. Київ, 1965. Т. 1. С. 123–124. См. об этом: *Мишанич О.* Дмитро Чижевський як історик давньої української літератури // Чижевський Д. Український літературний барок. Нариси. Харків, 2003. С. 16–18.; *Насенко М.* Дмитро Чижевський і його «Історія української літератури» // Чижевський Д. І. Історія української літератури. Київ, 2003. С. 9–11; *Гольберг М.* Історико-літературний процес і неповторність художнього твору в «Історії української літератури» Дмитра Чижевського // Дмитро Чижевський і світова славістика. С. 57–78. См. также критические отзывы Юрия Шереха: *Шерех Ю.* 1) На риштованнях історії літератури // Українська літературна газета. 1956. № 6 (12). С. 1–2; 2) Друга черга // Сучасність. 1978. С. 27–28. В России о концепции литературного стиля Чижевского критически отозвался Д. С. Лихачев: *Лихачев Д. С.* К вопросу о зарождении литературных направлений в русской литературе // Русская литература. 1958. № 2. С. 4. В США в 1977 году по случаю выхода «Истории украинской литературы» Чижевского на английском языке с критикой выступил Г. Грабович: *George G. Grabowicz.* Toward a History of Ukrainian Literature // Harvard Ukrainian Studies, I. № IV, 1977. S. 407–523. На украинском: *Грабович Г.* До історії української літератури. Київ, 1997. С. 432–542. См. также его более позднюю статью с переоценкой собственной критики: *Грабович Г.* Дмитро Чижевський: наука, історія, ідентичність // *Грабович Г.* Тексти і маски. Київ, 2005. С. 182–204. См. также: Фізер І. (США) Редуктивна модель «Історії української літератури» Дмитра Чижевського // Літературознавство. III Міжнародний конгрес україністів. Київ. 1966. С. 12.

полифонию голосов разных эпох. Сама концепция, сама модель исторического развития литературы выстраивается в контексте оркестральных созвучий этих голосов.

Чижевский трактует историю как закономерную смену эпох. Для него внутреннее единство истории предопределено онтологическим смыслом бытия («исторической вертикалью»⁴¹). В статье «Культурно-історичні епохи» (1948) Чижевский пишет, что для историзма «важно сознание, что исторические изменения имеют определенное направление, что историческая действительность не просто изменяется — сегодня в ту сторону, завтра в эту, а что — наоборот — весь исторический процесс есть процесс целостный, и что этот целостный процесс не только можно истолковать, интерпретировать как единство, но что он действительно таким единством является. И эта мысль не нова: ибо вся христианская “философия истории” требовала признания, что история — между “грехопадением”, “изгнанием из рая” и “страшным судом Христовым” — проходила как великое шествие в пределах периодов (“эонов”) до рождения Христа под гнетом греха и закона и после искупления человеческого рода Христом, как процесс, который движется к “страшному суду”, к концу света, и в этом последнем акте истории имеет, собственно, свою цель и свой смысл».⁴² Развитие истории духовно закономерно. Исторический «дух»⁴³, по Чижевскому, можно проследить, обратившись к содержательному изучению конкретного историко-литературного материала данного народа на определенном историческом этапе его существования. Изучение стиля призываний искусства определенного народа в определенную эпоху и является, по Чижевскому, залогом возможности исследования внутреннего единства исторического

⁴¹ Надъярных Н. С. Указ. соч. С. 145.

⁴² Чижевський Д. Культурно-історичні епохи // Чижевський Д. Українське літературне бароко. С. 345.

⁴³ Вопрос о философских истоках историко-литературной концепции Чижевского, в частности, значение для него философии Гегеля, требует отдельного рассмотрения. Сам Чижевский в рассматриваемой статье при упоминании «исторического “духа”» от Гегеля отмежевывается, отмечая в скобках, что «слово это употребил впервые совсем не Гегель, как это часто себе представляют: его встречаем уже в 18-м веке у представителей очень разных течений» (346). См. также: Шкандрий М. Історія, стиль, епоха, культура: до проблеми періодизації у Дмитра Чижевського // Слово і час. 1995. № 7. С. 30. С точки зрения М. Шкандрия, в методе Чижевского сливаются структурализм и неогегельянство.

процесса в духовном измерении. Сам Чижевский, как известно, всю жизнь писал «историю духа», а философия и литература являлись для него двумя гранями воплощения этой истории. И все его многочисленные статьи, монографии, рецензии так или иначе являлись составляющими этой огромной и по определению незавершённой фрески, в которой должна была быть отображена внутренне целостная концепция истории как воплощения исторического духа.

Соответственно, для Чижевского «каждая эпоха есть целостность, система движений и изменений, которые имеют все какое-то общее направление; каждая эпоха имеет свое лицо, свой собственный характер, свой “стиль”. Установить этот стиль — является одним из основных заданий исторического исследования, и историк, достигая этой цели или приближаясь к ней, не придумывает, не создает определенную картину, а открывает ту целостность образа эпохи, которая в этой эпохе действительно заложена, которая принадлежит объективной исторической действительности. Этот взгляд не отбрасывает возможности того, что определенная эпоха может быть в своих тенденциях очень разнообразна, пестра и сложна» (349). Чижевский видит задачу истории литературы в создании целостной «карты» исторического прошлого: не абстрактную схему исторического развития, в которую втискивают конкретный материал, а «схему “живой формы” развития, в которой размещение материала, а отчасти и сам материал этой формой предопределены» (349). И к схеме развития культурных стилей (ученый называет ее «теорией культурных волн» — 353) Чижевский подходит очень осторожно.⁴⁴ С его точки зрения, пока это «лишь опасная гипотеза историков культуры, искусства» (354). Для него «невозможна, так сказать, “механическая” хронологизация содержания исторического процесса. Нашу схему мы должны прилагать не к механически на отрезки времени поделенной хронологической схеме истории, а к содержанию

⁴⁴ О «парадигме Чижевского» см.: *Петрухіна З.* Про актуальність літературно-теоретичних положень Дмитра Чижевського // Дмитро Чижевський і світова славістика. С. 103–104. В данной работе на современном этапе парадигма стилей Чижевского рассматривается «по принципу чередования двух противоположных направлений» (Указ. соч. С. 103).

исторического процесса, к содержанию, которое уже сгруппировано в определенные единства, комплексы исторического существования. А эта группировка исторического материала должна переводиться не как образование математических или естественнонаучных понятий: путем поиска обобщающих, общих черт в целых группах объектов, а путем образования “идеальных типов” на основе рассмотрения самых значительных, самых выдающихся явлений; так мы получим такие понятия, как “готическая архитектура”, “классический стиль”, “человек барокко”, “романтическое мировоззрение” и другие» (355). Выходя к понятию стилистической эпохи как «”надвременной” целостности» (355) Чижевский делает шаг к морфологии культуры, оторванной от собственно исторического времени. Осознавая это, он в финале статьи еще раз указывает на то, что для него морфология культуры имеет дело с явлениями в своем естестве историческими, связанными со временем (356–357).

Все эти положения весьма важны для понимания теоретической концепции эпохи барокко Чижевского. Конечно, для того чтобы очертить ее «морфологию», необходимо проанализировать ключевые для его концепции понятия во всем комплексе его работ о барокко. Я же, в рамках данной статьи, остановлюсь более подробно на поздней, во многом итоговой, русскоязычной статье Чижевского «К проблемам литературы барокко у славян» (1971),⁴⁵ по необходимости обращаясь к уточнениям в определении понятий в других работах ученого.

У Чижевского, как у любого значительного ученого, складывается свой язык понятий, которым он и пользуется в описании той или иной эпохи. В зависимости от исторического содержания, понятия корректируются. Вот один из примеров: в рассматриваемой статье Чижевский пишет о «высшем

⁴⁵ Скажу сразу, что в целом концепция эпохи барокко Чижевского рассмотрена в уже упоминавшейся статье И. Валявко «Дмитрий Иванович Чижевский как исследователь славянского барокко» и книге Н. С. Надъярных (глава «Оправдание барокко»). В монографии Н. С. Надъярных намечено плодотворное сопоставление концепции Чижевского с концепциями эпохи барокко в работах А. М. Панченко и А. В. Михайлова. Безусловно, такое сопоставление заслуживает отдельного и тщательного рассмотрения. В данной статье я не смогу на нем остановиться. Из работ по теме «Чижевский о барокко» упомяну еще: *Барабаш Ю. Дм. Чижевский и украинское барокко. (В статье «Сад и вертоград. Гоголевское барокко: на подступе к проблеме»)* // Вопросы литературы. 1993. № 1. С. 151–153.

человеке» барокко (404).⁴⁶ «Высший человек» — знаковое словосочетание, возникающее как у Шиллера, так и в романе Достоевского «Братья Карамазовы». В статье 1929 года «Шиллер и “Братья Карамазовы”» Чижевский достаточно подробно останавливается на этом понятии в связи с исследованием образов Ивана и Алеши (в контексте переосмысления шиллеровских идей в романе Достоевского). И далее это понятие остается знаковым в работах Чижевского о Достоевском; в частности, упомяну его статью «К проблеме бессмертия у Достоевского (Страхов — Достоевский — Ницше)»⁴⁷, в которой понятие «высшего человека» становится ключевым. Чижевский рассматривает содержание этого понятия у Страхова (в его полемике с просвещенцами), в художественном преломлении в романе Достоевского (у Ивана Карамазова) и в философии Ницше. Идея «высшего человека», перерождаясь в идею «сверхчеловека», приводит к отрицанию человека как такового.⁴⁸ Достоевский переключает проблематику собственно философскую в плоскость религиозно-этическую. «И в этой плоскости религиозно-этической на первый план выступает проблема бессмертия, проблема, теснейшим образом связанная с основной проблемой всего творчества Достоевского, проблемой полноты и полноценности человеческого конкретного существования <...>».⁴⁹ Для концепции барокко Чижевского понятие «высшего человека» является составляющим понятия «человек барокко». В эпоху барокко, так же как и в эпоху Достоевского, понятие «высшего человека» связано с проблемой свободы личности, открытой Ренессансом. В отличие от Возрождения, «идеал “сильной личности” эпохи барокко вовсе не был идеалом абсолютно свободного субъекта. Он должен был посвящать себя служению высшим целям. На место абсолютной свободы стала свобода, подчиненная определенному высшему “порядку” (ordo). У барокко оказались новые “высокие цели”, у одних —

⁴⁶ Цит. по тому же изданию: *Чижевський Д.* Українське літературне бароко. В скобках после цитаты указываю страницу.

⁴⁷ Жизнь и смерть. Сборник памяти Н. Е. Осипова. II. Прага, 1936. С. 26–38.

⁴⁸ Там же. С. 33.

⁴⁹ Там же. С. 38.

“истина”, в частности, “научная” истина или даже просто “наука”, у других — “социальный порядок” и “социальная справедливость” или “служба ближним” и “человечеству”. <...> барокко стремилось к познанию вселенной в целом и социального целого. Широта задач, которые ставил себе “высший человек” барокко, выходила за границы задач Ренессанса» (404).⁵⁰

Чижевский описывает понятие «человек барокко» исходя из того, что человека эпохи формируют требования времени. С другой стороны, способность человека эти требования удовлетворить формирует и саму эпоху. Так, он пишет о «славянских “людях барокко”»: «Мы уже отмечали, что они не были представителями одних и тех же духовных устремлений, среди них были и католики, и протестанты, и консерваторы. Они могли стоять в ряду или того, или иного течения, но они были достаточно бесстрашны, чтобы стоять без колебаний там, куда поставила их традиция, свободный собственный выбор или даже своего рода “решение судьбы”. И если нас спросят, были ли среди них, среди типичных представителей барокко решительные борцы за новые идеи, за оздоровление социальной и политической жизни, то мы найдем в любой области достаточно имен, носители которых заслужили благодарность у современников и, что гораздо важнее, грядущих поколений!» (428). Далее Чижевский приводит имена деятелей эпохи и образцы эпиграмм польского поэта Вацлава Потоцкого, в которых прочитывается этический (христианский по существу) кодекс «человека барокко». И не случайно анализ последнего из приводимых текстов эпиграмм Потоцкого выводит Чижевского к «Легенде о Великом Инквизиторе» Достоевского. Тема барокко и тема Достоевского внутренне глубоко связаны у Чижевского.

⁵⁰ Ср. в статье «До проблем барокко» (1946) Чижевский пишет: «И все же человек — безусловно в центре мира барокко, хоть это его центральное положение никак не является утверждением его превосходства и высшего положения. Идеал человека — это идеал “высшего человека”. Но этот высший человек должен в первую очередь служить Богу, который в системе мышления барокко так же занимает центральное место, как и человек. Или, лучше сказать, — основная черта божественного бытия с точки зрения барокко — всеприсутствие. “Всеприсутствие”, так сказать, “логическое” и “методологическое”, — ответ на каждый вопрос не может игнорировать отношение того бытия, про которое идет речь, к бытию абсолютному, к Богу...» (цит. по тому же изданию, с. 337–338).

Но вернемся к эпохе, требования которой формируют человека. Для Чижевского ключевыми словами в описании эпохи барокко становятся «динамизм» (406), «универсализм» (407) и «теоцентризм».⁵¹

«Динамизм» эпохи предопределен историей (в Украине, к примеру, 17 столетие отмечено церковной борьбой, Хмельнитчиной, унией с Москвой, эпохой Руины; в Европе это время 30-летней войны). Соответственно «динамику, движение встречаем в искусстве барокко на каждом шагу. Но те же черты характерны и для живой действительности барокко: в движении и напряжении барокко видит и природу, и историю...» (405). «Универсализм» эпохи — ее основная черта литературы и идеологии (407). «Идеал всеобъемлющего знания», «стремление к изображению мира во всей полноте» сказались как в науке (роль разума, эмпиризм и материализм в познании мира, природы), так и в искусстве этого времени. Эстетика эпохи⁵² воплощает основные ее черты. Изучая эстетику, в частности, стиль эпохи, воплощенный в литературе, мы познаем самую суть, духовное содержание времени и человека, в этом времени обитающем. Так, «универсализм» сказывается «в сложных и всеобъемлющих циклах стихотворений и прозы» (407), огромных циклах эпиграмм: «<...> усилия авторов охватить бесконечное разнообразие мира или определенной проблематики (напр., вопросов морали) свидетельствует все о том же устремлении к универсальности» (408). Другой стороной универсализма эпохи (а эпоха барокко, как и любая другая, антитетична по своему существу) становится тенденция мелочной детализации. Отсюда прием каталогизации: «<...> каталоги барокко — хаотичны, в беспорядке (который, конечно, не что иное, как известный тип порядка, но именно порядка, характерного для поэтического мышления барокко) идут ряды слов, обозначающих самые

⁵¹ О «теоцентрическом мировоззрении эпохи» он пишет в статье «Сімнадцяте сторіччя в духовній історії України» (по тому же изданию: с. 368). В этой же статье он пишет, что для людей эпохи барокко общепринятой была «вера в то, что существует *полная гармония* между авторитетом и свободой, между традицией и творчеством, между личностью и надличностными силами, тенденциями, законами... В основе, в идеале действительность, в частности, духовная, была статичной, в нее могло, и даже должно было войти, влиться всякое новое образование, любое индивидуальное стремление» (362).

⁵² Чижевский специально посвятил ей статью «Поэза межами краси (До естетики барокової літератури)» (1952).

разнородные объекты; такие пестрые каталоги типичны для “Лабиринта” Коменского в первой его части, и его пестрота должна наглядно передать читателю картину мира-лабиринта как муравейника, как скопления насекомых, движущихся туда и сюда...» (409). Таким образом, «в барокко беспредельность поэтического рисунка становится всеобщей чертой литературы» (410).

«Теоцентризм» эпохи — это понятие, с которым связана та самая «вертикаль истории», без которой «горизонталь» описания разнообразия жанровых форм эпохи сама по себе теряла бы смысл. Видимо, эта черта эпохи и была для Чижевского принципиальной (его, конечно же, упрекали в пристрастном отношении к барокко). Кассирер, рассматривая религиозную жизнь эпохи Просвещения, вспоминает мысль Гете, который «называет конфликт между верой и неверием глубочайшей, даже единственной темой истории мира и человечества; <...> <и> добавляет, что все эпохи, когда доминирует вера, являются замечательными, возвышенными и продуктивными как для современников, так и для последующих эпох, тогда как другие эпохи, когда неверие одерживало свои жалкие победы, исчезают для последующих поколений, потому что никто не хочет заниматься познанием неплодотворного».⁵³ Эта мысль Гете актуальна как для Кассирера, так и для Чижевского. Так, Чижевский противопоставляет Ренессанс (эпоху «антропоцентризма») барокко. В статье «Сімнадцяте сторіччя в духовній історії України» он пишет: «Ренессанс не столько “открыл”, то есть нашел человека, сколько вырвал его из целостного единства материальной и духовной вселенной, оторвал его от высшего мира (или миров), изолировал его» (363). В основе духовной культуры барокко и оказалось сознание, что «человек не может свободно парить в воздухе индивидуального своеволия» (363). Барокко стремилось достичь «твердых оснований индивидуального бытия в наиндивидуальном» (368), «элементы христианской набожности, религиозного противодействия антирелигиозным или нейтральным

⁵³ Кассирер Э. Философия просвещения. М., 2004. С. 157.

элементам Ренессанса действительно в европейском барокко многочисленны» (369). Именно с этим связаны обновления религиозной жизни и пробуждение национального самосознания людей этой эпохи (368–369). С этим же религиозным складом эпохи связана такая принципиальная ее черта как «символизм». В статье «До проблемы барокко» Чижевский пишет: «Эта убежденность барокко во “всеприсутствии” абсолютного бытия находит свое самое яркое выражение в “символизме” эпохи барокко. И здесь в убеждении, что все, что существует, является символом. А этот символизм должен накладывать свою печать на все искусство этого времени <...> Появляются отдельные жанры литературы, целиком построенные на символической, т. наз. “эмблематической поэзии”, по большей части мистического характера, главным представителем которой был на Украине Сковорода» (338).

В рассматриваемой статье «К проблемам литературы барокко у славян» Чижевский обозначает как основное понятие поэтики барокко «наглядность изображения»: наглядность не только в смысле зрительной наглядности, но и для «духовного ока», для «внутреннего зрения» (410). Так Чижевский подходит в этой статье к анализу эмблематической поэзии, обозначая по ходу рассмотрения примеров, значимость темы смерти⁵⁴ для культуры этого времени. При этом «наглядность» оказывается одним из выражений «двузначности» или даже «многозначности», присущей произведениям барокко («в противоположность поэтике Ренессанса, которая требовала, хотя и не всегда достигала, прозрачной ясности» — 432). Эта сложность и неясность в поэтике барокко тоже являются следствием религиозного склада эпохи: «Глубина и высота всегда неясны, будь они закрыты тьмою или сияны небесным светом, исходящим из бесконечных далей. Иллюзорная живопись, светлая или темная, всегда в глубине загадочна, скрывает еще нечто вне доступного изображения и за ним... Ни божественное бытие, ни “небесные ангельские хоры”, ни тьма преисподней не могут быть

⁵⁴ Этой темы он так или иначе касается во всех своих работах о барокко.

воспроизведены краской и светотенью и еще менее словом. Это яснее всего выступает во всех попытках изображения “четырех последних вещей человека” — момента смерти, т. е. расставания с этим миром, страшного суда, ада и рая» (433). «Неясность» в изображении высокого и сакрального закономерно тянет за собой натурализм и «эстетику безобразного» в изображении «низкого» и «тленного», анализу специфики которых Чижевский уделяет в своих работах значительное место.

В контексте исследования религиозного содержания эпохи Чижевский обозначает и преломление «динамизма» эпохи в ее осмыслении истории, «представлении о неизбежном упадке всего мира»: «все в мире возникает, развивается и находит свой естественный конец» (что поддерживается и христианской апокалиптикой) (439). Но и сам образ эпохи у Чижевского внутренне не статичен. Так, в «Истории украинской литературы», а потом и в «Сравнительной истории славянских литератур» он пишет о том, что «в духовной истории духовное содержание одной эпохи не сводится к одному течению; он выражается разными течениями, которые временами двигаются в разных направлениях, частично концентрируются вокруг противоположных полюсов, вокруг двух центров тяготения духовного космоса. Во времена барокко один из этих полюсов — Бог, другой — природа. Ибо эта эпоха является временем развития именно естественных наук и математики (для барокко основой естественного познания являются число, мера и вес; эта формулировка происходит из “Liber sapientiae” и может спокойно использоваться теологами)». ⁵⁵ Таким образом, по Чижевскому, эпоха барокко при всей ее сложности, синтетичности (напомню, к примеру, о синтезе христианства и античности в поэтике этого времени), динамизме и универсальности, является эпохой достаточно гармоничной, ибо вся специфика этой эпохи оказывается выражением и свидетельством ее глубочайшего теоцентризма (в эпоху Достоевского на

⁵⁵ Чижевський Д. І. Порівняльна історія слов'янських літератур». Київ, 2005. С. 126. (перевожу с українського — А. Т.).

одном полюсе Бог, а на другом — дьявол: так черт Ивана Карамазова, по Чижевскому, оказывается самым ярким воплощением сути идеологии просвещенчества⁵⁶).

В завершение этой статьи хотелось бы указать на значимость работ Чижевского, в частности его работ об эпохе барокко, для настоящего дня литературоведения. Конечно, гуманитарные дисциплины по определению историчны, и со времен «эпохи Чижевского», казалось бы, прошло уже немало времени. Несмотря на это, работы Чижевского важны для современного литературоведения. И не только потому, что по своему существу они составляют классическое наследие славистики 20 века, которое остается актуальным для литературоведения как его «история великих имен». И не только потому, что оно осваивается с опозданием, и заставляет современных исследователей двигаться вперед в ускоренном темпе (по крайней мере, на сегодняшний день для Украины работы Чижевского являются фактом и фактором сегодняшнего дня украинского литературоведения⁵⁷). Работы Чижевского остаются для нас актуальными в силу целостности и универсальности подхода ученого к исследованию истории литературы как «истории духа». «Историческая вертикаль» в сочетании с блестящей филологической исследовательской школой при максимально возможном объеме материала сделали его модель истории

⁵⁶ Чижевский Д. К проблеме бессмертия у Достоевского. С. 29. Ср. также характеристику «просвещенства» в книге Чижевского «Гегель в России» (СПб., 2007. С. 280–285).

⁵⁷ Упомяну как пример сборник: Українське бароко. В 2-х т. Харьков, 2003 (см. статьи в 1-м томе: Наливайко Д. Феномен українського бароко; Ушкалов Л. Українська барокова поезія; во 2-м томе: Михед П. Українське літературне бароко та російська література 17–19 століть). См. также: Ушкалов Л. Есеї про українське бароко. Київ, 2006; Барабаш Ю. Вибрані студії. Сковорода, Гоголь, Шевченко. Київ, 2006. В России его работы, несмотря на политические и идеологические препоны, узкому кругу специалистов были всегда достаточно известны; они, конечно же, влияли на формирование идей и концепций. Так, Д. С. Лихачев в 70-е годы и соглашался и не соглашался с Чижевским, ссылаясь на его работы в книгах «Развитие стилей русской литературы X–XVII вв» (1973), «Поэтика русской литературы» (1979). А. М. Панченко отчасти «заступался» за Чижевского в статье «Истоки русской поэзии» (1970). Знал, конечно же, работы Чижевского и А. В. Михайлов: еще в 1988 году он предлагал дирекции ИМЛИ издать работы Чижевского как первоочередные в серии «Теория и история литературы» (Михайлов А. В. Методы и стили литературы. М., 2008. С. 142–145). Л. И. Сазонова в монографии уже более позднего времени – «Поэзия русского барокко (вторая половина XVII — начало XVIII в.)», 1991 — писала о значении работ Чижевского о барокко. Тем не менее на сегодняшний день работы Чижевского в России известны мало и практически не изучены.

литературы в целом и эпохи барокко в частности вневременным со-бытием (в хайдеггеровском смысле этого слова) в истории изучения культуры.

Илья Федорович Копиевский и его лексикографические труды

В конце XVII — начале XVIII века в России появились необычные для того времени книги. Во-первых, это были книги, опубликованные не на церковнославянском, а на русском языке. Во-вторых, это были книги не религиозного, а светского содержания, большей частью учебники, учебные пособия и словари. На титульных листах этих книг значилось, что они напечатаны в Амстердаме в типографии Яна Тессинга. Их составителем был переводчик и учитель Элиас Копиевич, или Илья Федорович Копиевский (1651–1714).

И. Ф. Копиевский родился в Польше, на территории современной Белоруссии, в семье мелкопоместного дворянина реформатского вероисповедания⁵⁸. В 1660 году во время войны между Россией и Польшей он был насильно увезен в Россию. До 1666 года он жил и учился в школе в Москве, пользуясь покровительством царя Алексея Михайловича. В дальнейшем Копиевский вернулся в Польшу, но, поскольку его имение было отобрано королем Яном Казимиром и передано иезуитам, эмигрировал в Голландию. Известно, что в 1697 году он состоял кандидат-пастором при Амстердамском кальвинистском соборе. В привилегии на печатание «Латинской грамматики» (Амстердам, 1700) он числился как «служитель Божественного писания полякъ ныне обитающыи въ Амстеродамъ» (*verbi Divini Minister polonus in praesentiarum habitans Amstelodami*), и писал свою фамилию как Копиевиц (Kopiewitz).

⁵⁸ В. И. Протасевич утверждает, что Копиевский родился в районе г. Бреста (*Протасевич В. И. Илья Копиевич. Просветитель петровской эпохи // Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. Минск, 1962. С. 320–327*). По мнению Ю. К. Бегунова, он родился близ г. Ляховичи (*Бегунов Ю. К. Копиевский // Словарь русских писателей XVIII века. Вып. 2. К-П. СПб., 1999*).

В том же 1697 году по прибытии в Амстердам первого русского Великого посольства Копиевский был приглашен в качестве учителя иностранных языков для Петра I и других членов посольства. В посольских книгах сохранились записи о том, что «пастор Илья Федоров» обучал немецкому и латинскому языкам «некоторых волонтеров»⁵⁹.

В 1698 году Петр I заключил договор на 15 лет с голландским купцом Яном Тесингом на издание в Амстердаме русских книг светского содержания на славянском (русском) и латинском языках⁶⁰. Тесинг, плохо знавший русский язык, привлек к работе в своем издательстве И. Ф. Копиевского, который был полиглотом: владел польским, русским (разговорным языком Московской и Юго-Западной Руси), церковнославянским, голландским, немецким, греческим и латинским языками. За три года (1699–1701) в типографии Яна Тесинга были изданы тиражом 2000–3000 экземпляров каждая и отправлены через Архангельск в Москву 13 книг, переведенных или составленных Копиевским на основе известных в Европе источников. В основном это были учебные пособия для школ по истории, арифметике, астрономии, навигации, военному делу, грамматике, риторике, а также учебные словари.

В 1701 году Ян Тесинг умер, и у Копиевского возникли проблемы с его наследниками. Он попытался основать собственную типографию в Германии, в Польше, в Дании, но безуспешно. Русское правительство, не желая разрывать договор, подписанный с Тесингом, не дало ему разрешения на распространение его книг в России. В 1703–1707 годах Копиевский жил в Данциге (Гданьске), продолжая работать над составлением школьных учебников. В 1707 году он приехал в Москву и до 1714 года служил переводчиком при Посольском приказе.

Наиболее известными пособиями Копиевского, предназначенными для обучения языкам, являются его «Номенклатор на латинском, русском и

⁵⁹ Протасевич В. И. Указ. соч. С. 321–322.

⁶⁰ Пекарский П. П. Наука и литература при Петре Великом. Том 1. СПб., 1862. С. 11–12.

немецком языке» и «Номенклатор на латинском, русском и голландском языке», которые были опубликованы в 1700 году в Амстердаме⁶¹. Это тематические словари, включающие следующие разделы: «1. О Бознь и дусъхъ. 2. О мирнь, стихіяхъ и небеси. 3. О временахъ и праздникахъ. 4. О водахъ. 5. О мѣстѣхъ и земляхъ. 6. О челоуѣкѣ и его частѣхъ. 7. О болезнѣхъ, немощахъ. 8. О брашнѣ, ѣствѣ. 9. О питіи. 10. О животныхъ четвероногихъ. 11. О птицахъ. 12. О червѣхъ и мухахъ и сміяхъ. 13. О рыбахъ. 14. О древѣхъ. 15. О овощахъ. 16. О житахъ и пшеницахъ и селіи огородномъ. 17. О частѣхъ древесъ, купинъ и плодовъ. 18. О селіи и цвѣтахъ. 19. О ароматахъ или окореніи и селіи многоценномъ. 20. О деревни, полѣ и селѣ. 21. О сосудѣхъ деревенскихъ. 22. О градѣ, о городѣ. 23. Имена странъ и народовъ. 24. О домѣ. 25. О избѣ и вещахъ къ столу принадлежащихъ. 26. О поварнѣ. 27. О ложеницѣ, о спальни. 28. О конюшнѣ. 29. О мылнѣ или банѣ. 30. О школѣ и о книгахъ. 31. О церкви и о вещахъ и людяхъ церковныхъ. 32. О судовыхъ дѣльхъ. 33. О начальхъ политическихъ или мирскихъ. 34. О ученыхъ и художникахъ. 35. О художникахъ или рукодѣльникахъ. 36. О женитьбѣ, о брацѣ и о сродствѣ. 37. О сродствѣ. 38. О прядвѣ. 39. О однѣянїи или платїи. 40. О краскахъ. 41. О брани воинской. 42. О кораблѣ. 43. О игранїи или игралищахъ. 44. О рудахъ, жемчюгахъ и драгоценномъ каменїи. 45. О деньгахъ. 46. Имена градовъ. 47. Нѣкоторая прилагательная». В конце «Номенклаторов» Копиевского имеется грамматический 48-й раздел, в котором даны глаголы

⁶¹ [Копиевич Э.]. Номенклятор, на рускомъ, латинскомъ и немецкомъ языкѣ. *Nomenclator in Lingua Latina, Germanica et Russica*. Amstelodami, 1700. Титульный лист «Номенклатора» отсутствует; дается в двух вариантах по списку изданных Копиевским книг, приложенному к «Латинской грамматике» Копиевского (Копиевitz E. *Latina Grammatica*. Amstelodami, 1700), а также по тому же списку на латинском языке, приложенному к учебнику «Руководение в грамматику во Славянороссийскую или Московскую ко оупотреблению оучащихся языка московскаго» (Stoltzenbergii, 1706). Латинский титул, в отличие от русского, точно отражает исходный язык для перевода (латинский), однако действительная последовательность языков перевода иная — русский и немецкий, а не немецкий и русский, как в латинском титуле. Правильное название по «рядовому чину» изданных Копиевским книг, хранящемуся в РГАДА, следующее: «*Nomenclator trium linguarum, Latine, Russice et Germanice*. Номенкляторъ, на латинскомъ, рускомъ и немѣцкомъ языкѣ». Существует также «Номенклатор на латинском, русском и голландском языке» (без титульного листа). Амстердам, 1700. Второе и третье издания «Номенклатора на латинском, русском и немецком языке» под названием «Вокабулы или речи на славенском, немецком и латинском языках» опубликованы в Санкт-Петербурге в 1718 и 1720 годах. Четвертое издание также вышло в свет в Санкт-Петербурге в 1732 году под названием «Латино-российская и немецкая словесная книга».

4-х латинских спряжений с их переводом на русский и немецкий (голландский) языки, а также приведены предлоги, употребляющиеся в латинском языке с аккузативом, аблативом и обоими этими падежами, и их аналоги в русском и немецком языках (этот 48-й раздел, несомненно, был предназначен для обучения латинскому языку).

В каждом разделе (за исключением 48-го) приведены слова, относящиеся к какой-либо теме. Слова даны в три колонки: латинские, русские, немецкие (голландские). Например: DEUS — БГЪ — GOTT (GOD — в словаре с голландской частью). Наиболее известен «Номенклатор» Копиевского с немецкой частью, представляющий собой учебное пособие для обучения латинскому, русскому и немецкому языкам. Он был чрезвычайно популярен в России: не случайно он трижды переиздавался после смерти его автора.

Это, конечно же, был не первый тематический словарь в европейской лексикографической практике того времени. При создании своего труда Копиевский опирался на аналогичные тематические словари. Как нам удалось обнаружить, он пользовался одним из изданий чрезвычайно популярного в XVII веке «Номенклатора, указывающего тщательно выбранные названия вещей, изъясняемые на трех языках, латинском, немецком и польском» (*Nomenclator, selectissimas rerum appellations tribus linguis, Latina, Germanica, Polonica, explicatas indicans. Thorunii, 1591, 1597, 1603, 1635, 1638, 1643, 1864*)⁶². Первое издание этого тематического словаря в каталоге Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге значится как «Номенклатор» Хюбнера, поскольку в нем не хватает последних страниц, где указан автор польской части. На самом же деле Иоганн Хюбнер был предпринимателем, опубликовавшим этот словарь за свои деньги. Составителем польской части «Номенклатора» был Петр Артомиуш (1552–1609), а он, в свою очередь, взял за основу латинско-

⁶² *Estreicher K. Bibliografia polska. Wiek XV–XVIII. Tom XII. Kraków, 1891. С. 243. Tom XXIII. Kraków, 1909. С. 169.*

немецкий «Номенклатор» Иоганна Бибера, дополненный Мартином Милиусом⁶³.

О трех авторах «Номенклатора <...> на трех языках, латинском, немецком и польском» говорится в предисловии к изданию 1603 г., а также в стихотворном послании Шобера в конце книги⁷. В предисловии 1603 г. указывается и переиздание данного «Номенклатора» под ложным именем И. Мурмеллия, почтенного и уже к тому времени давно покойного автора другого известного латинско-немецкого «Номенклатора», называемого «Детская пища» («Pappa ruetogum») и изданного в 1515 году. Действительно, «Номенклатор» Псевдо-Мурмеллия (а на самом деле тот же «Номенклатор» Бибера, Милиуса и Артомиуша) также выдержал целый ряд изданий под названием « Nomenclator trilinguis» (в РНБ имеется краковское издание 1666 г.; ранее имелось также сейчас утраченное краковское издание 1615 г.; К. Эстрейхером описаны другие краковские издания 1623, 1640 и 1645 гг.⁶⁴).

О том, что источником латинской и немецкой части «Номенклатора» Копиевского было одно из изданий «Номенклатора» И. Бибера, М. Милиуса и П. Артомиуша, со всей очевидностью свидетельствует почти одинаковое количество идентичных тематических глав (за вычетом двух в «Номенклаторах» Копиевского), их почти одинаковая последовательность (за исключением главы о названиях городов, перенесенной Копиевским в конец «Номенклаторов») и их почти одинаковый словарный состав, правда, с незначительными сокращениями у Копиевского. Не вызывает сомнений и влияние польской части «Номенклатора» на русские переводы Копиевского, хорошо владевшего как польским языком, так и «простым русским языком», то есть русским просторечием с элементами белорусской «простой мовы»⁶⁵.

⁶³ *Byberus I., [Mylus M]. Nomenclatura in usum scholae Gorlicensis. Gorlicii [Görlitz], 1572.* Подробнее об истории латинско-польской лексикографии второй половины XVI в. см. интересную работу Э. Кедельской: *Kędelska E. Studia nad łacińsko-polską leksykografią drugiej połowy XVI wieku.* Warszawa, 1995.

⁶⁴ *Estreicher K. Bibliografia polska. Tom XXII. Kraków, 1908. С. 635.*

⁶⁵ О белорусизмах (и отчасти полонизмах) в русской части «Номенклатора» Копиевского см.: *Марков В. М., Еселевич И. Э. Замечания о двух разноязычных лексиконах первых лет XVIII века // Ученые записки Казанского гос. университета. Т. 119, кн. 9, вып. 1. С. 136–140; Березина О. Е. Два тематических лексикона начала XVIII в. (сравнительная характеристика) // Словари и словарное дело в России XVIII в. Л., 1980. С. 6–22.*

Особого рассмотрения требует возможное влияние на русские переводы Копиевского немецкой и голландской части его «Номенклаторов».

В отдельном исследовании нуждается также несомненная зависимость от «Номенклатора» Бибера, Милиуса и Артомиуша (скорее всего, через «Номенклаторы» И. Копиевского) латинской и, гораздо менее, русской части номенклатора Ф. Поликарпова под названием «Краткое собраніе именъ по главизнамъ расположенное трети діалектами, в ползу хотящимъ вѣдѣти свойство еллиногреческаго и латинскаго діалекта», который входит в состав «Букваря» Ф. Поликарпова 1701 года⁶⁶. Ф. Поликарпов в точности следует за данными номенклаторами в последовательности идентичных тематических глав и в их словарном составе (с некоторыми изменениями) вплоть до главы 19, а затем перегруппировывает и сокращает последующие главы, кое-что добавляя, вероятно, от себя или из других источников. Особый интерес представляет влияние греческой части на русскую часть «Краткого собрания имен» Ф. Поликарпова (например, на некоторые названия из области астрономии). Вообще комплексное изучение разноязычных частей рассматриваемых номенклаторов до сих пор остается вне поля зрения исследователей, ограничивающихся лишь русской частью.

Тематические словари (номенклаторы) — один из наиболее популярных видов учебных пособий, дающих представление о языковой картине мира образованных людей в XV–XVII веках. Коммуникативная направленность этих учебных пособий очевидна: выученные слова по какой-либо теме в дальнейшем помогали ученикам при чтении текстов по этой теме или при обучении диалогической речи. Тематический принцип организации материала в учебниках по иностранным языкам часто используется и в наше время (см., например, ситуативно-тематическое представление учебного материала в методической концепции В. Г. Костомарова и

⁶⁶ *Поликарпов Ф. П.* Алфавитарь рекше букварь, словенскими, греческими, римскими письмены учатися хотящим, и любомудрие в пользу душеспасительную обрести тщащимся. М., 1701.

О. Д. Митрофановой⁶⁷). Кроме того, популярность номенклаторов, и в частности номенклаторов И. Ф. Копиевского, во многом была обусловлена универсальностью этих учебных пособий: по латинско-русско-немецкому тематическому словарю можно было обучаться и латинскому, и русскому, и немецкому языкам.

И. Ф. Копиевский был, вероятно, самым плодовитым автором и переводчиком учебной литературы, предназначенной для русских школ, на рубеже XVII–XVIII веков. Всего за свою жизнь он составил и перевел около 30 учебных пособий⁶⁸. Именно по его книгам обучались ученики Школы навигацких и математических наук и цифирных школ в первые два десятилетия XVIII века. По его книгам в тот же период обучались русскому языку иностранцы.

⁶⁷ Костомаров В. Г., Митрофанова О. Д. Методическое руководство для преподавателей русского языка иностранцам. М., 1988.

⁶⁸ В «Руководение в грамматику ...» приведен перечень книг, составленных И. Ф. Копиевским в амстердамский период его деятельности. В нем указаны 12 названий книг, изданных и отправленных в Россию, 11 названий книг, подготовленных к изданию, и 2 названия книг, работа над которыми в 1706 году Копиевским еще не была завершена. Если к этому прибавить не указанный в перечне номенклатор с голландской частью, учебник русского языка для иностранцев «Руководение в грамматику ...» и перевод «Истории» С. Пуффендорфа, который не был напечатан, то окажется, что И. Ф. Копиевский был составителем и переводчиком 28 книг. По данным Т. А. Быковой, в фондах российских библиотек хранятся 11 книг, составленных Копиевским (см. Быкова Т. А., Гуревич М. М. Описание изданий, напечатанных кириллицей. 1689 — январь 1725. М.; Л., 1958).

Стефан Яворский и культурное движение петровской эпохи

1

Первыми — и хронологически, и типологически — писателями Петровской эпохи стали «латинствующие», т. е. украинские монахи-интеллектуалы, усвоившие, в той или другой степени, западную культуру. Наряду с любовью к латыни и знанием античных авторов, наряду с практическим и теоретическим усвоением риторики эти люди соприкоснулись и с католическим богословием — многие из них прошли выучку в католических коллегиумах Речи Посполитой (да и других стран). Определенное воздействие католических представлений, в частности, о моменте пресуществления Святых Даров в ходе литургии, им было свойственно, посему их и прозвали «латинствующими».

У истоков этой линии в развитии русской образованности и литературы, безусловно, стоит Симеон Полоцкий. Другим выдающимся деятелем «латинствующих» был его ближайший ученик и последователь Сильвестр Медведев, даже живший с Симеоном в одной келье. Сильвестр яростно отстаивал свои позиции — в том числе и богословские — в спорах с патриархом Иоакимом и своими главными конкурентами в области образования братьями Лихудами, до тех пор, пока не погиб на плахе после разгрома правительства царевны Софьи, которая ему открыто покровительствовала. К «латинствующим» относились и крупнейшие представители западнорусской образованности «второго призыва» — Стефан Яворский и Димитрий Ростовский. Кстати, Димитрий открыто поддержал

Сильвестра Медведева в споре о времени пресуществлении Святых Даров⁶⁹. Необходимо также упомянуть и имя Кариона Истомина.

На рубеже XVII–XVIII веков «латинствующие» вели в Москве большую культуртрегерскую работу и, одновременно, яростно полемизировали — как со старообрядцами, так и с представителями никонианской церкви — традиционалистами, вроде последних древнерусских патриархов Иоакима и Адриана, и «грекофилами», такими, как Епифаний Славинецкий и Евфимий Чудовский или братья Лихуды⁷⁰. Победа Нарышкиных привела к ослаблению позиций «латинствующих», которым покровительствовали старшие дети Алексея Михайловича, однако, когда Петр обратился к культурной политике, их положение вновь упрочилось; царь вначале опирался именно на них. Это, в частности, проявилось в поставлении Димитрия и Стефана на митрополичьи кафедры: Димитрий был назначен митрополитом Ростовским и Ярославским в январе 1702 года, Стефан — митрополитом Рязанским и Муромским и того ранее, 7 апреля 1700 года⁷¹.

Нетрудно понять, что привлекло в этих людях Петра, приступающего со всем присущим ему напором к культурным преобразованиям. Прежде всего, «латинствующие» были, возможно, европейски наиболее образованными культурными деятелями из тех, которые находились в то время в наличии. Притом они были явными сторонниками просвещения (тот же факт, что понимали его «латинствующие» иначе, чем Петр, пока еще не был обеими сторонами осознан). Кроме того, воспитанные в полонизированной украинской культуре (или под прямым ее воздействием), интеллектуалы этого типа были хорошо знакомы с секуляризированной

⁶⁹ Панченко А. М. Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973. С. 122–123.

⁷⁰ «Грекофилами» называли представителей ученого духовенства, полагавших, что основные импульсы дальнейшего развития русской церкви, в том числе в сфере образования, должны быть получены из Греции. С традиционалистами «грекофилы» достаточно легко находили общий язык, хотя в действительности «грекофильство» в интеллектуальной области являлось лишь смягченным вариантом «латинствования».

⁷¹ Роль «латинствующих» в культурной жизни конца XVII – начала XVIII века освещалась А. М. Панченко в неоднократно упоминавшихся его исследованиях. См. также: Живов В. М. Из церковной истории времен Петра Великого. М., 2004. С. 5–68, 119–130.

придворной культурой, не только ей не противостояли, но прямо сочувствовали и могли помочь в создании ее русского варианта. Панегирическая культура зарождающегося абсолютизма рассчитывала найти в них главных своих основателей. Это и обусловило своего рода политико-культурный «роман» «латинствующих» и Петра. Впрочем, он оказался недолог и насыщен трагическими для ученых монахов поворотами. То, как все происходило, хорошо демонстрирует, в частности, деятельность Стефана Яворского.

2

Среди тех украинских интеллектуалов, которые оказались в Великороссии на рубеже XVII-XVIII веков, одной из самых выразительных, влиятельных и характерных фигур был, бесспорно, Стефан Яворский. Его мирское имя было Симеон Иванович, он появился на свет в семье правобережной мелкой украинской шляхты⁷². Очевидно, его фамилия — Яворский — происходила от названия расположенного неподалеку от Львова галицкого местечка Яворов, где, видимо, он родился. Впрочем, по другой версии будущий митрополит родился на Волыни. Когда Симеон был еще ребенком, во второй половине 1660-х годов семья переехала на Украину левобережную (вошедшую в состав России) и осела вблизи Нежина. Во второй половине 1670-х — начале 1680-х годов юноша учился в Киево-Могилянской академии, где обратил на себя внимание Варлаама Ясинского, впоследствии митрополита Киевского, с 1684 года — архимандрита Киево-Печерской лавры. Варлаам был человеком и ученым, и, главное, любящим просвещение и радеющим о нем. В 1669–1673 годах он был ректором академии и хорошо сознавал ее достоинства и недостатки. Сам учившийся в Кракове, Варлаам, очевидно, рекомендовал молодому человеку тоже продолжить обучение за границей. Симеон последовал совету; приняв унию

⁷² О биографии Стефана Яворского см.: *Фирсов С. Л.* Стефан Яворский // Три века Санкт-Петербурга. Т. 1: Осмнадцатое столетие. Кн. 2. СПб., 2001. С. 342–343. См. также: *Живов В. М.* Из церковной истории времен Петра Великого. С. 119–130.

и взяв новое имя (Станислав-Симон), в течение пяти лет (с 1684 года) он углубляет свои знания в иезуитских коллегиумах восточной и центральной Польши (Львов, Люблин, Вильно, Познань), разделив тем самым участь очень и очень многих (едва ли не большинства) стремящихся к знаниям молодых украинцев: не удовлетворенные тем, что могла дать Киево-Могилянская академия (а ничем лучшим в сфере образования православная церковь в то время не обладала), они могли осуществить свои желания лишь в неправославных учебных заведениях. Естественно, они выбирали, как правило, самое близкое — польские университеты и коллегиумы. Но для того, чтобы там учиться, необходимо было перейти в католичество, хотя бы в греко-католическом (т. е. униатском) его варианте. Так и поступали. А вернувшись, приносили покаяние и воссоединялись с родной украинской православной церковью, с пониманием смотревшей на подобные вынужденные эскапады.

Симеон, он же в то время Станислав-Симон, действовал подобным образом. Получив от католиков то, что ему требовалось, он в 1689 году возвращается в Киев, вновь принимает православие и почти сразу же, в том же 1689 году, постригается в монахи. Его духовная карьера почти сразу начала складываться предельно успешно, чему способствовало поставление в 1690 году покровителя Стефана (это имя Симеон принял при постриге) Варлаама Ясинского в Киевские митрополиты. Стефан начинает преподавать в своей *alma mater* (Киево-Могилянской академии) — в частности, риторику, свидетельством чему остался его латинский трактат «Рука риторическая», в 1705 году переведенный Федором Поликарповым на церковнославянский язык. Стефан состоял также и префектом академии, что, между прочим, свидетельствует об административных его талантах, ведь префект ведал дисциплинарной и экономической сферами академической жизни. В 1697 году, уже игуменом, Стефан становится настоятелем Свято-Никольского Пустынного монастыря и входит в число наиболее приближенных к Киевскому митрополиту лиц (тут уместно заметить, что в

среде украинского просвещенного духовенства XVII — начала XVIII века случаи бескорыстного и теплого покровительства, духовной дружбы и братской взаимоподдержки были явлением достаточно обычным). Варлаам, вначале резко враждебно отнесшийся к замыслу Московский патриархии подчинить себе Киевскую митрополию (что означало зависимость от Москвы и всей украинской церкви) и даже отказавшийся в 1686 году принять посвящение в Киевские митрополиты от патриарха Московского, после того как Константинопольский патриарх поддержал великорусские притязания, с Москвой начинает сотрудничать. Так, он всячески поддерживал передвижение украинского монашества в Москву; при его прямом участии оказался там в январе 1700 года и Стефан.

В Москве Стефана ждало быстрое продвижение по иерархической лестнице: 7 апреля 1700 года он становится митрополитом Рязанским и Муромским и вскоре приобретает в церковной жизни особый вес. Дальнейшая его деятельность как первенствующего иерарха Русской православной церкви представляет очень большой интерес — не только церковно-исторический, но и чисто культурный: она, среди прочего, раскрывает многие важнейшие стороны взаимоотношений Петра с украинскими монахами-интеллектуалами. Но прежде чем коснуться этой проблемы, дадим краткую характеристику Стефана как писателя.

3

Наверное, основным в литературных занятиях Стефана было богословие. Главным его трудом вполне справедливо и обоснованно считается «Камень веры», который писался во второй половине 1710-х годов, но издан был (тиражом 1200 экземпляров) в 1728 году, уже после смерти митрополита, причем текст предваряло «Сказание о творце книги сея» — выдержанная в панегирических тонах биография Стефана, написанная Феофилактом Лопатинским, его учеником и сторонником. Конкретным поводом к написанию книги послужило громкое в свое время дело

Д. Тверитинова, агитировавшего в пользу протестантизма. Против него достаточно сплоченно выступило московское духовенство во главе со Стефаном. Противостояние достигло крайнего накала, что не удивительно, если вспомнить, что Тверитинова поддерживали многие сильные люди; сам царь относился к нему не без участия — конечно, не лично к нему, но к высказываемым им идеям. Так что противодействие этому случайному человеку оборачивалось сопротивлением церковной политике Петра. «Борьба за осуждение Тверитинова... перерастает в борьбу за независимость церкви и церковного суда»⁷³. Эту борьбу — уже не против отдельного человека, но против протестантских веяний в целом — Стефан и продолжает, уже пером, в «Камне веры».

Полностью книга называется «Камень веры православным церкви святыне сыном на утверждение и духовное созидание, претыкающимся же о камень претыкания и соблазна, на восстание и исправление». Данное название типично для барокко: эпоха любила выносить в заглавие метафору, позволяющую посредством новых, иногда и прямо неожиданных сопоставлений слов характеризовать занимающий автора предмет. Однако в нашем случае «Камень веры» не просто дань расхожим стилистическим приемам. Стефан действительно задумывал и осуществлял свое творение как нечто фундаментальное, как изложение основ православного вероучения, как он его понимал. Впрочем, барочная игра смыслами тоже присутствовала: выражение «камень веры», с одной стороны, указывало на Христа (Послание ап. Петра, II глава), с другой же — отсылало к знаменитому 42-му стиху XXI главы Евангелия от Матфея: «Глагола им Иисус: несте ли чли николиже в писаниих: камень его же не в ряду сотвориша зиждущим, сей бысть во главу угла». Подобная двусмысленность необычайно раздвигала семантические границы книги; возникающие в связи с аллюзией на XXI главу Евангелия от Матфея содержательные оттенки предельно обостряли полемическую направленность книги, придавали ей чуть ли не

⁷³ Живов В. М. Из церковной истории времен Петра Великого. С. 128.

политическую злободневность⁷⁴. Православная церковь, щитом и утверждением которой являлся «Камень веры», начинала ассоциироваться с камнем, отвергнутым строителями, но сам собою сделавшимся главою угла, т. е. с Истиной. Этот «камень» подвергался преследованиям со стороны Петра и его советчиков, прежде всего Феофана Прокоповича, — тем самым религиозная политика царя квалифицировалась как ложная и пагубная. Богословский трактат приобретал боевой смысл. Об этом Стефан прямо пишет в предисловии («К читателю») к «Камню веры», ссылаясь на 117-й псалом, косвенно выставляя своих оппонентов в виде гонителей Христовых.

«Камень веры» часто обвиняли в прокатолической ориентации. По здравому разумению, иначе и быть не могло: богословию Стефан обучался в католических коллегиумах и никакого противодействия им в отеческих традициях найти не мог: их там просто не было. Восточнославянская ученая теология как раз во время Стефана (может быть, чуть раньше) и зачиналась, он сам внес в ее созидание немалый вклад. Кроме того, надо иметь в виду, что элементы «латинствования» для России 1720-х годов серьезных угроз не представляли (в отличие от Украины XVII столетия), тревогу вызывал, скорее, протестантизм, а против него Стефан, среди прочего, и ополчается, защищая тем самым православие в самом в то время для него слабом месте. «Так складывались обстоятельства, что Стефан, богословствуя от Беллярмина⁷⁵, тем самым в действительности оберегал Русскую Церковь от вводимой в нее Реформации»⁷⁶. Несмотря на некоторые полемические преувеличения, П. Г. Паламарчук в целом был в известной мере прав, замечая, что «„Камень веры...“, написанный в 1713–1718 годах и вышедший уже после смерти сочинителя, является для XVIII века наиболее полным собранием догматических воззрений Православия по поводу

⁷⁴ Недаром «Камень веры» был напечатан только после смерти Петра, был воспринят остро полемически и вызвал целый ряд опровергающих его сочинений, в том числе анонимную книгу также с барочным и остроумным (во всех смыслах) названием «Молоток на камень веры», содержание которой было, впрочем, не остроумным, а, скорее, злостным.

⁷⁵ Имеется в виду Р. Беллармин (1542–1621), кардинал, знаменитый католический богослов, давший наиболее полное и систематизированное для своего времени изложение основ католицизма.

⁷⁶ *Флоровский Г. прот.* Пути русского богословия. 3-е изд. Paris, 1983. С. 97.

иконопочитания, Святого Креста, мощей святых, Евхаристии, молитвенного призывания святых, поминовения усопших, литургии, постов, благих дел и других преданий Православия»⁷⁷.

Стефан писал и другие богословские сочинения, которые, может быть в еще большей степени, нежели «Камень веры», преследовали конкретные полемические цели, например, «Знамения пришествия Антихристова и кончины века. От писаний Божественных явления. Апостольскому же вопросу: Что есть знамение Твоего пришествия и кончины века (Матфей 24) согласующая» (1703). П. Щеголев указывал, что на него «ссылались в подтверждение мнения, что Петр — антихрист»⁷⁸, что наилучшим образом подтверждает справедливость тютчевских слов «нам не дано предугадать, как наше слово отзовется» — в действительности небольшой этот трактат направлен как раз на полемику с теми представлениями, которые приводили к идентификации Петра с Антихристом: ученому монаху культурные жесты Петра, которые укрепляли традиционалистски настроенных его подданных в таком мнении, вовсе не казались странными: «Знамения пришествия Антихристова...», как и другие произведения Стефана, которые можно назвать собственно теологическими, отмечено большим литературным дарованием: что бы Стефан ни писал, он был прежде всего литератором.

4

Литературное творчество Стефана Яворского полностью укладывается в рамки барокко; более того, представляет один из самых выразительных — и по художественной яркости, и по смелости обращения к наиболее дерзким приемам и стратегиям — русских его вариантов. Как и для многих барочных авторов, для Стефана определяющим параметром его словесного мира принципом был принцип отражения: автор «<...> на первом условно

⁷⁷ Паламарчук П. Г. Прямой наследник Патриархов // Стефан Яворский. Сказание об антихристе; Догмат о святых иконах. М., 1999. С. 11.

⁷⁸ П. Щ. Стефан Яворский // Энциклопедический словарь: В 82 т. / Изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. Т. 62. СПб., 1901. С. 641.

выделенном этапе создания произведения <...> не только отбирал интересующие его явления действительности <...>, но и решал, как лучше подать этот материал. Работа художника, таким образом, всегда начинающаяся еще за пределами текста, состояла не только в том, чтобы найти материал, но в том, чтобы тут же, еще не вводя в текст, преобразовать <...> Оптимальное решение состояло в полной замене избранного материала другим, который имел с ним соответствия, формальные или семантические, как-то перекликался с ним, отражал его»⁷⁹.

Крайняя значимость подобной смыслопорождающей стратегии для искусства барокко может быть объяснена сразу несколькими обстоятельствами. Во-первых, принцип отражения существенно усиливал полисемантическую текст: необходимость выражения понятий посредством не совсем привычных, не прямо связанных с ним слов — при помощи иносказания — обнаруживала в семантическом поле данного понятия какие-то малозаметные, обычно ускользающие оттенки. Перифраз (а принцип отражения с обязательностью ведет к нему, если иметь в виду стилистическую фактуру текста) по своей природе вызывает многозначность. В результате смысловое поле произведения, организованное данным принципом, было вполне понятным реципиенту; однако при восприятии оно не поддавалось до конца жесткому формулированию и не укладывалось в четкие логические схемы; оно формировалось не логическими, но (выражаясь литературоведческим языком середины XX столетия) поэтическими мыслями. А «поэтическая мысль отличается от мысли логической тем, что она в своей основе или хотя бы в своем смысловом ассоциативном ореоле — как и поэтическое слово и поэтический образ — многозначна, полисемантическая, пропущена через всю потенциальную полноту человеческого сознания, включающего мир человеческих идеалов, то есть несет в себе ценностное содержание»⁸⁰.

⁷⁹ Софронова Л. А. Принцип отражения в поэтике барокко // Барокко в славянских культурах. М., 1982. С. 78.

⁸⁰ Максимов Д. Е. Поэзия и проза Ал. Блока. 2-е изд. Л., 1981. С. 342.

Подобного рода стилистические и встающие за ними семантические трансформации барочного текста, обусловленные действием принципа отражения, необходимо учитывать, размышляя о литературной культуре Петровского времени. Наиболее статусным для нее произведениям — во всяком случае, в прозе — свойственно крайнее ослабление вымысла, даже — скорее, полное его отсутствие, что, в частности, находим в торжественном красноречии. Это приводит к тому, что мы, невольно переключая литературные факты подобного рода в более близкую нам систему эстетических представлений, где вымысел является одним из важнейших признаков литературности, художественную емкость таких явлений (среди них — и торжественного красноречия) склонны преуменьшать, а нередко — и не замечать вовсе, сводя их содержание к механической сумме простых идей. Однако это не так: для эпохи барокко данные произведения литературны в высшей степени. Литературны со всеми вытекающими из этого последствиями, относящимися не только к обдуманности и даже изощренности их словесной организации, но и к их смысловой структуре — незастывшей, подвижной и в чем-то даже противоречивой.

Во-вторых, принцип отражения во многом определял семантическую иерархию барочного текста, организованную вертикально:

небесное
↑
земное.

Дело в том, что способность предметов отражать другие никак не ограничивалась их взаимоперекличками. Более существенным было нечто иное — способность земного явления отражать предмет высший. «Копируя действительность», барочный автор «как утверждал М. К. Сарбевский, вслед за Аристотелем, воссоздавал предметы не такими, какими они являются в действительности, но такими, какими они должны или могли бы быть...»⁸¹ Должны быть — прежде всего в результате своего соответствия эйдосу (т. е.

⁸¹ Софронова Л. А. Принцип отражения в поэтике барокко. С. 99

идее в платоновском смысле) предмета, принадлежащему к высшим, сверхреальным сферам мирового бытия, сферам Божественного. Представления об этих сферах и должно давать художественное произведение, что возможно для него во многом именно благодаря принципу отражения: используя его, автор через земные, временные явления раскрывает (насколько это вообще возможно сделать материальными средствами, которыми он располагает) небесные сущности, пребывающие уже не во времени, но в вечности. Тем самым, благодаря отражению, за конкретными описаниями исторических событий, людских добродетелей и пороков, разнообразных страстей всегда обнаруживается контекст религиозных переживаний. Они-то и являются главными, они формируют основное смысловое начало произведения. О них — все помыслы литератора. К ним направлены творческие его усилия.

5

Основным стилистическим средством, обеспечивающим присутствие и доминирование в тексте принципа отражения, оказывалась в сочинениях Стефана Яворского — независимо от их жанровой принадлежности — метафора: стиль Стефана подчеркнуто и крайне метафоричен⁸²; о Стефане смело можно сказать, что он «взбирался слишком высоко по головокружительной лестнице метафор»⁸³. Очень часто словесное оформление авторской мысли основывается у него на развитии метафор; особенно это заметно в его проповедях — самой выразительной части его литературного наследия. Так, в знаменитом слове «О соблюдении заповедей Божиих», произнесенном в день празднования памяти св. Алексея, человека Божия, т. е. именин царевича Алексея (17 марта), в Успенском Кремлевском

⁸² О стиле сочинений Стефана Яворского см.: *Морозов А. А.* Метафора и аллегория у Стефана Яворского // Поэтика и стилистика русской литературы: Памяти акад. В. В. Виноградова. Л., 1971. С. 35–44.

⁸³ *Морозов А. А.* Симеон Полоцкий и проблемы восточно-славянского барокко // Барокко в славянских культурах. М., 1982. С. 174.

соборе в 1712 году⁸⁴, поведение грешника, который не соблюдает заповеди Божии и разрушает гармоничный миропорядок, основывающийся на этих заповедях, описывается через метафорическое уподобление беззаконного человека бушующему морю, подмывающему берег, означающий благочестивую и праведную жизнь: «Море свирепое, море человеке законопреступный, почто ломиши, сокрушаеши и разоряеши береги. Берег есть закон Божий, во еже любити бы всем сердцем, а ближняго своего яко себе, слышателіе. Берег есть во еже не творити обиды ближнему, не бити, не убити, не похищати, не лихоимствовати. Берег есть во еже не прелюбы сотворити, не вожделети жены ближнего, не оставлять жены своя. Всяк бо оставляй жену свою etc.⁸⁵ Берег во еже хранити благочестіе посты, а наипаче четыредесятницу⁸⁶. Берег есть почитати икон святых, которые честь восходит на первообразное и почитающіи иконы святые почитает тех, их же иконы изобразуют. Сія береги суть закона Божия сія пределы. Церковь святая православная соборами вселенскими, яко каменными порогами твердо определила. А Христос гласит во Евангелии: аще кто церви не послушает, буди тебе яко язычен и мытарь. Ты же свирепое море, человеке своевольныи, береги тыя преступаеши, ломиши, сокрушаеши. И чего не створит бессловесное море, ты умная тварь, тварь безбоязненно забывши страх Божий творити дерзаеши»⁸⁷. Данный отрывок не просто является выразительным примером подчеркнутой метафоричности стиля Стефана Яворского, вообще характерным образчиком литературной его манеры. Он также демонстрирует ту специфическую семантическую «художественность», полисемантическую петровской литературы, о которой

⁸⁴ Данное слово принадлежит к числу наиболее отчетливых публичных выступлений против некоторых сторон жизни и деятельности Петра, осуществленных в пространстве официальной культуры. Слышавшие его сенаторы письменно сообщили о происшедшем царю. Его реакция была быстрой: потребовав текст проповеди и внимательно изучив его, он сделал на нем некоторые интересные пометы (воспроизведены в кн.: Живов В. М. Из церковной истории времен Петра Великого. С. 266–281). В качестве административной меры от царя последовало запрещение Стефану проповедовать без предварительной цензуры.

⁸⁵ Начало 18-го стиха XVI главы Евангелия от Луки. Полностью стих гласит: «Всяк пушай жену свою и приводя ину прелюбы деет».

⁸⁶ Великий пост.

⁸⁷ Цит. по: Живов В. М. Из церковной истории времен Петра Великого. С. 278–279. В источнике текст дан в церковнославянской графике.

говорилось выше в ходе размышлений о роли барочного принципа отражения в литературной культуре начала XVIII столетия. Играющая многозначность проявляется на языковом уровне, в первую очередь, благодаря метафоре, причем эстетический эффект возникает, прежде всего, благодаря сложным смысловым переключкам слов друг с другом. Мимесис начинает приобретать совсем особый вид: идеи формируются не в результате соединения слов и действительности, а в ходе пересечений слов (в их взаимном метафорическом преломлении). Смысл создается внутри самого произведения, а не его соотношением с реальностью; его творят слова, замкнутые в пределах текста, высвобождая потенции собственных семантических полей. Этому способствует крайне искусное обращение автора с используемыми им словами: «Яворский <...> любит игру слов (часто латинскую), созвучия („негниющее нетленной чистоты дерево“, „мысленная маслина“), рифмы <...> даже вставляет в проповедь двухстрочные — главным образом — стихи. Строение его фраз базируется на параллелизме и антитезах»⁸⁸. Вариации материальной оболочки слов — звукового состава, грамматических форм, синтаксических связей — подготавливают возможность и для неожиданных поворотов их смыслового содержания, углубляя тем самым семантическое поле текста.

В подобном стиле слово важно и ценно само по себе, вне своих референциальных функций; недаром весьма и весьма нередко произведение целиком определено положенной в его основу метафорой; это касается логики развертывания текста на уровне как речевой, так и семантической композиции. Д. Чижевский в качестве примера такой композиционной организации называет одну из проповедей, посвященных св. Николаю: «Проповедь про св. Николая построена на сравнении его с алтарем церковным. Яворский рассматривает алтари, упоминаемые в Писании; материал, из которого сделаны эти алтари, имеет символичное значение: золото символизирует любовь, медь — „громогласность“, „негниющее

⁸⁸ Чижевський Дм. Історія української літератури. С. 286.

дерево“ — чистоту, камень — мужественность и терпение, земля — „смирение“. Все символы прилагаются к житию св. Николая»⁸⁹. И такие случаи в наследии Стефана совсем не единичны; оставаясь в сфере проповедей, можно, в частности, указать на два почти одноименных панегирика: «Колесница торжественная, от Иезекииля Пророка виденная, на всерадостный вход в царствующих град Москву великому Государю, Царю Петру Алексеевичу, Самодержцу Всероссийскому, по многих преславных победах и по пленении Слюшенбурга торжественно возвращающемся, на новый 1703 год художеством проповедническим уготованная» и «Колесница четырехколесная Иезекиилем Пророком виденная, на триумфальное вшествие в царствующий град Москву Благочестивейшему Государю нашему царю Петру Алексеевичу, Самодержцу Всероссийскому, по преславные над Шведами победах, на новый 1704 год проповеданная». Стоит обратить внимание на название первого из них: торжественное слово, созданное «художеством проповедническим», приравнивается к увиденному Иезекиилем откровению Божественной славы. Эта метафора с самого начала обыгрывается: резко снижая стилистический пафос и используя понятия бытовой жизни (что вообще свойственно красноречию Петровской эпохи), Стефан говорит о своем намерении «выкатить» триумфальную колесницу «во сретение победоносному воинству российскому»: «<...> обещал я вам, — напоминает он слушателям, — составить моим проповедническим скудоумным художеством и самую колесницу на вход триумфальной тривеченному⁹⁰ торжественнику и победоносной кавалерии Российской. Ныне убо обет мой исполняю, и хошу Божией помощью не с колесничного ряду, но с Библии, от книг Иезекииля пророка выкатити вам сию колесницу»⁹¹. И в панегирике 1703 года подобная тропологическая игра смыслами пронизывает весь текст; она одинаково важна для обоих произведений. В первом мысль проповедника отгалкивается от «четырёхликих Херувимов, сию колесницу

⁸⁹ Там же. С. 286.

⁹⁰ «Тривенчаный» — имеется в виду тройной титул Петра: «Великия, и Малыя, и Белья России Самодержец», вынесенный в полное заглавие.

⁹¹ *Стефан Яворский*. Проповеди. Ч. 3. М., 1804. С. 104.

движущих, лице единому орлея, другому львово, третьему тельчье, четвертому человеческо»⁹², во втором — от четырех колес Иезекииловой колесницы. Происходит постоянная и последовательная замена одних понятий другими, при помощи метафорических трансформаций обнаруживающих свою параллельность по отношению к первым. Например, в панегирике 1704 года четыре колеса колесницы оборачиваются четырьмя чинами царства («князи и вельможи», военные люди, духовенство и «люди простонародные», куда Стефан относит «граждан, купцов, художников, ремесленников и крестьян, земледельцов»). Это уподобление сменяется другим: четыре херувима, влекущие колесницу, «отцы святые толкуют и глаголят» как «царей благочестивых, но четырехличных». Причем тут же обнаруживается, что эти четыре лика «обретаются» «во едином лице Христовом»⁹³. Такое скольжение от одной семантической подмены к другой лишает текст плоской однозначности; смысл приобретает динамическую многосторонность, каждое сопоставление вносит что-то новое, добавляя в содержательный поток свои оттенки и отчасти перенаправляя его.

Не только в ораторских жанрах Стефан делает метафору основой текста, фокусом создаваемого им целого. То же можно обнаружить и в сочинениях совершенно другого типа, например, в «Руке риторической». Этот небольшой трактат «поражает краткостью и ясностью рассуждений, стремлением к точной классификации терминов и выразительной лапидарности приемов»⁹⁴. Но и в нем семантической основой всего процесса текстопорождения оказывается метафора: риторика есть рука, «пособляющая» человеку на его жизненном пути. Среди других казней человеку, вызванных грехами прародителей (т. е. Адама и Евы), не последнее место занимает слабая память — «нетверда и удобопадна». Для облегчения вызываемых этим неприятностей риторика и необходима. Она действительно как рука, и каждая ее часть подобна пальцу: «В риторической руке вси

⁹² Там же.

⁹³ Там же.

⁹⁴ *Аннушкин В. И.* Русская риторика: Исторический аспект. М., 2003. С. 116.

персты имеют нечто особое: перст великой может силою, указательный указывает ведение и путь ко звездам; средний златому научает средству; перстневый перстнем обручает премудрость; мизинец или ушесник, ушеса отирает и отверзает ко слышанию»⁹⁵. В соответствии с этим названы и части книги: «Первый перст руки риторическая», «Второй перст руки риторическая. Расположение» и т. д.

6

Словесную фактуру сочинений Стефана Яворского справедливо определить как сложную метафорическую ткань. Эта тотальная метафоричность естественно оборачивается некоей аллегоричностью — иначе ведь и быть не может: в аллегории можно (и должно) видеть как раз метафору (или некую их совокупность), только широко распространившуюся. Именно так характеризовал ее М. В. Ломоносов в § 190 4-й главы («О тропах предложений») второй части («О украшении») своего «Краткого руководства к красноречию...» (1748): «Аллегория есть перенесение предложений от собственного знаменования к другому стечением многих метафор между собою сродных и некоторую взаимную принадлежность имеющих»⁹⁶. Особенностью стиля Стефана является, пожалуй, то, что «стекаемые» друг к другу метафоры у него нередко весьма разноплановы и (что, возможно, особенно значимо) направляют смыслообразование нередко в разные стороны. Благодаря этому аллегорический смысл (как уже отмечалось) приобретает подвижность и глубину, движется в сторону эмблемы, а то и символа. Простая замена одного словесного комплекса другим, в смысловом отношении несоизмеримо более эквивалентным, переходит в иносказание более сложного типа. Показательным примером в этом отношении может служить эпитафия Варлааму Ясинскому, созданная Стефаном, очевидно, вскоре после

⁹⁵ Там же. С. 349.

⁹⁶ Ломоносов М. В. Сочинения: В 8 т. Т. 3. СПб., 1895. С. 232.

смерти своего бывшего покровителя, последовавшей в 1707 году. Она имеет латинское название — «Emblemmata et symbola quaedam de monumento P. M. illustrissimi et reverendissimi Patris Barlaami Jasinsky D. G. Archiepiscopi Kiiov., Halic. etc. ab illustr. et reverendissimo D. G. Metropolita Rezanensi et Muromensi Stephano Jaworski elaborata» («Эмблемы и Символы, в память преосвященного сиятельнейшего и преподобнейшего отца Варлаама Ясинского, м<илостью> Б<ожией> архиепископа Киевского, Галицкого и прочая, сиятельнейшим и преподобнейшим м<илостью> Б<ожией> митрополитом Рязанским и Муромским Стефаном Яворским сочиненные») — и наследует традиции панегирических (в том числе и траурно-панегирических) эмблематико-геральдических поэтических текстов, широко распространенных в славянских барочных литературах, в частности в литературе украинской⁹⁷. «Возможно, — отмечал А. М. Панченко, — она была сочинена для памятника, который предполагали устроить на месте погребения Варлаама Ясинского в Киево-Печерской монастыре. Эпитафия считалась образцовой: уже в 1714 году она попала в сборник студенческих упражнений Киевской духовной академии, а впоследствии была включена в латинскую „Поэтику“ Георгия Конисского (1746)»⁹⁸. Это — действительно блестящий эмблематический текст, и не удивительно, что он попал в поле зрения таких острых ценителей славянского барокко, как И. П. Еремин (атрибутировавший его Стефану; ранее он приписывался Феофану Прокоповичу), А. А. Морозов и Д. Чижевский⁹⁹.

«Эмблемы и символы» состоят из 19 строф по 6 тринадцатисложных стихов в каждой, рифмы парные, графически все нечетные стихи выглядят

⁹⁷ См.: *Kroll W.* Heraldische Dichtung bei den Slaven: Mit einer Bibliographie zur Rezeption der Heraldik und Emblematis bei den Slaven. Wiesbaden, 1986; *Чижевський Д.* Український літературний барок: Нариси. Харків, 2003. С. 326–403; специально о траурных панегириках работы М. Эрдманна: *Erdmann M.* Heraldische Funeralpanegyrik des ukrainischen Baroch: Am beispiel des Stolp Snot Syl'vestra Kossova. München, 1999; *Эрдманн М.* Украинская геральдическая панегирическая поэзия XVII в. // Материалы XXVIII Межвузовской научно-методической конференции преподавателей и аспирантов / Филол. ф-т СПбГУ. Вып. 23: Секция украинистики. СПб., 2003. С. 57–73.

⁹⁸ *Панченко А. М.* Примечания // Русская силлабическая поэзия XVII–XVIII вв. Л., 1970. С. 386–387.

⁹⁹ *Еремин И. П.* К вопросу о стихотворениях Феофана Прокоповича // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 16. М.; Л., 1960; *Чижевський Д.* Український літературний барок. С. 356–363; *Морозов А. А.* Эмблематика барокко в литературе и искусстве Петровского времени. С. 187–188.

как более длинные, что создает зрительную иллюзию стиховой вариативности. В панегирике две части: «Emblemma» (8 строф) и «Symbolum» (11 строф). О характере эмблематического смыслообразования позволяет судить уже первая строфа:

Сень и примрак обнося мертвенного тела,
не многих ясно зрети тройчаго светила,
Но аки во зеркале далече без меры
видех творца моего зеницею веры.
Но се уже сокруши смерть зеркало сие,
чаю убо видети Бога явственнее¹⁰⁰.

Отсутствие изобразительного ряда (кстати, достаточно частое при вхождении эмблемы в поэтический текст) не препятствует идентификации создаваемой словесным описанием картины с темой зеркала, распространенной в эмблематических сборниках того времени. В них эмблема функционировала в полном своем виде, включающем девиз/надпись (*inscriptio, motto*), изображение (*pictura, icon, imago*) и подпись (*subscriptio*). Шестистишие Стефана вполне можно представить в качестве последнего структурного элемента — как одно из разъяснений эмблематического образа¹⁰¹: человек в земном своем бытии (нося «сень и примрак <...> мертвенного (т. е. смертного. — П. Б.) тела») видит Бога («тройчаго светила») лишь отчасти, смутно и неясно («не могох ясно зрети»), в далеком, искажающем его образ зеркале. Причем Творец видится не въяве, но лишь «зеницею веры». Смерть же приближает человека к Богу — «чаю убо видети Бога явственнее». Варьируя привычные для европейской книжности топосы (общие места) и эмблемы, Стефан в последующих строфах и развивает далее намеченные здесь смыслы. В результате первая часть стихотворения

¹⁰⁰ Русская силлабическая поэзия XVI–XVIII вв. С. 257.

¹⁰¹ Нередко полагают, что смысл эмблемы, по существу, сводится к разъяснительной подписи под изображением. Это не так: семантическое поле эмблемы создается сложным и напряженным взаимодействием всех ее структурных элементов, которые взаимодополняют друг друга, причем ни один не может претендовать на полное доминирование.

приобретает подчеркнуто мистический характер: «эта жизнь есть лишь странствие, мы в ней пребываем в гостях или в гостиницах (= «странница»). Смерть есть поворот до небесной отчизны»¹⁰². Особенно выразительна спиритуалистическая расшифровка предполагаемого эмблематического изображения в 5-й строфе; тот факт, что в ней говорится о гербе Ясинского, в существенной мере нейтрализует отсутствие картинки: автор предполагает, что герб его читателю знаком, он как бы стоит перед глазами:

Луну, рода моего знамение красно,
умирай, на себе изобразих ясно:
Идеже бо землю покровен бываю,
тамо, яко же луну, свет мой помрачаю.
Но горе свет тройчнаго солнца безконечный
видяци, сам на себе прийму зрак солнечный¹⁰³.

Герб (на гербе Варлаама Ясинского «был изображен полумесяц и стрела с двумя звездочками»¹⁰⁴) приравнивается к его обладателю, посмертная судьба человека, ожидающее его преобразование при переходе в Царство Небесное передается посредством обыгрывания геральдических элементов: на земле сияние Варлаама напоминает луну, после же смерти он излучает солнечный блеск. «Простой дворянский герб осмысляется как символ восхождения от земной жизни, помрачающей даже отраженный лунный свет, к вечному свету солнца»¹⁰⁵. В таких поэтических ходах действие барочного принципа отражения проявляется с особой наглядностью

При этом стилистическим средством создания эмблематической содержательности является — как демонстрируют «Эмблемы и символы» — прежде всего метафора; в конечном счете, именно метафорические трансформации семантического значения слов, благодаря которым выстраиваются длинные цепочки лексических замещений, позволяют

¹⁰² Чижевський Д. Український літературний барок. С. 358.

¹⁰³ Русская силлабическая поэзия XVII–XVIII вв. С. 258.

¹⁰⁴ Морозов А. А. Эмблематика барокко в литературе и искусстве Петровского времени. С. 188.

¹⁰⁵ Там же.

представить эмблему в словесном воплощении. Во второй же части панегирика («Symbolum») роль метафор еще очевиднее: строфы нередко представляют собою прямое сопоставление явлений двух содержательных рядов, которые тем самым приравниваются друг к другу и становятся в позицию взаимного замещения. Иногда подобный ход принимает вид сравнений, например в 8-й строфе:

Молчит золото под млатом, разнствуя от меди,
подобне и Варлаам поношаше беды¹⁰⁶.

Однако и здесь противопоставление «золота» и «меди», направленное на характеристику поведения Варлаама, крайне осложняет процесс смыслообразования, придавая ему, несмотря на внешнее выражение в форме сравнения, метафорический характер. В большинстве же случаев метафора являет себя совершенно открыто, что проявляется в опущении сопоставительных союзов:

Стрела, яже бо острый магнит сокрывает,
ко звезде полунощной себе обращает.
Варлаам же бяше всем во сладость едину,
ко Богу ум и сердце возводящии, выну,

или:

Светлост свечи проходя сквозе сосуд склянний,
множится и болшия осязает страны.
Варлаам свет смерти ума чистотою
прием и зело того умножи собою¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Русская силлабическая поэзия XVII–XVIII вв. С. 261.

¹⁰⁷ Там же.

Литературные произведения Стефана Яворского — будь то богословский трактат, проповедь или стихотворение — отмечены причудливой игрой слов, в конечном счете, высвобождающей их семантические возможности. Сравнения, утрачивая структурную четкость, переходят в метафоры, пересекающиеся ряды которых ведут к эмблемам. В результате создаются иносказательные смыслы, отражающие друг друга, причем направлены они на постижение высших, Божественных смыслов. Как и большинство украинских барочных полигистеров, как и его друг Димитрий Ростовский, Стефан Яворский как литератор обращен, прежде всего, и преимущественно к Богу. Конечно, он откликался на происходящее вокруг него, случалось ему писать и прямо на злобу дня. Но за сиюминутным всегда ощущал он вечное, за политическими поступками людей — промысел Божий. Как и другие его культурные сверстники и единомышленники, ученые занятия вообще и литературный труд в частности Стефан воспринимал как религиозное служение: «Человек, получивший образование, должен надеть клобук»¹⁰⁸. Именно это и побудило его принять монашество, о чем прямо говорится в панегирической биографии митрополита Рязанского, принадлежащей Феофилакту Лопатинскому и опубликованной в виде введения к «Камню веры» при первом его издании¹⁰⁹: «Симеон бо, аще и юн бе и на всякое дело миру угоден, ведяше, яко видимая временна, невидимая же вечна суть, помняше и каковым намерением вдаде себе учению, сиречь, на славу Божию и на пользу Святыя Церкви, требующия людей ученых, презре временная, возжелаше вечных»¹¹⁰. Подобная позиция не могла не поставить Стефана Яворского в своего рода оппозицию к общественному движению начала XVIII столетия, она должна была привести к столкновению с царем; и привела — к тому же довольно скоро, и к весьма решительному.

Одна из причин заинтересованности Петра в ученом украинском духовенстве заключалась в отсутствии у последнего сколько-нибудь прочных

¹⁰⁸ Панченко А. М. Русская стихотворная культура XVII века. С. 157.

¹⁰⁹ Данный факт был прокомментирован А. М. Панченко. См.: Там же. С. 156–158.

¹¹⁰ Стефан Яворский. Сказание об Антихристе; Догмат о святых иконах. М., 1999. С. 199.

корней в московской среде. Западнорусские монахи ощущали себя чужеродными в великорусском окружении — и имели на то реальные основания. Это ставило их в непосредственную зависимость от светской власти (другой опоры они просто не имели), а потому делало их более послушными и управляемыми: не только культурные основания, как видим, двигали царем-реформатором¹¹¹. На деле все оказалось, однако, гораздо сложнее и непредсказуемее.

Вначале Стефан был действительно принят в Москве недоверчиво, даже и с некоторой опаской. Не только общая настороженность по отношению к украинскому епископату, который подозревался как в богословских католических симпатиях, так и в тяготении к Константинопольской патриаршей кафедре¹¹², сыграла здесь свою роль. Новопоставленный митрополит многими чертами своей культурной физиономии казался несколько странным. Особенно настораживала его принадлежность к панегирической культуре, которая вошла в его плоть и кровь и которая в московских условиях начала 1700-х годов не могла не встать в подчиненное отношение к царскому двору. Блестящие торжественные слова Стефана (известное представление о них дают названные выше «Колесницы...»), казалось бы, подтверждали мнения о нем как о Петровой креатуре. Но подобное единодушие царя с «Экзархом, Местоблюстителем и Администратором патриаршего стола» (так с 16 декабря 1700 года официально именовалась должность Стефана) было сравнительно недолгим: со второй половины 1700-х годов сопротивление первого иерарха Русской православной церкви осуществляемым реформам и утверждаемому стилю жизни непрерывно нарастает¹¹³. В. М. Живов в качестве свидетельств первых резких столкновений Стефана с царем

¹¹¹ См. об этом: *Карташев А. В.* Очерки по истории русской церкви. Т. 2. М., 1991. С. 330–333.

¹¹² Стоит вспомнить, что Западная Русь (т. е. украинские и белорусские епархии) долгое время находились в каноническом подчинении Константинопольскому патриарху.

¹¹³ О позиции Стефана см.: *Живов В. М.* Из церковной истории времен Петра Великого. С. 119–130 (раздел имеет красноречивое заглавие — «Стефан Яворский в борьбе за независимость церкви»). См. также: *Паламарчук П. Г.* Прямой наследник Патриархов // Стефан Яворский. Сказание об Антихристе; Догмат о Святых иконах. С. 5–28. Впрочем, эта работа отличается предельным оценочным субъективизмом.

указывает ряд его слов — например, на проповеди 1708 года на дни св. Иоанна Златоуста (13 ноября) и св. Петра Московского (21 декабря). Необходимо также назвать и знаменитое его слово «О соблюдении заповедей Божиих» (на день св. Алексея, человека Божия, 17 марта 1712 года), о котором уже шла речь. Не только в нем — из ряда вон выходящем по резкости обличительного тона и по сочувственности наследнику (напомню, что царевич Алексей был крещен во имя св. Алексея, человека Божия), — но и в предыдущих своих выступлениях Стефан предстает как критик нравов двора и самого Петра¹¹⁴.

Что же двигало Стефаном в его поступках такого рода? каковы были его позиции? за что и в каких пределах вел он наступление на почти что всемогущего и малотерпеливого государя?¹¹⁵ Ведь по характеру своему Стефан не был, скорее всего, человеком твердым и бескомпромиссным — напротив, компромиссов в его жизни было немало; безоглядной готовности к борьбе он тоже как-то не обнаруживал, о чем свидетельствует его неизменное подчинение решениям светской власти. И по типу своего социального и политического сознания митрополит к жесткому сопротивлению был не готов: украинское духовенство было приучено к известному сервиллизму; долгое время находясь в зависимости от магнатов¹¹⁶, оно привыкло ощущать в светской власти чуть ли не единственную себе опору, к союзу, а не к конфликту с ней оно стремилось. Не было у Стефана и какой-либо четкой политической программы, альтернативной по отношению к Петру. Но тем не менее, выслушивая от царя упреки — нередко весьма оскорбительные — и принимая его распоряжения, Стефан не сливался с атмосферой, образовавшейся вокруг Петра, и внутренней своей

¹¹⁴ См.: *Живов В. М.* Из церковной истории времен Петра Великого. С. 125–128.

¹¹⁵ Сколько-нибудь исчерпывающие ответы на эти вопросы дать, естественно, вряд ли удастся, однако и самые приблизительные размышления над ними приоткроют важную страницу истории Петровского времени, касающуюся и церковной политики, и личной религиозности царя, и культуры. Последнее является для нас особо значимым.

¹¹⁶ В XVI столетии в Западной Руси именно магнаты выступали хранителями национальных начал, которые в первую очередь были связаны с религиозной жизнью; в XVII веке их роль взяло на себя казачество с гетманами во главе. См.: *Дорошенко Д.* Нарис історії України: В 2 т. Київ, 1991. Т. 1. С. 113–213; Т. 2. С. 113–135; *Яковенко Н.* Нарис історії сесердньовічної та ранньомодерної України. Київ, 2006. С. 195–462.

независимости не потерял. За этим стояло то же, что определяло и литературное творчество Стефана Яворского, — отчетливо религиозный склад его сознания. Совершенно в той же степени, в какой он, о чем бы конкретно ни писал, неизменно имел в виду высшие — метафизические, божественные по своей природе — ценности бытия, стремился он и в своей частной жизни, в отношениях с царем оставаться тем, кем он был по сути и преимуществу — монахом, более того — архиереем. Стефана действительно можно назвать «прямым наследником патриархов»¹¹⁷ — в том отношении, что он постоянно руководствовался в своих поступках пониманием того, как должно вести себя предстоятелю Церкви перед лицом Кесаря (а Стефан, несмотря на всю двусмысленность своего иерархического положения¹¹⁸, очевидно, себя именно предстоятелем Церкви и ощущал). Поэтому-то, в первую очередь, Стефан и выступал против царя — этого требовал его пастырский долг: пастырь должен радеть о невинно гонимых, обличать неправду и разврат, призывать к соблюдению заповедей Божьих. Яворский тяготился святительскими обязанностями, неоднократно он просил царя отпустить его с епископской кафедры; но пока он оставался митрополитом, свое дело делал он неукоснительно, ориентируясь на такие возвышенные для православного монаха примеры, как св. Иоанн Златоуст или св. Филипп, митрополит Московский. И надо сказать, что царь внутренние побуждения своего оппонента понимал и, очевидно, относился к ним не без оттенка уважения: во всяком случае, в отличие от только что упомянутых Иоанна Златоуста и митрополита Филиппа, мученического венца Стефан избежал; более того, давление на него было, по Петровским временам, очень мягким. Однако как Петр, так и Стефан прекрасно осознавали тот факт, что в истории они идут разными путями. Царю было не по дороге со Стефаном и с другими украинскими интеллектуалами его толка.

¹¹⁷ Так определил его П. Г. Паламарчук в заглавии своей статьи, уже упоминавшейся выше.

¹¹⁸ Титул Стефана — «Экзарх, Блюститель и Администратор патриаршего стола» — был необычен своей формулировкой, которая указывала на его подчиненность царской власти (см.: *Карташев А. В.* Очерки по истории русской церкви. Т. 2. С. 329–330). В. М. Живов вообще сомневается в правомочности определения Стефана как местоблюстителя патриаршего престола (см.: *Живов В. М.* Из церковной истории времен Петра Великого. С. 122–123).

Еще раз о словосочетании «Максимовская грамматика» у В. К. Тредиаковского

Литературная полемика 30-х годов XVII века о новых «правилах русского стихотворства» привлекает внимание филологов в России и за рубежом уже более двухсот лет; разным аспектам ее эксплицитных и имплицитных проявлений в литературной культуре XVIII века посвящена обширная литература¹¹⁹. Для исследователей истории русского языка XVIII века, тем не менее, всегда интересна языковая составляющая подобной полемики, в том числе — особая роль отдельного слова или словосочетания в понимании содержания исторического документа. Добавим, что для историков литературного языка всегда релевантен каждый факт принятия или отторжения носителями языка филологической традиции.

Показательным в этом плане является, например, обращение В. К. Тредиаковского и М. В. Ломоносова к грамматикам XVII в. Первым это делает В. К. Тредиаковский в «Новом и кратком способе к сложению российских стихов»: «Автор славенской грамматики, которая *обще называется большая и Максимовская*, желая наше сложение стихов подобным учинить греческому и латинскому, так свою просодию

¹¹⁹Алексеева Н. Ю. Русская ода: Развитие одической формы в XVII–VIII веках. СПб., 2005; Алексеева Н. Ю. Литературная полемика середины XVIII века о переводе стихов // XVIII век. Выпуск 24. СПб., 2006. С. 15–34; Берков П. Н. Ломоносов и литературная полемика его времени: 1750–1765. М., 1936; Бонди С. М. Тредиаковский, Ломоносов, Сумароков // Тредиаковский. Стихотворения. Л., 1935. С. 5–113; Гаспаров М. Л. Очерк истории русского стиха: метрика, ритмика, рифма, строфика. М., 1984; Гуковский Г. А. Русская литература XVIII века. М., 1998. С. 62–66; 83–85; Даныш Е. Я. Из неизданных материалов о Ломоносове // XVIII век. Выпуск 2. М.; Л., 1940. С. 249–275. Литературное творчество М. В. Ломоносова: Исследования и материалы. М.; Л., 1962; Модзалевский Л. Б. Литературная полемика Ломоносова и Тредиаковского в «Ежемесячных сочинениях» 1755 г. // XVIII век. Выпуск 4. М.; Л., 1959. С. 45–65; Пумпянский Л. В. Очерки по литературе первой половины XVIII века // XVIII век. Выпуск 1. М.; Л., 1935. С. 83–132; Серман И. З. Поэтический стиль Ломоносова. М.; Л., 1966; Серман И. З. Поэзия Ломоносова в 1740-е годы // XVIII век. Выпуск 5. М.; Л., 1962. С. 33–69; Serman I. Z. Mikhail Lomonosov: Life and Poetry. Jerusalem, 1988; Успенский Б. А. Вокруг Тредиаковского. М., 2008; Хворостьянова Е. В. Реформа русского стиха: теория и практика. Позиция Тредиаковского // В. К. Тредиаковский: к 300-летию со дня рождения. СПб., 2004. С. 80–101 и др.

количественную смешно написал, что, сколько раз за оную ни примешься, никогда не можешь удержаться, чтоб не быть, смотря на оную, смеющимся Демокритом непрестанно (выделено мной — С. В.)»¹²⁰. Наиболее распространенным мнением является, что в этой цитате В. К. Третьяковский подразумевает сочинение выдающегося филолога и просветителя XVII века, архиепископа полоцкого Мелетия Смотрицкого «Грамматики славенския правильное синтаagma» и, более конкретно, последний раздел этой грамматики «О просодии стихотворной» (в издании 1619 года: л. 238 об. – 251)¹²¹. Подобную версию находим, например, в подготовленных Я. М. Строчковым «Примечаниях» к «Избранным произведениям» В. К. Третьяковского: «*Максимовская* — грамматика Мелетия Смотрицкого. В издании грамматики 1648 г. имя автора не упоминается, но в предисловии многократно повторяется имя Максима Грека, что и дало повод назвать грамматику Максимовской»¹²². Таким образом, необычное название *Максимовская грамматика* объясняется тем, что в предисловии к Грамматике неоднократно упоминается имя выдающегося деятеля русского Просвещения, богослова, философа, переводчика, филолога и, заметим, боголюбивого инока Максима Грека (в миру — Михаил Триволис, Μιχαήλ Τριβώλης). Данная версия восходит к заметке М. П. Штокмара «Несколько слов о максимовской просодии», включенной в его книгу «Библиография работ по стихосложению»¹²³, где кратко и точно приводятся доказательства указанной выше версии.

Действительно, в Москве в 1648 году «Грамматика» М. Смотрицкого была переиздана со значительными дополнениями. Эти дополнения — весьма пространные, написанные неизвестным автором от имени Максима Грека «Предисловие» и «Заключение»; последнее по форме представляет диалог, беседу между Максимом Греком и «неким вопрсившим». Экземпляр

¹²⁰ Третьяковский В. К. Новый и краткий способ к сложению российских стихов с определениями до сего надлежащих званий // Третьяковский В. К. Избранные произведения. М.; Л., 1963. С. 366.

¹²¹ Грамматики Лаврентия Зизания и Мелетия Смотрицкого. М., 2000. С. 254.

¹²² Третьяковский В. К. Избранные произведения. М.; Л., 1963. С. 530.

¹²³ Штокмар М. П. Несколько слов о максимовской просодии // Штокмар М. П. Библиография работ по стихосложению. М., 1933. С. 177–181.

этой редкой книги хранится в отделе «Редкая книга» Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге под шифром III 6 / 11^Г, инв. номер 1061 (титульный лист отсутствует), а подробный анализ этого издания предлагается в статье акад. И. В. Ягича «Рассуждения южно-славянской и русской старины о церковно-славянском языке»¹²⁴. По содержанию предисловие представляет собой творческую компиляцию, или, точнее, тематически организованные экстракты из различных сочинений Максима Грека. Цель «Предисловия» — во-первых, защитить имя М. Грека от «клеветующих» его и осудить «хулящих учение», во-вторых, указать на ошибки (поскольку «еллинский» язык труден и характеризуется «многозначением глаголаней»), появившиеся в богослужебных книгах при их переводе, чем, в свою очередь, обосновывается необходимость исправления существующих священных книг. Авторитет и Максима Грека, и М. Смотрицкого в те годы был велик. Поэтому общий идеологический замысел публикации грамматики М. Смотрицкого с таким предисловием в 1648 году становится вполне понятным: до начала литургической реформы и великой «книжной справы» оставалось всего 5 лет.

Возникает вопрос, как мог такой образованный и эрудированный человек, каким был В. К. Тредиаковский («Сей муж был великого разума, многого учения, обширного знания и беспримерного трудолюбия; весьма знающ в латинском, греческом, французском, итальянском и в своем природном языке», — писал о нем Н. И. Новиков¹²⁵), не знать (или забыть?) имя подлинного автора классического филологического труда, тем более что «Грамматика» Смотрицкого была одним из важных учебных пособий в Славено-греко-русской академии, где Тредиаковский учился. Первым и самым простым объяснением, как представляется, может служить то, что В. К. Тредиаковский случайно вспомнил имя М. Смотрицкого до принятия им монашества (в миру — Максим Герасимович Смотрицкий), отсюда и

¹²⁴ Ягич И. В. Рассуждения южно-славянской и русской старины о церковно-славянском языке // Исследования по русскому языку. Издание отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. 1. С. 288–1023.

¹²⁵ Новиков Н. И. Опыт исторического словаря о русских писателях. СПб., 1772. С. 218.

максимовская грамматика. Оценим это предположение как маловероятное, так как грамматика вышла под именем Мелетия Смотрицкого, и, самое главное, во время учебы в Москве Третьяковский безусловно не раз держал в руках переиздание 1721 года, сделанное Ф. П. Поликарповым.

Другое предположение состоит в том, что *максимовская грамматика* — это форма иносказания, особый троп, разновидность антономазии. Третьяковский, возможно, не нашел в себе достаточно решимости (вспомним здесь имевшие место обвинения в его адрес в безбожии и ереси, опасные связи с янсенистами¹²⁶, неприятные объяснения с Тайной канцелярией по поводу «Песни к торжественному празднованию коронации ее Величества государыни Императрицы Анны Иоанновны») прямо критиковать издание такого высокого культурно-идеологического статуса, какой была «Грамматика» Смотрицкого, и заменил это название на более нейтральное или, может быть, казавшееся ему более корректным — *максимовская грамматика*.

Реконструировать семантику прилагательного *максимовский* в составе словосочетания *максимовская грамматика* следует исходя из формально-структурных особенностей идиолекта Третьяковского, а точнее — исходя из формы и словообразовательной модели (формально-семантической схемы) прилагательного *максимовский*. Если бы грамматика, которую упоминает Третьяковский, была как-то связана с именем Максима Грека, то, в соответствии с высокопродуктивной в русском языке первой половины XVIII века словообразовательной моделью ‘созданный кем-л., представляющий собой результат деятельности кого-л.’, можно было бы ожидать появления сочетания притяжательного прилагательного (прилагательное, мотивированное собственным именем мужского рода с суффиксом -ов-) с существительным, т. е. *максимова* грамматика. Примеров подобных словосочетаний, образованных по этой модели, в текстах

¹²⁶ См. также Успенский Б. А., Шишкин А. Б. Третьяковский и янсенисты // Успенский Б. А. Вокруг Третьяковского. М., 2008. С. 319–456.

В. К. Тредиаковского разных жанров множество (учитываем только прилагательные, образованные от собственных имен), например, *боалодепреова наука, флаккова эпистола, цицеронова книга, Поповы стихи* и мн. др. Такая же модель типична и в сочинениях М. В. Ломоносова, например, *Доппельмейерова небесная карта* (АПСС¹²⁷ IV, 12), *Коперникова система* (АПСС IV, 371), *Мушенброкова машина* (АПСС III, 113), *Шартова труба* (АПСС IV, 430) и под.

Итак, в том случае, если бы Тредиаковский имел в виду издание грамматики Мелетия Смотрицкого 1648 года, то, в соответствии с действующими в пределах его идиолекта словообразовательными моделями, следовало бы ожидать наименования ее *максимовой грамматикой*, а не *максимовской*.

Но этого, как известно, не произошло. Укажем здесь на одно любопытное, но, возможно, далеко не случайное совпадение. В 1723 году вышла в свет «Грамматика славенская въ кратцѣ собранная в Грекославенской школѣ яже въ Великом Новѣ градѣ при домѣ Архіерейскомъ» (СПб., 1723), шифр отдела редкой книги Публичной библиотеки в Санкт-Петербурге VII. 7.5.4. Автором этой грамматики был весьма образованный человек, филолог и педагог первой половины XVIII в., ученик Иоанникия и Софрония Лихудов новгородский иподьякон Федор Максимов¹²⁸, она была сокращенным вариантом грамматики М. Смотрицкого. Представляется возможным высказать предположение о том, что этимология словосочетания *максимовская грамматика* связана с Федором Максимовым, а не с Максимом Греком (*максимовская грамматика* — это *грамматика Максимова*), так как Федор Максимов в предисловии, аннотируя основные разделы, которые «любомудрый читатель» найдет в его книге, пишет буквально следующее: «таже

¹²⁷ Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений. Т. I–X. М.; Л., 1950–1959.

¹²⁸ Григорьева И., Салоников Н. Новгородская школа Лихудов и ее учебная деятельность // Межрегиональная научная конференция «Бренное и вечное» 14–16 октября 1999 года: Тезисы докладов и выступлений. Вып. 2. Ч. 2. Великий Новгород, 1999. С. 7–8.

стіхотворнаа просодіа, славіномъ ꙗко не нўжна и едвѣ оупотреблѣема, оста́виса¹²⁹ (подчеркнутое нами слово — форма аориста глагола *оставится* 'подвергаться запрещению, отклоняться, не приниматься'¹³⁰, т. е. учение о метрической системе Смотрицкого в этом учебном пособии (а это было именно учебное пособие, предназначенное для учеников Новгородской школы) отклоняется автором как не находящее применения и не нужное в русской версификации.

Знаком ли был В. К. Тредьяковский с текстом грамматики Ф. Максимова? Мог ли он знать или слышать о, пожалуй, первом в истории русской письменной культуры отказе от освященных традицией правил славенского стихосложения? Прямых подтверждений этому найти пока не удалось. В начале 1723 года, как известно, он перебирается из Астрахани в Москву и поступает в Славено-греко-латинскую академию, а в начале 1726 года уже оказывается в Западной Европе¹³¹. Таким образом, можно предположить, что за три года у него была возможность познакомиться с книгой Ф. Максимова в Москве. Укажем на другое немаловажное событие, предшествовавшее написанию «Нового и краткого способа к сложению русских стихов». В «Истории России с древнейших времен» С. М. Соловьева, том 20, глава III «Продолжение царствования Анны Иоанновны» находим следующий текст: «Академия должна была отозваться на требование устройства русского языка, тем более что это требование шло сверху. Мы видели, что учреждена была особая конференция под именем Российского собрания, но кто же был главным деятелем здесь? Как видно, большим знатоком русского языка считался адъюнкт по кафедре физики Адодуров, но у этого Адодурова живет какой-то русский ученый, возвратившийся из-за

¹²⁹ Грамматика славенская въ кратцѣ собранная в Грекославенской школѣ яже въ Великом Новѣ градѣ при домѣ Архіерейскомъ. СПб., 1723. С. 6.

¹³⁰ Ср. в Словаре русского языка XI–XVII вв.: «Въ црство же его [Юстиниана] оставися всяка ересь» (Выпуск 13, С. 138); также см. **оставити** 'пройти мимо, оставить в стороне' в «Словаре старославянского языка» (Том 2. СПбГУ, 2006. С. 569).

¹³¹ См. Успенский Б. А. Загадки биографии Тредиаковского // Успенский Б. А. Вокруг Тредиаковского. М., 2008. С. 321–326.

границы; его зовут Василий Кириллович Тредиаковский»¹³². Действительно, Тредиаковский в сентябре 1730 года, после возвращения в Россию, некоторое время живет у В. Е. Адодурова. И вот в условиях этого, скажем, непосредственного творческого контакта, В. Е. Адодуров, окончивший Новгородскую греко-славенскую школу, в которой преподавал Федор Максимов¹³³, мог рассказать Тредиаковскому о новом издании «Славенской грамматики», содержащем такие новые факты сведения относительно славенской стихотворной просодии.

Сказанное позволяет правильно понять наречие *обще* в тексте Тредиаковского («*обще* называется <...> Максимовская»): *обще* — в пределах того узкого филологического круга, который действовал в Академии наук в начале 30-х годов и стал называться Российским собранием, т. е. среди первых российских филологов-нормализаторов. Вполне возможно, что *максимовская грамматика* — это всего лишь «неформальное», «бытовое» наименование грамматики Смотрицкого, характерное для группового просторечия членов Российского собрания.

Более того, Тредиаковский, как показывает Б. А. Успенский, был мастером всяческих культурно-языковых зашифровок и литературных иллюзий¹³⁴: поэтому можно сделать еще одно предположение. Тредиаковский тонко объединил, контаминировал, можно сказать, *зашифровал* в семантическом содержании словосочетания (а это, следовательно, криптолексема, представляющая собой знак «внутреннего», группового языка) *максимовская грамматика* символическое, понятное только «своим» указание на кодификацию версификационных установок М. Смотрицким и, одновременно, указание на отказ от этой системы Федора Максимова (это скрытая апелляция к авторитету как один из риторических

¹³² Соловьев С. М. Сочинения в 18-ти книгах. Книга X. История России с древнейших времен. Том 20. М., 1993. С. 512. См. также Берков П. Н. Ломоносов и литературная полемика его времени. М.; Л., 1936. С. 27.

¹³³ Григорьева И., Салонилов Н. Новгородская школа Лихудов и ее учебная деятельность // Межрегиональная научная конференция «Бренное и вечное» 14–16 октября 1999 года: Тезисы докладов и выступлений. Вып. 2. Ч. 2. Великий Новгород, 1999. С. 7–8.

¹³⁴ Успенский Б. А. К истории одной эпиграммы Тредиаковского // Успенский Б. А. Избранные труды. Том II. М., 1996. С. 343–410.

приемов убеждения или, точнее, отрицание мнения одного авторитета через построенную на омофонии апелляцию к другому авторитету), тем самым еще раз изящно, как это мог сделать только настоящий поэт, ритор и ученый-филолог, обозначив свое отношение к предшествующей филологической традиции¹³⁵.

¹³⁵ Позиция первых кодификаторов в это время и в той культурно-языковой ситуации «определяется заданным отрицательным отношением к церковно-славянскому языку и, соответственно, к церковно-славянской литературной традиции. Такова, в частности, позиция Тредиаковского» (*Живов В. М. Язык и культура в России XVIII века. М., 1996. С. 220*).

Концепция правильного языкового употребления у Тредиаковского и французские теории *bon usage* XVII–XVIII веков

Возможные связи между концепцией языковой нормы у Тредиаковского и теориями французских ученых XVII–XVIII вв. до сих пор недостаточно хорошо изучены.

Некоторые ученые полагают, что в 30-е годы XVIII в. и даже позже Тредиаковский как будто бы разделял взгляды на языковое употребление, восходящие к учению Вожла и Бюфье¹³⁶. При этом ссылаются на свидетельство самого Тредиаковского (но не в молодости, а в зрелом возрасте) в его «Разговоре <...> об орфографии <...>» 1748 года: «читальшь объ нихъ [«уставах истинного употребления»] вкратцъ у римлянина Горация, да у двухъ французовъ, а именно у Вожласа і у Іезуита Бюфіера»¹³⁷.

Напомним, что Вожла видел правильное употребление (*le bon usage*) в «манере говорить (речи) наиболее здравой части двора в соответствии с манерой письма наиболее здравой части современных писателей» — «*la façon de parler de la plus saine partie de la Cour, conformément à la façon d'écrire de la plus saine partie des Auteurs du temps*»¹³⁸. Иными словами, Вожла признавал правильным устное придворное употребление только в том случае, если оно уже имело себе соответствие и письменное закрепление в

¹³⁶ Сухомлинов М. И. История Российской Академии. Выпуск первый. СПб., типография Академии наук, 1874. С. 193–194; Успенский Б. А. Вокруг Тредиаковского. Труды по истории русского языка и русской культуры. Из истории русского литературного языка XVIII — начала XIX века. М., 2008. С. 118–119; 190.

¹³⁷ Тредиаковский В. К. Разговоръ между Чужестраннымъ человѣкомъ і Россійскимъ объ Орфографіи старинной і новой і о всемъ что принадлежитъ къ сей матеріи. Сочинень Васильемъ Тредиаковскмъ Профессоромъ елоквенціи. Въ Санктпетербургѣ при Императорской Академіи наукъ, 1748. С. 316.

¹³⁸ [Vaugelas C. Favre de]. Remarques sur la langue française utiles à ceux qui veulent bien parler et bien écrire. Paris, Veuve Jean Camusat et Pierre Le Petit, 1647. Preface.

языке лучших современных писателей. Бюфье, в отличие от Вожла, противопоставлявшего язык двора и язык города, толковал правильное употребление несколько шире и находил его в «манере говорить [«наибольшей части»] наиболее здравомыслящих людей двора и Парижа и наиболее авторитетных писателей» — «*la manière de parler [de «la plus nombreuse partie»] des personnes de la Cour et de Paris, qui ont le plus d'esprit, et des Ecrivains qui ont le plus de réputation*»¹³⁹.

В качестве иллюстрации зависимости Третьяковского от идей Вожла и Бюфье историки языка и литературы приводят хорошо известные две цитаты из самого Третьяковского.

1). Первая цитата — из речи, сказанной 14 марта 1735 г. Третьяковским по случаю открытия Российского собрания (в квадратных скобках мы приводим орфографические, лексические и иные варианты переиздания этой речи самим Третьяковским в 1752 году, некоторые из которых существенно меняют не только ее графический облик и звучание, но и содержание):

«Украсить оной [«нашь языкъ»; в издании 1752 г. вместо «оной» стоит «его»] въ нашь дворъ [1752: «Дворъ»] Ея Величества въ словъ наиучтивънѣйшій [1752: «учтивънѣйшій»], и богатствомъ наивеликолѣпнѣйшій [1752: «и великолѣпнѣйшій богатствомъ и сїяніемъ»]. Научать нашь искусно имъ говорить [в издании 1752 г. Третьяковский делает очень важное дополнение: «и писать»] благоразумнѣйшіе [1752: «благоразумнѣйшіи»] Ея Міністры, и премудрѣйшіе [1752: «премудрыи»] Священноначальники, изъ которыхъ многіе [«многіи»], вамъ и мнѣ извѣстные [1752: «извѣстныи»], у нашь таковы, что намъ за господствующее правило можно бы [1752: «можнобъ»] ихъ взять было въ Граматику [1752: «Грамматїку»], и за наикраснѣйшій [1752: «краснѣйшій»] примѣръ въ Реторику [1752: «Реторїку»]. Научить нашь и знатнѣйшее и искуснѣйшее дворянство [1752: вместо «дворянство» стоит «благородныхъ сословіе»]. Утвердить оной намъ и собственное о немъ разсужденіе, и воспрїятое отъ

¹³⁹ Buffier C. Grammaire françoise sur un plan nouveau. Pour en rendre les principes plus claires et la pratique plus aisée. Paris, Nicolas Le Clerc et al., 1709. P. 15, 22.

всехъ разумныхъ употребленіе [1752: «и воспріятое употребленіе отъ всехъ разумныхъ: <...>»]¹⁴⁰.

При переиздании этой речи в 1752 г. Тредиаковским сделано еще одно чрезвычайно важное добавление, устраняющее всякую возможность интерпретации его языковой программы в духе теории Вожла и его последователей:

«не можетъ общее, красное, и пишемое обыкновеніе не на разумъ быть основано, хотя коль не твердится употребленіе, безъ точныя Идеи объ употребеніи»¹⁴¹.

Как мы видим, социальная база нормализации языка определяется у Тредиаковского шире и точнее, чем у Вожла и Бюфье, но обычно считается, что с точки зрения языковой ситуации в России ориентация на язык двора выступает здесь скорее как пожелание, чем опора на реальный узус¹⁴². И это действительно так: язык придворных в России первой трети XVIII века еще мало чем отличался от русского «просторечия». Однако эта ориентация Тредиаковского может быть объяснена не только и не столько западными теориями, сколько еще живым примером языковой политики Петра I и его сподвижников — министров и священноначальников. В свете Петровских преобразований ориентация Тредиаковского на язык придворных и знатных дворян не выглядит странной и беспочвенной, заимствованной из западных теорий. Тем более что Тредиаковский излагает свою языковую программу, направленную в будущее и учитывающую накопленный уже в России опыт

¹⁴⁰ *Тредиаковский В. К.* Рѣчь, которую въ Санктпетербургской Императорской Академіи наукъ, къ членамъ Россійскаго Собранія, во время перваго оныхъ засѣданія, Марта 14 дня, 1735 года, говорилъ Васілій Тредиаковскій, Санктпетербургскія Императорскія Академіи наукъ Секретарь. Печатано при Императорской Академіи Наукъ. Въ Санктпетербургъ СХХХV. С. 13; *Куник А. А.* Сборникъ матеріаловъ для исторіи Императорской Академіи наукъ въ XVIII вѣкъ. Издалъ А. Куникъ. Часть 1–2. СПб., типография Академии наук, 1865. С. 14.

¹⁴¹ *Тредиаковский В. К.* Сочиненія и переводы какъ стѣхами такъ и прозою Василья Тредиаковскаго. Томъ второй. Въ Санктпетербургъ. При Императорской Академіи Наукъ 1752 года. С. 16.

¹⁴² *Martel A.* Michel Lomonosov et la langue littéraire russe. Paris, Imprimerie Nationale, 1933. P. 35; *Алексеев А. А.* Эволюция языковой теории и языковая практика Тредиаковского // *Литературный язык XVIII века. Проблемы стилистики.* Ленинград: Наука, 1982. С. 92; *Успенский Б. А.* Вокруг Тредиаковского. Труды по истории русского языка и русской культуры. Из истории русского литературного языка XVIII — начала XIX века. М., 2008. С. 122 и др.

языкового строительства. Близость Третьяковского к придворным кругам также вполне естественно способствовала ориентации его языковой программы на язык придворных. По справедливому замечанию П. А. Вяземского в «Старой записной книжке», «Его (Третьяковского) мысль, что наш язык должен образоваться употреблением, что научат нас им говорить благоразумные министры и проч., очень справедлива. Он чувствовал, что один письменный язык есть язык мертвый. Здесь он как будто предчувствует и предугадывает Карамзина»¹⁴³.

2) Вторая цитата из Третьяковского, которая нередко приводится в качестве доказательства его ориентации на доктрину правильного языкового употребления, выдвинутую Вожла и его последователями, представляет собой отрывок из французского письма Третьяковского от 11 октября 1736 г. под названием «Письмо некоего россиянина к своему другу, написанное по поводу нового русского стихосложения» с примечанием Я. Штелина (также на французском языке):

«Может быть, по причине удаленности вашей вы до сих пор не были извещены относительно новоустроенного русского Собрания; оно учреждено год тому назад, и не только для поощрения и усовершенствования русского языка как в прозе так и в стихах, но и для всего, что принадлежит вообще к истории нашего народа; также и для создания грамматики, коей до сих пор мы были лишены и каковая должна быть основана на наилучшем употреблении двора и людей искусных; а также наконец и для составления полного словаря»¹⁴⁴.

В этом французском письме Третьяковского, безусловно, чувствуется наиболее отчетливо влияние доктрины Вожла. Следует, однако, заметить, что в начале самой речи 14 марта 1735 года Третьяковский говорит о «Грамматикъ доброй и справной, согласной мудрыхъ употребленію, и основанной на ономъ, въ которой коль много есть нужды, толь много есть и

¹⁴³ Вяземский П. А. Полное собрание сочинений. Т. I–XII. СПб., изд. Гр. С. Д. Шереметева, 1878–1896. Т. 8. СПб., 1883. С. 89.

¹⁴⁴ Третьяковский В. К. Избранныя сочинения. Издание П. Перевльскаго. М., Въ Университетской Типографіи. 1849. С. 105; Третьяковский В. К. Стихотворения. М.; Л., 1935. С. 354.

трудности»¹⁴⁵. Как мы видим, в этом месте речи Трѣдиакѣвскій вообще не упоминает «наилучшее употребленіе двора», а предлагает положить в основаніе грамматики «мудрых употребленіе». Это свидѣтельствует о том, что все же, несмотря на все реверансы Трѣдиакѣвскаго в сторону двора, наиболее важным для него оказывается «мудрых употребленіе». А это уже не концепція Вождя и его итальянских предшественников, а, как мы постараемся показать далее, более близкая Трѣдиакѣвскому античная доктрина Квинтилиана, а также языковые теории французских янсенистов и их последователей.

Следующій этап в осмысленіи Трѣдиакѣвским проблемы правильного употребленія связан с его размышленіями о правописаніи окончаній прилагательных во множественном числѣ в не опубликованном при его жизни первом вариантѣ рассужденія «О множественном прилагательных целых имен окончаніи» 1746 г.¹⁴⁶ Этот, казалось бы, частный вопрос нормализаціи русской гражданской орфографіи перерастает у Трѣдиакѣвскаго в общій вопрос путей нормализаціи русского литературнаго языка. Трѣдиакѣвскаго можно по праву считать первым в Россіи теоретиком правильного языковаго употребленія применительно к новому литературному русскому языку.

Уже в этой ранней редакціи своей диссертациі Трѣдиакѣвскій заявляет, что «славенскій» языкъ есть «нашему [языку] источникъ и корень», в соответствии с которым, а также в соответствии с «малороссійскимъ языкомъ» и другими языками, «которыя от славенскаго происходят» – сербским, польскимъ и чешскимъ — следуетъ писать во множественномъ числѣ

¹⁴⁵ Трѣдиакѣвскій В. К. Рѣчь, которую въ Санктпетербургской Императорской Академіи наукъ, къ членамъ Россійскаго Собранія, во время перваго оныхъ засѣданія, Марта 14 дня, 1735 года, говорилъ Васілій Трѣдиакѣвскій, Санктпетербургскія Императорскія Академіи наукъ Секретарь. Печатано при Императорской Академіи Наукъ. Въ Санктпетербургѣ СХХХV. С. 6; Куникъ А. А. Сборникъ матеріаловъ для исторіи Императорской Академіи наукъ въ XVIII вѣкѣ. Издавъ А. Куникъ. Часть 1–2. СПб., типографія Академіи наукъ, 1865. С. 10; Трѣдиакѣвскій В. К. Стихотворенія. М.; Л., 1935. С. 327–328.

¹⁴⁶ Трѣдиакѣвскій В. К. О множественномъ прилагательныхъ целыхъ именъ окончаніи // *Волперскій В. П.* Непечатанная статья В. К. Трѣдиакѣвскаго «О множественномъ прилагательныхъ целыхъ именъ окончаніи» // *Филологическія науки*, 1968, № 5. С. 87–90.

прилагательных мужского рода «окончение» –и (например, *святии*). Далее Третьяковский формулирует пять оснований для рассуждений об употреблении:

1) примат употребления над грамматическими правилами (с ссылкой на «Эпистолу о науке стихотворной» Горация): «Употребление должно признать за самую владычественную силу во всяком языке, ибо оно токмо одно имеет, по мнению Горациеву, и власть, и право, и правило как говорить»; «не по правилам употребление, но по употреблению смотря правила определяются»;

2) постоянство и всеобщность употребления: «Употребление долженствует быть самое общее, то есть всем одно, и постоянное»;

3) следование разуму в случае ряда противоречащих друг другу употреблений: «Ежели употребление будет в чем двоякое, или и больше, то тому должно следовать, которое согласнее с разумом, и от сего зашищено быть может»;

4) следование употреблению «лучших и ученнейших людей» в случае отсутствия разумных оснований для ряда употреблений: «Будеж из двух, или многих употреблений, ниодно от праваго разума зашищено быть не может, то оно предпочитать должно, которое большей части лучших и ученнейших людей нравится <...> то токмо есть прямое употребление, которое общее есть большей части знатных и искусных людей, а подлое употребление, есть не употребление, но погрешение, основанное на не знании и на грубости»;

5) соответствие перемены в употреблении «природе того языка, котораго она ввелась в употребление»¹⁴⁷.

В концепции Третьяковского обращает на себя внимание отсутствие обращения к языку двора как источнику «прямого» (то есть правильного) употребления. Апелляция к разуму в спорных случаях и необходимость соответствия языковых изменений изначальной природе языка уже

¹⁴⁷ Третьяковский В. К. О множественном прилагательных целых имен окончании // *Волперский В. П.* Непечатанная статья В. К. Третьяковского «О множественном прилагательных целых имен окончании» // *Филологические науки*, 1968, № 5. С. 88.

подготавливает почву к дальнейшему выдвижению на первый план в рассуждениях Третьяковского «большой части лучших и ученнейших людей», а не придворных и необразованных женщин, как у Вожла. Иными словами, уже с самого начала в своей концепции «прямого употребления» Третьяковский опирается, скорее, на традиционное античное понимание узуса, которое восходит к известной формуле Квинтилиана: «Ergo consuetudinem sermonis vocabo consensum eruditorum; sicut vivendi, consensum bonorum»¹⁴⁸ («Итак, я назову обычаем речи согласие ученнейших людей, как я назову обычным образом жизни согласие людей добродетельных» — *перевод наш* — С. В.), чем на теории Вожла и Бюфье, отдельные элементы которых он все же использует, но использует не механически, а творчески перерабатывая их. Например, понятие о большей части наиболее здравомыслящих придворных и парижан у Бюфье в определении *bon usage* становится у Третьяковского понятием о «большой части лучших и ученнейших людей». При этом требование учитывать употребление наиболее здравых или авторитетных современных писателей у Вожла и Бюфье совсем исчезает из концепции Третьяковского, который уже начинает конструировать норму литературного языка, исходя не из современного его состояния, что было принципиально важно для французских теорий XVII–XVIII вв., а из «источника и корня» современного языка, устраняя его порчу и возвращаясь к его первоначальной чистоте. Эти принципиальные положения делают концепцию Третьяковского несовместимой не только с буквой, но и с самим духом теории Вожла и его последователей.

Следующая работа Третьяковского, в которой он углубляет собственное понимание языкового употребления, — это «Разговор между Чужестраннымъ чловѣкомъ і Россійскимъ объ Ортографіи старинной і новой» 1748 г. — первый в России большой лингвистический трактат по

¹⁴⁸ *Quintilien et Plin le Jeune. Oeuvres complètes avec la traduction en français, publiée sous la direction de M. Nisard. L. 1, ch. 6. Paris: J. J. Dubochet, 1844. P. 32.*

русской фонетике и орфографии с интересными экскурсами в историю книгопечатания на Руси от Кирилла и Мефодия до последнего времени.

Парадоксальность и противоречивость позиции Тредиаковского заключается в том, что, пропагандируя, хотя также непоследовательно, в «Разговоре об орфографии» фонетический характер правописания, который касается у Тредиаковского прежде всего написания согласных и не затрагивает русского безударного вокализма, ученый выступает при этом против употребления разговорного русского языка, которое он называет «блінніковим» и «выродошным» употреблением¹⁴⁹ (здесь и далее приводится страница издания 1748 г.), и не только употребление, «какое імьють деревенскіі мужікі» или «сапожнікі» и «ямщікі» (с. 315), но также и некоторые придворные (с. 314):

«і прі дворъ нѣкоторыі не прінімають двоякаго употребленія въ языкъ, і ссылаются по большей части на непрямоє, і іспорченное отъ простаковъ» (с. 314);

«Развъ, мілостивый государь, два употребленія находятъся въ языкъ? <...> какъ не два? І можноль статься, чтобъ двумъ не быть? Съ умомъ лі общімъ употребленіемъ называть, какое імьють деревенскіі мужікі, хотя іхъ і больше нежелі какое цвѣтетъ у тѣхъ, которыі лучшую сілу знають въ языкъ? Ібо годітсѣя перенімать рѣчі у сапожніка, ілі у ямщика? А однако всѣ сіі люди тѣмже говорятъ языкомъ, что і знающіі; [тоестъ, которыі ілі хорошее імьють воспитаніе, ілі прі дворъ обращаются, ілі отъ знатныхъ рождены, ілі въ наукахъ, і въ чтеніі книгъ съ успѣхомъ упражнялісь] но не толь ісправнымъ способомъ, пріроднымъ языку, коль іскусныі. Первыі говорятъ такъ, какъ они для нужды могутъ; но другіі, какъ должно, і съ рассужденіемъ. І понеже употребленіе языка, есть не нѣчто слѣпое, но благоразумное, длятого что благоразумнымі утверждаемое, і отъ іскусныхъ воспріемлемое: тогораді і сілу оно толь великую імьеть надъ языкомъ» (с. 315).

Приведенный нами пассаж из «Разговора об орфографии» замечателен во многих отношениях. Прежде всего он интересен тем, что в нем

¹⁴⁹ Тредиаковский В. К. Разговоръ между Чужестраннымъ челоувкомъ і Россійскимъ объ Орфографіі старинной і новой і о всемъ что прінадлежитъ къ сей матеріі. Сочіненъ Васильемъ Тредиаковскмъ Профессоромъ елоквенціі. Въ Санктпетербургъ прі Императорской Академіі наукъ, 1748. С. 312.

содержится развернутое определение социальной базы правильного употребления, включающей, по Тредиаковскому, 4 социальные категории «искусных» и «знающих» людей. Это: 1) в первую очередь, образованные люди разного социального происхождения («хорошее імьють воспитаніе»); 2) придворные («прі дворъ обращаются»); 3) знатные дворяне («отъ знатныхъ рождены»); 4) ученые, «книжники» («въ наукахъ, і въ чтеніи книгъ съ успѣхомъ упражнялись»). Как мы видим, первая категория — наиболее общая. Придворные и знатные дворяне стоят лишь на втором и третьем месте. И хотя ученые книжники поставлены на последнее место, роль их в правильном употреблении является первостепенной, поскольку правильное употребление, по Тредиаковскому, — это не столько социальная, сколько «интеллектуальная», рациональная категория, основанная на рассуждении и разуме («благоразумии»). Этим Тредиаковский принципиально отличается от Вожла. Для Вожла «прямое» (*le bon usage*), или «красное» употребление (*le bel usage*), что для него одно и то же, — это эстетическая категория прекрасного, как и вера, трансцендентная разуму, включающая в себя и разумное, и неразумное, и противоречащее разуму употребление, если оно принято придворными и «освящено» авторитетом современных писателей¹⁵⁰. Тредиаковский же не признает правильным употребление иррациональное («слепое»), не соответствующее разуму, исходит ли оно от «подлых» мужиков или от благородных придворных. Для него употребление, противоречащее разуму, — это ложное, «выродошное» употребление, употребление «подлое» и «низкое»:

«Должно, г. м., доискаться не надѣваетъ ли на себя личины употребленіева нѣкоторое выродошное употребленіе, і не называетсяль оно сімъ высокімъ іменемъ, будучи само подлость и ніскость нѣкоторая достойная смѣха, ілі незнание слѣпое і темное» (с. 312).

¹⁵⁰ [Vaugelas C. Favre de]. Remarques sur la langue française utiles à ceux qui veulent bien parler et bien écrire. Paris, Veuve Jean Camusat et Pierre Le Petit, 1647. Préface, V. 3.

Далее Третьяковский переходит к изложению «уставов» «истинного употребления» от лица самого употребления, придавая им художественную литературную форму. Эти «уставы» насчитывают уже не пять, как в трактате «О множественном прилагательных целых имен окончании» 1746 г., а семь пунктов. К прежним «уставам» правильного употребления Третьяковский добавляет в качестве первого и самого главного диалектический принцип соответствия современного и изменчивого употребления вневременной и неизменной природе языка (этот принцип занимал ранее последнее, пятое, место только как необходимое основание правильных языковых изменений):

1) «Мнѣ употребленію да будетъ всегда повиновеніе; сіежь какъ въ мертвыхъ языкахъ, въ которыхъ я лучшаго вѣка въ писателяхъ нахожусь, такъ і въ живыхъ, гдѣ я всегда природу ихъ (т. е. живыхъ языковъ — С. В.) наблюдаю, і дѣлаю, что тѣ больше отъ всехъ похваляются, которыхъ лучше прочіхъ оную въ нихъ знають, і сілу ея разумѣють» (с. 320).

Принцип соответствия употребления природе языка некоторым исследователям кажется ненормальным и неоригинальным, заимствованным из французских и немецких языковых теорий «гения» или «духа» языка, весьма популярных в XVII–XVIII веках¹⁵¹. Разумеется, сам по себе этот принцип не нов. Однако мы позволим себе высказать по этому поводу несколько критических замечаний. Во-первых, напомним, что понятие особых природных свойств языка или его природы возникло еще в античности из сопоставления различных языков при переводе. Таким образом, и Третьяковский, и его предшественники во Франции и в Германии черпают свои идеи из единого общеевропейского источника, в частности, из произведений Цицерона и блаженного Иеронима Стридонского¹⁵²; подробнее о понятии особых свойств и гения языка во Франции уже в XVI в. у Э. Доле,

¹⁵¹ Живов В. М. Язык и культура в России XVIII века. М., 1996. С. 278–279.

¹⁵² Cicero M. T. De optimo genere oratorum // M. T. Cicero. Rhetorica [...]. Paris: R. Stephanus, 1544. P. 772; Hieronymus. Omnia opera. T. 3 (Tertius tomus epistolarum Divi Eusebii Hieronymi Stridonensis [...]). Una cum argumentis et scholiis Des. Erasmi Roterodami). Basileae: ex accuratissima officina Frobeniana, 1516. P. 166–169.

Ж. Дюбеле, Пелетье и др., см. С. В. Власов, «Теория и практика перевода во Франции в эпоху Возрождения»¹⁵³. Во-вторых, трактовка этого принципа в дальнейшем изложении Третьяковского для того времени весьма оригинальна и нова, поскольку она основана на поиске системных оппозиций и структурных тождеств, объединяющих однородные явления не только в пределах одного языка, но и в рамках близкородственных языков, соотнесенных в исторической перспективе с их языком-источником. Недооценивать столь глубокий подход к языковым явлениям не только в России, но и в Европе первой половины XVIII в. было бы исторической несправедливостью.

Если для мертвых классических языков, по Третьяковскому, правильное употребление следует искать в употреблении писателей «лучшего вкуса», то в постоянно меняющихся «живых» языках точкой опоры для «прямого» употребления служит не столько язык писателей (то есть некие литературные образцы), сколько постижение «природы» живого языка.

Это принципиальное положение развивается в следующем, втором, пункте «уставов» употребления и даже теперь предшествует знаменитым строчкам из «Науки о поэзии» Горация в переводе Третьяковского («когда Всеобщій ГЛАСЪ // Велить быть по сему: онъ в семь едінь указъ» — *Si volet Vsus, Quem penes arbitrium est, et ius et norma loquendi*):

2) «Власть моя надъ всьми языками есть превеликая, і, такъ сказать, не імьюшчая предъловъ: ібо я токмо могу говоріть, какъ хочу, токмо сходно съ пріродою языка. <...> Чегорадї меня надлежіть предпочитатъ всеконечно всьмь прáвиламъ, отъ грамматиствовъ положеннымъ, которыя ужé не согласны со мною употреблениемъ: ібо не отъ прáвиль я употребленіе, но от меня прáвила въ живущіхъ языкахъ» (с. 321–322).

Последнее положение Третьяковского о предпочтении употребления грамматическим правилам, фигурировавшее в качестве первого пункта в

¹⁵³ Власов С. В. Теория и практика перевода во Франции в эпоху Возрождения // Университетское переводоведение. Вып. 7. СПб.: СПбГУ, 2006. С. 118–121.

орфографическом трактате 1746 г., плохо согласуется в формулировке Третьяковского с пунктом 4 «Разговора» 1748 г. о предпочтении разумного употребления неразумному (см. ниже). Это диалектическое противоречие разрешил в блестящей формуле оппонент Третьяковского Ломоносов, подчеркнувший рациональный момент в грамматике: «И хотя она [грамматика] от общего употребления языка происходит, однако правилами показывает путь самому употреблению»¹⁵⁴.

3) Пункт 3 (постоянство и всеобщность употребления) и 4 (следование разуму в случае ряда противоречащих друг другу употреблений) «уставов» употребления в «Разговоре» 1748 г. повторяют второе и третье основания употребления, изложенные в орфографическом трактате 1746 г. Однако, поскольку правильное употребление соответствует природе языка (пункты 1 и 2 «Разговора» 1748 г.), то не только употребление, но и сама природа языка соответствуют разуму (пункт 4 «Разговора» 1748 г.):

4) «В такомъ случае [в случае «разностей» в употреблении], то я правымъ почтаю, что съ разумомъ согласно, і імь одобрено быть можетъ: ібо я не нѣчто беспассудное, но разумное» (с. 323).

В другом месте «Разговора» Третьяковский сам подчеркивает изменение своих взглядов в сторону рационализации узуса:

«Подлинно, сколько сей господинъ употребление ні показывалъ свою власть надъ языкомъ: однако, видно, что і самъ онъ повинуется іногда разуму для того токмо, что милость его не хочетъ быть въ премногихъ головахъ безъ всякаго рассужденія. Я не таюсь: я понынѣ подлинно думалъ, что власть употребленіева надъ языкомъ есть нічемъ не ограниченная; но теперѣ вижу, что і імь самімъ разумъ владѣеть» (с. 327).

Как верно подметил Третьяковский, употребление языка говорящими не всегда является слепым и подражательным, оно не лишено рефлексии («рассуждения») и осознанности в использовании тех или иных языковых

¹⁵⁴ Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений. Т. VII. М., 1952. С. 392.

форм, сознательного выбора тех из них, которые соответствуют «природе языка».

5) В случае отсутствия разумных оснований для ряда употреблений (пункт 5 «Разговора» 1748 г. и пункт 4 трактата 1746 г.) Трелиаковскій по-прежнему советует «полагаться въ томъ на снающчіхъ і обходительствомъ выщвѣченныхъ людей, нежели на нестройную і беспрассудную чернь», на бѳльшую и «искуснѳйшую» часть людей (с. 324–325):

«Бѳльшая часть людей не пахатнікі, но учтївыі граждане; а іскуснейшая, не неучї грубыі, но наукамі просвѣщенныхі: обѳ жѳ, не двѳ разные, но одна і та жѳ, что до важности» (с. 324).

В ссылке Трелиаковскаго на бѳльшую и «искуснѳйшую» часть людей» явно чувствуется влияние определения *bon usage* у Бюфѳе, но все с тем же «античным акцентом», перенятым от Квинтилиана. Прежде всего имеются в виду не придворные и не писатели, как у Вожла и Бюфѳе, а все те же люди «снающчіі» и «наукамі просвѣщенныхі» (*docti*, по Квинтилиану), то есть ученые. А среди ученых — прежде всего сам Трелиаковскій.

6) Пункт 6 «уставов» употребления в «Разговоре» 1648 г., развивающій пункт 5, отсутствовал в трактате 1746 г. В этом новом пункте также весьма ощутимо влияние Квинтилиана:

«Ипонеже мужїцкїй і гражданскїй языкъ нѳкоторыі также мною однїмъ употребленїемъ неправо называють; то я объявляю, что то токмо употребление, которое у бѳльшія і іскуснѳйшая части людей есть точно мною рожденное; а подлое, которое не токмо меня, но і імени моего не разумѳетъ, есть не употребление, но заблужденїе, которому родной отецъ есть незнанїе» (с. 325).

Противопоставление «мужїцкаго» и «гражданскаго» языка у Трелиаковскаго в точности соответствует противопоставленїю *rusticitas* или *sermo rusticus* (деревенскїй язык) и *urbanitas* (городскїй язык, язык Рима) у Квинтилиана:

Urbanitas <...>, как я думаю, представляет собой речь, предпочитающую в словах и в произношении, и в употреблении некий присущий городу [Риму] вкус, а также приобретенное из беседы с образованными людьми «тайное» знание, словом, нечто, противоположностью чего является *rusticitas*»¹⁵⁵.

Стремление сохранить неизменной природу языка, несмотря на все претерпеваемые им из столетия в столетие перемены (и здесь Третьяковский следует не за Вожла, а, скорее, за Э. Паскье¹⁵⁶: у Вожла языковые изменения определялись границей в 50 лет), характеризует и последний, седьмой пункт «уставов» употребления в «Разговоре» 1748 г. (соответствует последнему, пятому пункту трактата 1746 г.):

7) «Свѣйство мое есть такое, что я насілу чресь сто лѣтъ безъ знатныя перемѣны пребыть могу. Однако такъ я перемѣняюсь, что никогда природѣ языка всеконечно противнымъ не бываю: ибо інако, не нѣкотораябѣ перемѣна сделалась мною въ языкѣ, но совершенное его істребленіе» (с. 325–326).

В единстве природы русского и «славянского» (то есть церковнославянского) языка Третьяковский видел залог сохранения и процветания русского языка. Доказательству единой природы славянского и русского языка ученый уделяет в «Разговоре» немало места. Как полагает Третьяковский,

«Вся разность, которая находится у нашего [языка] съ славенскимъ, касается токмо, такъ сказать, до поверхности языка, а не до внутренности, тѣмъ что состоить она либо въ нововводныхъ словахъ, какъ за славенское *ашче*, у насъ *ежелі*; либо въ простѣшемъ выговорѣ отъ народа введенномъ, какъ вмѣсто *глава*, *голова*, вмѣсто *пѣти*, *пѣть*, вмѣсто *млеко*, *молоко*» (с. 300), а также в том, что «прошедшія токмо времена інако лицами падаютъ» (с. 299).

¹⁵⁵ *Quintilien et Pline le Jeune. Oeuvres complètes avec la traduction en français, publiée sous la direction de M. Nisard. L. 1, ch. 3. Paris: J. J. Dubochet, 1844. P. 224.*

¹⁵⁶ *Pasquier E. Les oeuvres. Amsterdam, La compagnie des libraires associez, 1723. Col. 293.*

Последнее важное обстоятельство, свидетельствующее о различиях в системе глагольных форм, нисколько не смущает Третьяковского, так как «мы всѣ разумѣемъ нашъ славенскій і неучась» (с. 300). Необходимо заметить, что еще в 1737 г. Третьяковский был противоположного мнения:

«Подлинно, что Россійской языкъ все свое основаніе имѣеть на самомъ Славенскомъ языкъ; однако, когда праведно можно сказать, что Французской, или лучше, Италіянской, не самой Латинской языкъ, хотя и отъ Латинскаго языка происходитъ: то съ такоюжъ справѣдливостію надлежитъ думать, что Россійской языкъ есть не Славенской: ибо какъ Италіянецъ не разумѣеть, когда говорятъ по-Латински, такъ мало и Славянинъ, когда говорятъ по Россійски, а Россіанинъ, когда по Славенски»¹⁵⁷.

В не опубликованной при жизни Третьяковского статье 1755 г., предназначавшейся для августовской книжки «Ежемѣсячныхъ сочиненій, къ пользѣ и увеселенію служащихъ» за 1755 г.¹⁵⁸, под названием «Объ окончаніи Прилагательныхъ именъ цѣлыхъ, мужскаго рода, множественнаго числа, и о двухъ нѣкоторыхъ разностяхъ, до Правописанія принадлежащихъ»¹⁵⁹ Третьяковский вновь возвращается к пяти принципам правильного употребления, сформулированным им еще в 1746 г. Таким образом, в наиболее развернутом виде его концепция языковой нормы представлена не в неопубликованных статьях 1746 и 1755 гг. об окончаниях прилагательных во множественном числе, а в «Разговоре об орфографии» 1748 года. Однако в статье 1755 г. содержатся и некоторые новые и важные положения. Так, Третьяковский впервые четко определяет разницу, существующую в теории и практике правильного употребления во Франции и в России, и вытекающие из нее последствия:

¹⁵⁷ Третьяковский В. К. Военное состояніе Оттоманскія имперіи. Сочинено чрезъ графа де Марсильи <...>. [Перевод и примечания В. К. Третьяковского]. Ч. I. СПб., типография Академии наук, 1737. С. 16.

¹⁵⁸ Пекарский П. П. Исторія Императорской Академіи Наукъ въ Петербургѣ. Т. 2. СПб., типография Академии наук, 1873. С. 195.

¹⁵⁹ Пекарский П. П. Дополнительные извѣстія для біографіи Ломоносова // Записки Императорской Академіи Наукъ. Т. 8. СПб., 1865. Приложение (публикация по рукописи ПФА РАН, разряд I, оп. 76, ед. хран. 6: Третьяковский В. К. Объ окончаніи Прилагательныхъ именъ цѣлыхъ, мужскаго рода, множественнаго числа, и о двухъ нѣкоторыхъ разностяхъ, до Правописанія принадлежащихъ). С. 102–116.

«Вѣдомо, что во-Французскомъ языкѣ, дружескій разговоръ есть правило краснымъ сочиненіямъ [De la conversation à la tribune], для того что у нихъ нѣтъ другаго. Но у насъ, дружескій разговоръ есть употребленіе простонародное; а краснѣйшее сочиненіе есть иное изряднѣйшее употребленіе, отменное отъ простаго разговора, и подобное больше книжному Славенскому, о которомъ можно праведно сказать, что-оно-есть-важное, пріятное, дѣльное, сильное, філософическое, приличествующее больше высокімъ наукамъ, нежели нежнымъ, для того что Славенскій языкъ есть мужественный. <...> сіе всеобщимъ у насъ правиломъ названо быть можетъ, что «кто-ближе подходитъ писаніемъ гражданскимъ къ Славенскому языку, или, кто-больше славенскихъ обыкновенныхъ и всѣмъ вѣдомыхъ словъ употребляетъ, тотъ у насъ и не подло пишетъ, и есть лучшій писецъ»¹⁶⁰.

Итак, употребление «славенскихъ обыкновенныхъ и всѣмъ вѣдомыхъ словъ» составляет, по Тредиаковскому, отличительную черту «красныхъ сочинений». На то, что русский языкъ имеетъ важное преимущество передъ французскимъ в книжномъ употребленіи, отличномъ отъ «простаго разговора» и «подобнымъ больше книжному славенскому», указывал, какъ известно, применительно къ языку поэзии еще до Тредиаковского Кантемиръ в «Письме Харитона Макентина о сложеніи русскихъ стиховъ» (1744):

«Языкъ французскій <...> не имеетъ стихотворнаго наречія; те жъ речи в стихахъ и в простосложномъ сочиненіи принужденъ онъ употреблять <...> Нашъ языкъ, напротиву изрядно от славенскаго занимаетъ отменные слова, чтобъ отдѣлиться отъ обыкновеннаго простаго слога и укрепить темъ стихи свои»¹⁶¹.

Мы проанализировали лишь позитивное ядро концепціи правильнаго узуса у Тредиаковскаго, оставивъ в сторонѣ многочисленныя элементы полемики ученаго с его оппонентами — Ломоносовымъ и Сумароковымъ, требующія особаго рассмотренія, такъ какъ эта полемика уже была предметомъ

¹⁶⁰ Пекарскій П. П. Дополнительныя извѣстія для біографіи Ломоносова // Записки Императорской Академіи Наукъ. Т. 8. СПб., 1865. Приложение (публикація по рукописи ПФА РАН, разряд I, оп. 76, ед. хран. 6: Тредиаковскій В. К. Объ окончаніи Прилагательныхъ именъ цѣлыхъ, мужескаго рода, множественнаго числа, и о двухъ нѣкоторыхъ разностяхъ, до Правописанія принадлежащихъ). С. 109.

¹⁶¹ Кантемиръ А. Д. Собрание стихотвореній. Л., 1956. С. 408.

специального исследования в работах П. П. Пекарского, П. Н. Беркова, В. П. Вомперского, Б. А. Успенского и М. С. Гринберга, В. М. Живова. Более подробно мы хотели бы остановиться на параллелях между концепцией языковой нормы у Третьяковского и теориями французских ученых.

В работах Б. А. Успенского, как мы уже отмечали, концепция языковой нормы у раннего Третьяковского соотносится с языковыми теориями Вожла и Бюфье. Для учения о правильном употреблении у позднего Третьяковского Б. А. Успенский вообще не приводит никаких аналогов во французских теориях.

Только в монографии В. М. Живова содержатся некоторые указания на возможные связи между взглядами позднего (но не раннего!) Третьяковского на языковое употребление и теориями рационалистического пуризма во Франции.

Ссылаясь на Ж.-П. Капю, В. М. Живов отмечает, что во Франции «уже с конца XVII в. начинаются попытки создать концепцию, в которой употребление уживалось бы с разумом (ср.: Caput, «La langue française. Histoire d'une institution»¹⁶²). Эти попытки, нашедшие наиболее яркое выражение в «Риторике» Лами, оказали несомненное влияние и на Роллена, и на Готтшеда, и на ряд других авторов (например, на Тома и Гримаре), с которыми так или иначе были знакомы русские филологи»¹⁶³.

Знакомство Третьяковского с неоднократно издававшейся и переиздававшейся в XVII в. и в первой половине XVIII в. популярной риторикой ораторианца Б. Лами¹⁶⁴, исправляющего, кстати, теорию узуса Вожла в свете рационалистических идей грамматики Пор-Рояля, более чем вероятно. Б. Лами так же, как и Третьяковский, апеллирует к узусу «людей знающих, которых положение в обществе и заслуги ставят над обычными людьми»¹⁶⁵. Так же, как и Третьяковский, Лами полагает, что «языки становятся обработанными лишь тогда, когда начинают рассуждать, когда

¹⁶² Caput J.-P. La langue française. Histoire d'une institution. T. I. Paris: Larousse, 1972. P. 245.

¹⁶³ Живов В. М. Язык и культура в России XVIII века. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 352.

¹⁶⁴ Lamy B. De l'art de parler. Paris, André Pralard, 1676.

¹⁶⁵ Там же. P. 43.

изгоняют из языка выражения, которые в него введены испорченным употреблением»¹⁶⁶. Наконец, так же, как и Третьяковский, Лами полагает, что правильное употребление должно быть установлено на основе аналогии, то есть грамматических правил¹⁶⁷.

Не исключено также, хотя несколько менее вероятно, что Третьяковский был знаком с «Рассуждением о том, что называется употреблением во французском языке» (1709) Ж.-Л. Де Гримаре, опубликованном в довольно редком издании его письмовника. Этот письмовник более известен по поздним переизданиям, в которых данное рассуждение отсутствует. В своем рассуждении Гримаре призывает закрепить французский язык, «общий язык Европы», «насколько это возможно сделать, правилами, основанными на разуме, а не на употреблении, которое зависело бы от каприза или невежества»¹⁶⁸.

Гораздо более вероятно, что Третьяковский был знаком с известным в его время рассуждением на ту же тему знаменитого прелата и эрудита П. Д. Юэ (Huet) (1630–1721). Епископ Авраншский писал, в частности, что «не следует приписывать употреблению все злоупотребления, которые вводятся изо дня в день в языки грубостью и невежеством. Эти злоупотребления должны быть исправлены разумом, пока они не подтверждены здравым, постоянным и единообразным употреблением учтивых людей»¹⁶⁹. Третьяковский мог знать и высказывания А. де Куртена, автора популярного «Нового трактата о вежливости»¹⁷⁰, выступившего в защиту разума в языке в другом своем трактате — «О лени» (1676), целый раздел которого посвящен критике сочинений по французскому языку иезуита Буура, влиятельного сторонника Вожла и его иррациональной концепции узуса:

¹⁶⁶ Там же. P. 44.

¹⁶⁷ Там же. P. 46.

¹⁶⁸ *Grimarest J.-L. Le Gallois, sieur de. Traité sur la manière d'écrire des lettres et sur le ceremonial: Avec un Discours sur ce qu'on appelle usage dans la Langue Française, par Monsieur de Grimarest. Lyon, Antoine Boudet, 1709. P. 294–295.*

¹⁶⁹ *Huet P. D. Huetiana, ou Pensées diverses de M. Huet. Amsterdam, H. Uytwert, 1723. P. 149–150.*

¹⁷⁰ *Courtin A. de. Nouveau traité de la civilité, Paris, H. Josset, 1671.*

«Один захочет остановиться на употреблении, другой будет упорствовать в установлении авторитета, но никто не выберет разум, который должен быть тем не менее основой всего и без которого, следовательно, ни употребление, ни авторитет не имеют никакого веса»¹⁷¹.

Однако подобные идеи настолько были распространены в то время (как говорится, «витали в воздухе»), что целесообразно лишь указать на один из их главных источников — идеи янсенистов из Пор-Рояля.

Мы не случайно говорим об одном из главных источников рационального пуризма, так как утверждения о ведущей роли разума в правильном употреблении встречаются во Франции и раньше появления в 1660 г. «Всеобщей и рациональной грамматики» Пор-Рояля¹⁷² — в «Универсальном методе изучения языков» Дю Тертра¹⁷³, в «Свободе французского языка в его чистоте» С. Дюплекса¹⁷⁴, а также несколько позже, например, во «Французской Риторике» Ж. Дю Рура¹⁷⁵.

Следует заметить, что упоминание В. М. Живовым имени французского академика А.-Л. Тома (1735–1785) никакого отношения к языковым концепциям Тредиаковского и Ломоносова не имеет. Опубликованный только в 1802 г. «Трактат о поэтическом языке» А.-Л. Тома¹⁷⁶, написанный им незадолго до смерти, никак не мог быть известен русским филологам во второй трети XVIII века. Однако, критикуя «столь часто цитируемого Вожла, которого едва можно читать сегодня», так как «он был грамматиком, не будучи философом, а это то же самое, что хотеть быть астрономом без геометрии», Тома противопоставляет Вожла «писателям из

¹⁷¹ *Courtin A. de. Traite de la paresse, ou l'Art de bien employer le Temps en toutes sortes de conditions. Paris, Helie Josset, 1677. P. 145.*

¹⁷² *Vlassov S. Les rapports entre grammaire et usage dans les remarques sur la langue française du XVII-e siècle // Les Remarqueurs sur la langue française du XVI-e siècle à nos jours. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004 (La Licorne, № 70). P. 52–54.*

¹⁷³ *Du Tertre [Macé J.]. Methode universelle pour apprendre facilement les langues. Pour parler purement, et escrire nettement en français. Recueillie par le sieur Du Tertre. Paris, J. Jost, 1650. P. 9.*

¹⁷⁴ *Dupleix S. Liberté de La Langue Françoisé dans sa pureté. Paris, J.-B. Loyson, 1651. P. 9 — Préface, 110, 347.*

¹⁷⁵ *Du Roure J. La Rhétorique Françoisé. Paris, J. Du Roure, 1662. P. 18.*

¹⁷⁶ *Thomas A.-L. OEuvres posthumes de Thomas, de l'Académie française. Tome second. Paris, Desessarts, an X (1802). P. 29–112.*

Пор-Рояля», которых он ставит гораздо выше его¹⁷⁷. И это отнюдь не случайно. Как раз труды янсенистов из Пор-Рояля, в частности, работы А. Арно и К. Лансло, и могли быть одним из основных источников языковой концепции позднего и даже раннего Третьяковского. В пользу непосредственного влияния янсенистских идей на Третьяковского говорят и многие факты его биографии¹⁷⁸, и сама концепция рационального пуризма, которая приобретает у Третьяковского к 1746 г. вполне отчетливые очертания, сближающие ее с идеями янсенистов из Пор-Рояля.

Так, и Третьяковский, и французские янсенисты вовсе не отрицают теории *bon usage* Вожла. Они ставят перед собой задачу объяснить рационально «всеобщее и неоспоримое употребление» там, где оно не противоречит разуму. Те же случаи, когда это «всеобщее употребление» противоречит правилам и языковой аналогии, не должны, по мнению А. Арно и К. Лансло, приводиться с целью поставить под сомнение правила и одобрить другие способы выражения, которые не приняты узусом:

«Те, кто исследует живой язык, должны всегда иметь в виду следующее правило: выражения, одобренные всеобщим и неоспоримым употреблением, должны считаться правильными, хотя они и противоречили бы правилам и аналогии языка; но не следует на них ссылаться, чтобы поставить под сомнение правила и нарушить аналогию, и, следовательно, одобрить другие выражения, которые не были бы приняты употреблением. Иначе, если останавливаться только на странностях в употреблении, то язык так и останется непостоянным и, не имея никаких оснований, никогда не сможет достигнуть устойчивости» (перевод наш — С. В.)¹⁷⁹.

Таким образом, хотя А. Арно и К. Лансло и признают языковые аномалии, освященные узусом, свою задачу они видят, прежде всего, в том, чтобы фиксировать, стабилизировать язык путем грамматических правил и

¹⁷⁷ Thomas A.-L. Oeuvres posthumes de Thomas, de l'Académie française. Tome second. Paris, Desessarts, an X (1802). P. 34.

¹⁷⁸ Успенский Б. А. Вокруг Третьяковского. Труды по истории русского языка и русской культуры. Из истории русского литературного языка XVIII — начала XIX века. М., 2008. С. 319–456.

¹⁷⁹ [Arnauld A. et Lancelot C.] Grammaire Generale et Raisonnée. Paris, P. Le Petit, 1660. P. 82–83.

аналогий, имеющих разумные основания. Выявить эти основания и должен исследователь «живого» языка.

Зависимость теорий рационального пуризма от «Всеобщей и рациональной грамматики» А. Арно и К. Лансло отмечает в самом общем плане, без ссылок на текст грамматики, и В. М. Живов¹⁸⁰. При этом вне поля зрения исследователей языковой программы Третьяковского остается другая работа Арно, доктора Сорбонны, знаменитого теолога и философа, прозванного «Великим Арно», очень важная для понимания его концепции правильного употребления. Написанная в апреле 1694 г., за 4 месяца до кончины великого богослова, эта работа была опубликована посмертно в 1707 г. в Париже под названием «Правила различения хорошей и плохой критики переводов Священного Писания на французский язык в том, что касается языка, с размышлениями по поводу максимы «Употребление есть правило и тиран живых языков»¹⁸¹. Это произведение А. Арно посвящено защите перевода Нового завета, называемого по месту его первой публикации (Mons, 1667) «монский перевод» (traduction de Mons). Данный перевод, осуществленный во время заточения в Бастилию племянником А. Арно — янсенистом Л.-И. Леметром де Саси, весьма ценный впоследствии, подвергался неоднократно нападкам иезуита Бура, начиная с «Бесед Ариста и Эжена» (1671) и кончая вторым томом его «Новых заметок о французском языке» (1692). Полемика между иезуитами, более или менее ортодоксальными сторонниками Вожла, и янсенистами, критически настроенными к доктрине Вожла, вероятно, была известна и Третьяковскому. Можно полагать, что, скорее всего, уже в молодости Третьяковский был в споре о языке переводов Священного Писания на стороне янсенистов. Не имея возможности подробнее остановиться на этом

¹⁸⁰ Живов В. М. Язык и культура в России XVIII века. М., 1996. С. 352–353.

¹⁸¹ [Arnauld A.]. Regles pour discerner les bonnes et les mauvaises critiques des traductions de l'Écriture sainte en françois, Pour ce qui regarde la langue, avec des réflexions sur cette maxime: Que l'usage est la regle et le tyran des Langues vivantes. Paris, C. Huguier, 1707 (перепечатано в: Arnauld A. Oeuvres de messire Antoine Arnauld. 43 t. en 38 vol. Paris-Lausanne, S. Arnay, 1775–1783. T. 8. Paris-Lausanne, 1778. P. 453–466).

интересном сочинении А. Арно, мы рассмотрим лишь его «Размышления по поводу максимы «Употребление есть правило и тиран живых языков».

В своем первом «Размышлении» А. Арно заявляет, что он не намерен выступать против истинности положения Вожла о том, что «употребление является правилом и тираном живых языков», если это положение понимать правильно, ограничивая его верными рамками¹⁸² (здесь и далее указывается страница издания 1707 г.). Это заявление Арно соответствует первому основанию учения Третиакковского об употреблении в орфографическом трактате 1746 г. и первым двум пунктам его уставов об истинном употреблении в «Разговоре об орфографии» 1748 г. Правда, как мы уже сказали, Третиакковский возводит свои положения не к Вожла, и даже не к Квинтилиану или, скажем, к Сексту Эмпирику, которые также употребляли сходные формулы («*Consuetudo vero certissima loquendi magistra*»¹⁸³ — «Употребление — наиболее надежный учитель языка»; «*usus ergo ac consuetude iudex erit, et feret sententiam quid sit Graecum et non Graecum*»¹⁸⁴ — «Употребление, стало быть, будет судьей, который рассудит, что такое греческая речь, а что — негреческая» — перевод наш — С. В.), а к Горацию.

«Нужно согласиться с тем, что никто, кроме Вожла, не сделал более разумных «Замечаний» о нашем языке», — считает Арно. Тем не менее доктор Сорбонны в изгнании полагает, что «следовало бы в одинаковой мере считать судьями правильного употребления и тех, кто хорошо говорит в Париже, и тех, кто хорошо говорит при дворе» (с. 111). Еще более расширительно определяет социальную базу *bon usage* ученик и сторонник янсенистов Андри де Буарегар (с ссылкой на Квинтилиана, которого Андри приспособливает к французским нравам): «Итак, я называю языковым обычаем то, как обычно говорят люди благовоспитанные и просвещенные, так же как я называю обычаем света обычное поведение порядочных

¹⁸² [Arnauld A.]. Regles pour discerner les bonnes et les mauvaises critiques des traductions de l'écriture sainte en françois, Pour ce qui regarde la langue, avec des réflexions sur cette maxime: Que l'usage est la regle et le tyran des Langues vivantes. Paris, C. Huguier, 1707. P. 107.

¹⁸³ Quintilianus M. F. Institutionum Oratoriarum libri XII. I. I, cap. 10. Paris, R. Stephanus, 1542. P. 39.

¹⁸⁴ Sextus Empiricus. Opera quae extant, Graece nunc primum editi. Adversus Mathematicos, I. I, cap. X Genevae, P. et J. Chouet, 1626. P. 37.

людей»¹⁸⁵. Тредиаковский также склонен расширять социальную базу правильного узуса, сочетая французскую формулировку о людях «учтивых» с Квинтилиановым апеллированием к людям знающим. Носители правильного употребления у Тредиаковского — это не только люди «учтивые», благовоспитанные (*les gens polies*), но к тому же и знающие (*docti*), что для него одно и то же. Формула Тредиаковского похожа на толкование по-русски французского понятия *les gens polis*: во французском языке XVII–XVIII вв. выражение *les gens polis* также означало одновременно и «люди благовоспитанные», и «люди просвещенные»).

Во втором «Размышлении» Арно возражает против «неправильного употребления» при дворе причастия *recouvert*, одобряемого Вожла, вместо грамматически правильной формы *recouvré* от глагола *recouvrir* («вновь обретать»), так как это употребление вызвано грубым невежеством, смешавшим два совсем разных глагола — *recouvrir* («вновь обретать») и *recouvrir* («вновь покрывать») (с. 124–125). Тем самым разумное употребление противопоставляется им невежественному. Это соответствует третьему основанию истинного употребления у Тредиаковского в трактате 1746 г. и 4 пункту уставов употребления в «Разговоре об орфографии» 1748 г. о разумном употреблении. Следует сказать, что и сам Вожла не был чужд идее разумного употребления, и не только в случае отсутствия явного предпочтения употребления в пользу той или иной языковой формы, но особенно в том, что касается ясности синтаксических конструкций. Этот урок Вожла хорошо усвоил иезуит отец Дю Серсо, так сформулировавший соотношение разума и узуса: «Употребление, власть которого совершенно независима и суверенна по отношению к словам языка, зависит от разума и относится к его сфере в способе употребления и расстановки этих слов»¹⁸⁶.

¹⁸⁵[*Andry de Boisregard N.*] *Reflexions sur l'usage present de la langue françoise, ou Remarques Nouvelles et Critiques touchant la politesse du langage. Suivant la Copie imprimée, Paris, Laurent d'Houry, 1692. Préface.*

¹⁸⁶ *Du Cerceau J.-A.* *Examen de l'autorité de l'usage dans les Langues // Fénelon F. de Salignac de La Motte Dialogues sur l'Eloquence en general, et sur celle de la Chaire en particulier. [...] Avec Les Reflexions sur la Poesie Françoise. Par le P. Du Cerceau. Amsterdam, Frederic Bernard, 1718. P. 318.*

К сожалению, Третьяковский часто пренебрегал в своих русских стихах требованием «разумного», логического порядка слов, который, по мнению французских ученых, составлял преимущество французского языка как эталона ясности для всех языков Европы.

В третьем «Размышлении» Арно касается вопроса неологизмов и упрекает Вожла в слишком категорическом запрете создавать новые слова (с. 125–133). И хотя у Третьяковского нет такого пункта в уставах употребления, его языковая практика показывает, что он разделял это мнение янсенистов, смело создавая новые слова как в раннем переводе «Езды в остров Любви» П. Тальмана, так и в позднем стихотворном переводе «Телемака» Фенелона — в «Тилемахиде».

В четвертом «Размышлении» Арно пишет о том, что «употребление должно быть постоянным и основанном на всеобщем согласии» (с. 139). Это в точности соответствует у Третьяковского второму основанию употребления в трактате 1746 г. и 3 пункту уставов употребления в «Разговоре» 1748 г.

Пятое «Размышление» Арно направлено против утверждения, согласно которому «в отношении любой вещи есть только один способ выражения, который бы принадлежал правильному употреблению» (с. 140). Это уже скрытая полемика скорее не с Вожла, а с Лабрюйером: «Среди различных выражений, передающих нашу мысль, есть только одно верное»¹⁸⁷ — перевод наш — С. В.).

Третьяковский, будучи на практике сторонником языкового обилия и разнообразия, вероятно, одобрил бы и это «Размышление» Арно. Шестое «Размышление» Арно, продолжающее тему предыдущего, относится к частному вопросу синонимии слов. Наконец, седьмое «Размышление» касается снова новых употреблений и перекликается с пятым основанием правильного употребления в орфографических трактатах Третьяковского

¹⁸⁷ [La Bruyère J. de]. Les Caracteres de Theophraste traduits du Grec. Avec Les Caracteres ou Les Moeurs de ce siecle, Paris, Estienne Michallet, 1688. P. 84.

1746 и 1755 гг., где речь идет о языковых изменениях и, соответственно, с 7 пунктом «уставов» употребления в «Разговоре» 1748 г., который посвящен тому же самому вопросу языковых изменений. Что касается новых употреблений, то, согласно Арно «им необходимо подчиняться лишь только тогда, когда они разумны; когда их не находят таковыми по веским причинам, то, напротив, им нужно противиться» (с. 151). Здесь впервые у Арно появляется понятие «разумного употребления» (*usage raisonnable*), которое будет подхвачено в 1746 г. Третьяковским, а в 50-е годы XVIII в. — Ломоносовым в его «Российской грамматике».

Итак, как мы видим, концепция языкового употребления у Третьяковского обнаруживает во многих своих положениях черты сходства с представлениями о языковой норме, свойственными янсенистам из Порталя и их сторонникам. Вряд ли это случайное совпадение. Общность доктрины, скорее всего, свидетельствует о том, что молодой Третьяковский, вероятно, уже в пору своего ученичества в Европе, воспринял теорию *bon usage* Вожла сквозь призму критического отношения к ней, присущего французским янсенистам. С годами это критическое отношение к теории Вожла у Третьяковского только усиливается и приводит его под влиянием идей Кантемира к разработке оригинальной концепции «славенороссийского» гражданского языка на рациональной основе. Третьяковский выступает, таким образом, предшественником Ломоносова в своих опытах рационализации норм нового литературного русского языка.

Ориентации на церковнославянскую литературную традицию у Третьяковского соответствует типологически ориентация на письменную речь и литературную традицию «Великого века» Людовика XIV во Франции в XVIII в., где устный пуризм в духе Вожла или янсенистов сменяется письменным, книжным рационалистическим пуризмом в духе Вольтера и энциклопедистов. При этом на протяжении всего XVIII века во Франции раздаются голоса против излишней регламентации узуса, в защиту неологизмов и утраченных архаизмов. Наиболее громкими из этих голосов

были голоса членов Французской академии Фенелона¹⁸⁸, Монкрифа¹⁸⁹ и Мармонтеля¹⁹⁰, выступивших за свободу узуса. Так, в одном из разделов своего «Письма в Академию», в «Проекте по обогащению языка», Фенелон, «Архиепископ-Дюк Камбрейский», произведения которого, как известно, очень ценил и переводил Третьяковский, призывал Французскую Академию не только сохранить все старые слова, но и разрешить использовать «всякое недостающее нам слово, имеющее приятное звучание и не представляющее двусмысленности»¹⁹¹.

Языковая практика Третьяковского, охотно употреблявшего архаизмы и неологизмы для обогащения литературного языка, созвучна этим призывам Фенелона. Третьяковский, вероятно, хорошо знал «Письмо в Академию» Фенелона: уже в своей речи, произнесенной 17 марта 1735 в Академии наук, Третьяковский во многом следует разделам письма Фенелона при изложении программы работ в области нормализации и кодификации русского языка. Как секретаря Академии наук Третьяковского уже при его жизни сравнивали с секретарем Французской Академии Фонтенелем. Сам выбор Третьяковским в 1733 г. «титла секретаря», а не адъюнкта Академии наук льстил его самолюбию (см. подробнее: Успенский Б. А. «Вокруг Третьяковского»¹⁹²).

Следуя в своей речи 1735 г. языковой программе Фенелона, Третьяковский должен был ассоциировать себя и с Фенелоном, но никак не с Вожла, языковая программа которого была направлена не на обогащение французского языка, а на удаление из него архаизмов и большей части неологизмов.

¹⁸⁸ *Fénelon F.* Lettre à l'Académie. Edition publiée conformément au texte de l'édition de 1716. Paris, Hachette, 1902.

¹⁸⁹ *Moncrif F.-A.* Dissertation. Qu'on ne peut ni ne doit fixer une Langue vivante. Lue à l'Académie, dans l'Assemblée publique pour la réception de M. L'Abbé de Saint-Cyr, le 10 mars 1742 // *Moncrif F.-A.* Oeuvres de Moncrif. Nouvelle édition. T. 1. Paris, Maradan, 1791. P. 279–295.

¹⁹⁰ *Marmontel J.-F.* De l'Autorité de l'usage sur la langue. Discours lu dans la Séance publique de l'Académie Française, le 16 Juin 1785. Paris, Demonville, 1785. Эта речь неоднократно переиздавалась в составе известного сочинения Мармонтеля «Eléments de littérature» (1787) под словом *Usage*.

¹⁹¹ *Fénelon F.* Lettre à l'Académie. Edition publiée conformément au texte de l'édition de 1716. Paris, Hachette, 1902. P. 8–9.

¹⁹² Успенский Б. А. Вокруг Третьяковского. Труды по истории русского языка и русской культуры. Из истории русского литературного языка XVIII — начала XIX века. М., 2008. С. 166–167.

В этом пункте своей языковой концепции, как и в некоторых других, Третьяковский ближе к современнику Вожла — автору знаменитого этимологического словаря французского языка, эрудиту, грамматисту и поэту Ж. Менажу, которого он сочувственно упоминает в «Разговоре об орфографии» 1748 г. (с. 13). В языковой полемике между Бууром, последователем Вожла, и янсенистами, сторонниками рационализации узуса, Менаж выступил в своих «Наблюдениях над французским языком» в защиту ученых из Пор-Рояля и стал одним из участников этой языковой дискуссии.

Так же, как и Третьяковский, Менаж был сторонником умеренной фонетической орфографии:

«Это важный вопрос, следует ли писать слова согласно этимологии [сравни у Третьяковского: «по корню»] или согласно произношению [у Третьяковского: «по звону»] <...> Я, наконец, делаю выбор, но с некоторой умеренностью в решениях, в пользу орфографии, следующей произношению»¹⁹³.

Будучи сторонником умеренной фонетической орфографии, Менаж выступал за умеренную рационализацию узуса. Эта умеренная рационализация узуса свойственна Менажу не только в области орфографии, но и в области лексики и грамматики. Свои многие языковые наблюдения, как позднее и Третьяковский, французский ученый-этимолог основывал на сравнении и «аналогии языков». Менаж, в отличие от Вожла, не осуждал употребление многих архаизмов и неологизмов.

Как и впоследствии Третьяковский, Менаж, влюбленный в этимологию, часто подвергался насмешкам современников. Например, Мольер высмеял Менажа вместе с прециозным поэтом аббатом Котеном, в «Ученых женах» (акт 3, сцена 5), Менажа — в образе ученого-педанта и поэта Вадюса, а Котена — в образе светского щеголя и поэта Триссотена. Эти образы использовал затем Сумароков в комедии «Трессотиниус» (1750),

¹⁹³ *Ménage* G. Observations de Monsieur Menage sur la Langue Française. Seconde édition, vol. I-II, Paris, Claude Barbin, 1675–1676. Vol. II. P. 302–303.

чтобы высмеять Тредиаковского. Как ни странно, намек на Вадюса-Менажа в образе Сумароковского Тресотиниуса (а не только и не столько на Триссотена!) до сих пор не подмечен в исследованиях о Тредиаковском и Сумарокове. Считается, что прототипом Тресотиниуса Сумарокова является Триссотен Мольера, а прототипом Триссотена — аббат Котен (см., например: Успенский Б. А. «Вокруг Тредиаковского»¹⁹⁴). Это так и не так одновременно. Мы полагаем, что дело обстоит несколько иначе: Сумароков воспользовался удачным именем *Триссотен* («трижды дурак»), но в качестве прототипа этого образа использовал не мольеровский образ Триссотена, а образ педанта Вадюса-Менажа, «отлично понимающего старых авторов и знающего, как никто во Франции, греческий язык» (*Il a des vieux auteurs la pleine intelligence, // Et sait du grec, Madame, autant qu'homme de France. — Molière. Les femmes savantes. Acte III, sc. 5*).

Взгляды Тредиаковского на язык близки также к языковой теории поэтов Плеяды — Ронсара и Дюбелле, призывавших к обогащению французского языка, в том числе и путем заимствований из латыни и греческого.

Черты индивидуального произвола, нарушающие основной принцип рационализма — принцип ясности речи, весьма характерны для языковой практики Тредиаковского как в области лексики (неологизмы), так и в области синтаксиса (инвертированный порядок слов), несмотря на все теоретические декларации ученого о разумном и «рассудительном» употреблении. Проблема соотношения языковой теории и языковой практики Тредиаковского составляет особый предмет исследования, которому уже посвящены работы С. М. Бонди, Ю. С. Сорокина, А. А. Алексеева, А. А. Дерюгина и других ученых.

¹⁹⁴ Успенский Б. А. Вокруг Тредиаковского. Труды по истории русского языка и русской культуры. Из истории русского литературного языка XVIII — начала XIX века. М., 2008. С. 127, 241, 470, 504.

В заключение подведем некоторые наиболее важные итоги проделанной нами работы:

1. Труды янсенистов из Пор-Рояля и их последователей, в частности, сочинения А. Арно и К. Лансло, являются одним из основных источников языковой концепции позднего и даже раннего Третьяковского. В пользу непосредственного влияния янсенистских идей на Третьяковского говорят и многие факты его биографии, и сама концепция рационального пуризма, которая приобретает у Третьяковского к 1746 г. вполне отчетливые очертания, сближающие ее с идеями янсенистов из Пор-Рояля. Общность языковой доктрины Третьяковского и янсенистов из Пор-Рояля, свидетельствует о том, что молодой Третьяковский, вероятно, уже в пору своего ученичества в Европе, воспринял теорию *bon usage* Вожла сквозь призму критического отношения к ней, присущего французским янсенистам и их сторонникам.

2. В своей речи 1735 г. в Академии наук Третьяковский следует языковой программе Фенелона, которая была направлена на обогащение языка, а не на удаление из него архаизмов и большей части неологизмов, как в доктрине правильного употребления у Вожла. В этом пункте своей языковой концепции, как и в некоторых других, Третьяковский ближе к современнику Вожла — знаменитому этимологу, грамматисту и поэту Ж. Менажу.

3. Несмотря на все реверансы Третьяковского в сторону двора, наиболее важным для него оказывается «мудрых употребление». Правильное употребление, по Третьяковскому, — это не столько социальная, сколько «интеллектуальная», рациональная категория, основанная на рассуждении и разуме («благоразумии»). Этим Третьяковский принципиально отличается от Вожла. Следуя языковой теории французских янсенистов и их последователей, Третьяковский расширяет социальную базу правильного узуса, сочетая ориентацию на людей «учтивых», заимствованную из

западноевропейских языковых теорий, с обращением к людям знающим, которое восходит к античной концепции узуса у Квинтилиана.

4. Трактовка Третьяковским принципа соответствия употребления природе языка для первой половины XVIII в. достаточно оригинальна и нова, поскольку она основана на поиске системных оппозиций и структурных тождеств, объединяющих однородные явления не только в пределах одного языка, но и в рамках близкородственных языков, соотнесенных в исторической перспективе с их языком-источником. Рассуждение Третьяковского об окончании прилагательных множественного числа можно рассматривать как первый опыт сравнительного исследования грамматики славянских языков в России.

5. Поздний Третьяковский конструирует норму литературного языка, исходя не из современного его состояния, что было принципиально важно для французских теорий XVII–XVIII вв., а из «источника и корня» современного русского языка — языка «славянского», устраняя его порчу и возвращаясь к его первоначальной чистоте. Эти принципиальные положения делают концепцию позднего Третьяковского несовместимой не только с буквой, но и с самим духом теории Воюя и его последователей. Под влиянием идей Кантемира Третьяковский приходит к разработке оригинальной концепции «славянорусского» гражданского языка на рациональной основе. Третьяковский выступает, таким образом, предшественником Ломоносова в своих опытах рационализации норм нового литературного русского языка.

Словарь рифм М. В. Ломоносова: проблемы описания рифмы в русской поэзии XVIII века.

Комплексное изучение рифмы русских поэтов XVIII века, несмотря на наличие ряда фундаментальных работ¹⁹⁵, остается одной из востребованных проблем современной стиховедческой науки. Прежде всего, это связано с тем, что до сих пор «универсальный» метод исследования рифмы — создание рифменных словарей — к XVIII веку не применялся; на сегодняшний день не существует словарей рифм даже таких крупных поэтов XVIII века, как М. В. Ломоносов или Г. Р. Державин. Проект, работа над которым в настоящее время ведется в отделе «Словарь М. В. Ломоносова» Института лингвистических исследований РАН в сотрудничестве со стиховедческой группой Факультета филологии и искусств СПбГУ, призван восполнить этот пробел. В состав готовящегося многотомного словаря языка М. В. Ломоносова включен словарь-справочник «М. В. Ломоносов и русская поэзия XVIII века», состоящий из двух частей — словаря рифм М. В. Ломоносова и метрико-строфического справочника.

Цель данной статьи заключается в том, чтобы обозначить некоторые частные и общие проблемы описания рифмы в русской поэзии XVIII века, возникающие при создании словаря рифм М. В. Ломоносова.

Как построен словарь рифм? Разработанная общая структура словаря рифм М. В. Ломоносова основана на принципах построения словарей рифм,

¹⁹⁵ См., например: *Жирмунский В. М.* О русской рифме XVIII в. // Роль и значение XVIII века в истории русской культуры. М.; Л., 1966; *Холшевников В. Е.* Из истории русской рифмы: от Ломоносова до Лермонтова // Русская литература. 1989. № 2. См. также перечень научных работ о русской рифме XVIII века, приведенный М. Л. Гаспаровым: *Гаспаров М. Л.* Очерк истории русского стиха. М., 2002. С. 334.

выработанных Томасом Шоу — автором словарей рифм А. С. Пушкина, К. Н. Батюшкова и Е. А. Баратынского¹⁹⁶.

В словаре предполагается выделение трех частей:

1. Лексикон стиховых окончаний (алфавитный указатель рифмующихся слов и слов с безрифменными окончаниями в стихе Ломоносова) — см. Приложение 1.

2. Обратный словарь рифменных сегментов и безрифменных окончаний стихов (включает три раздела: мужская клаузула, женская клаузула, дактилическая клаузула).

3. Указатель произведений — см. Приложение 2.

Остановимся подробнее на второй части словаря, над которой в настоящее время идет работа. Обратный словарь рифменных сегментов и безрифменных окончаний, включает семь позиций для описания (см. таблицу).

РИФМЕН-НЫЙ СЕГМЕНТ	СЛОВАРЬ	РИФМО-ПАРЫ	АДРЕС ФОРМ	ГРАММАТИЧЕСКОЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ	МЕТРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ	СТРОФИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ
А	врага́	дала́ врага́	155, 42–44	гл. сов. прош. ед. ж. сущ. м. ед. вин.	Я4	AbAbCCdEEEd

Рифменный сегмент — это часть конечного слова стиха, которая участвует в создании рифменного созвучия. В графу «словарь» помещается словоформа, находящаяся на рифменной позиции (для безрифменного стиха — последнее слово в стихотворной строке). В графе «рифмопары» приводятся оба рифмующихся слова в том порядке, в каком они следуют в тексте (для безрифменного стиха вместо рифмопары приводится одно слово). В графу «адрес форм» заносится номер текста и номера стихотворных строк. Далее приводятся грамматические характеристики рифмующихся слов и, наконец, метрический контекст (стихотворный размер произведения) и

¹⁹⁶ *Shaw J. Th.* Pushkin's rhymes: a dictionary. Madison, 1975; *Idem.* Batiushkov: a dictionary of the rhymes & a concordance to the poetry. Madison, 1975; *Idem.* Baratynskii: a dictionary of the rhymes & a concordance to the poetry. Los-Angeles, 2001.

строфический контекст, т. е. строфическая форма произведения — строфический стих, астрофический стих парной рифмовки, астрофический стих вольной рифмовки, астрофический белый стих и т. д. (в случае строфической формы указывается модель строфы).

Основной характеристикой описываемой в словаре рифмы является рифменный сегмент. При его вычленении мы встречаемся сразу с несколькими сложностями.

Первая сложность касается вопросов соотношения фонетики и орфографии.

Несмотря на разнообразие в определениях понятия «рифма», в каждом из них подчеркивается, что рифма есть явление фонетическое, «звуковой повтор». Ср., например, определения 1) у Б. В. Томашевского: «Рифма — это созвучие двух слов, стоящих в определенном месте ритмического построения стихотворения. В русском стихе (впрочем, не только в русском) рифма должна находиться конце стиха. Именно концевые созвучия, дающие связь между двумя стихами, именуется рифмой. Следовательно, у рифмы есть два качества: первое качество — ритмическая организация, потому что она (рифма) отмечает концы стихов; второе качество — созвучие»¹⁹⁷; 2) у В. М. Жирмунского: «Рифмой мы называем звуковой повтор в конце соответствующих ритмических групп (стиха, полустихия, периода), играющий организующую роль в строфической композиции стихотворения»¹⁹⁸; 3) у М. Л. Гаспарова: «Рифма — это созвучие концов стихов или полустихий, отмечающее их границы и связывающее их между собой»¹⁹⁹.

Выделяя рифменные сегменты при описании рифмы Ломоносова (как, впрочем, и других поэтов XVIII века), мы имеем дело исключительно с письменным текстом. И если в ряде случаев на основании письменного текста мы можем быть с большой долей вероятности предположить, как

¹⁹⁷ Томашевский Б. В. *Стилистика и стихосложение*. Л., 1959. С. 406.

¹⁹⁸ Жирмунский В. М. *Поэзия* Ал. Блока. Пб., 1922. С. 91.

¹⁹⁹ Гаспаров М. Л. Рифма // *Литературная энциклопедия терминов и понятий*. М., 2003. С. 878.

произносилось то или иное слово (например, оглушение звонкого согласного в конце первого слова рифмопары *виноград — бежат*), то в других — это неочевидно. Так, например, неясно, как произносилось слово «голова» ([голова] или [галава]) в рифмопаре *трава — голова*²⁰⁰. Итак, первый существенный вопрос, который возникает в связи с соотношением фонетики и орфографии в поэтической речи XVIII века, — это проблема фиксации рифменного сегмента у слов, произношение которых отличается от их орфографического облика (для «голова»: ОВА, АВА или ВА; для «виноград»: АД или АТ).

Вторая важная проблема, с которой мы сталкиваемся при вычлениии рифменного сегмента, — это вопрос о границе рифмы и, соответственно, о границе рифменного сегмента. Для того, чтобы решить этот вопрос, необходимо рассмотреть его с учетом контекста эпохи, понять, что представляла собой рифма в русской поэзии XVIII века в целом и каковы были требования к рифме поэтов XVIII столетия. В самом общем виде эти проблемы описаны в фундаментальном исследовании М. Л. Гаспарова — в его книге «Очерк истории русского стиха». В требованиях к рифме в XVIII веке (как и в требованиях к другим стиховым составляющим) господствует принцип рационального самоограничения. В аспекте фонической точности XVIII век — это период канонизации точной рифмы. Идеальной считалась рифма и фонически, и графически точная: *мил — пленил, высокой — глубокой*. Однако существовали определенные отклонения от этой идеальной модели:

а) во-первых, в отношении ударного гласного и согласных допускалось графическое несовпадение при фонетическом совпадении: точными считались рифмы типа *мал — мял, был — бил, лед — бьет* (фонетическое совпадение могло быть и приблизительным: [ы] — [и]);

²⁰⁰ Несмотря на то, что в ряде работ по исторической фонетике осуществлялись попытки реконструировать фонетику поэтических текстов XVIII века (в частности, оды), они носят исключительно гипотетический характер (См., например: *Панов М. В. История русского литературного произношения XVIII–XX вв. М., 2007. С. 328*).

б) йотированные усеченные рифмы (типа *Анны — пространный*) также допускались и считались поэтической вольностью²⁰¹.

Итак, в целом XVIII век — это период господства точных рифм. Причем точность рифмы часто усиливалась совпадением предударных звуков в рифме (так называемых «опорных согласных»), в результате чего получались рифмы богатые (*блеск — плеск*) и глубокие (*божество — торжество*). Для мужских открытых рифм богатство рифмы со временем даже превратилось в правило (т. е. стало обязательным). Любопытно, что это правило «сформировалось» именно в поэзии Ломоносова. Гаспаров отмечает, что в ранних одах Ломоносов «держался немецкой традиции: рифмы “весны-тмы”, “зари-огни”, “земли-реки”» [т. е. без совпадения предударных согласных — *Е. М.*] <...> но, начиная с 1743 г., <...> отказывается от мужских открытых без опорного, и они мелькают у него лишь редкими рецидивами»²⁰².

Помимо «классических» точных рифм, при составлении словаря рифм Ломоносова встретились более сложные примеры созвучий, имеющих непосредственное отношение к рифме. И здесь нужно рассмотреть две группы явлений: 1) созвучия, усиливающие точность рифмы, и 2) созвучия, ослабляющие точность рифмы.

1. Созвучия, усиливающие точность рифмы:

а) примеры, когда в качестве опорных согласных выступают согласные, парные по звонкости-глухости: *пойдут — цветут, возглашали — подражали, вседержитель — нарушитель, солдат — хотят, мудрейший — острейший* и др.;

б) примеры, когда в качестве опорных согласных выступают согласные, парные по твердости-мягкости: *пишу — ишу*;

в) примеры, когда в качестве опорных согласных выступают согласные, сходные по какому-либо фонетическому признаку, например:

²⁰¹ См.: Гаспаров М. Л. Очерк истории русского стиха. С. 88–92.

²⁰² Там же. С. 92.

—по признаку места образования: *обид* — *вид* (губные), *дверь* — *зверь* (переднеязычные), *клокочет* — *хочет* (заднеязычные);

—по признаку способа образования: *доброт* — *щедрот* (смычные), *весны* — *тьмы* (сонорные).

В некоторых случаях такие примеры осложняются факторами произносительных норм XVIII века: например, неясно, как произносилось в рифмопаре *другу* — *верьху* слово «другу» ([г] или [γ])²⁰³.

г) «дистанционные совпадения» отдельных согласных, гласных и групп звуков в рифмующихся словах: *рвет* — *ржет*, *полях* — *полках*, *десницу* — *денницу*, *лежащих* — *летащих*, *парящий* — *палящий*, *скрыла* — *сила*, *мозгу* — *низу* и др.

Иногда звуковое сходство рифмующихся слов настолько велико, что они отличаются только одним звуком: *подобну* — *подробну*, *злился* — *залился*, *ограда* — *отрада*.

В некоторых случаях наблюдаются сочетания нескольких факторов: созвучие согласных, сходных по признаку места образования и «дистанционные совпадения»: *рабы* — *рвы*.

2. Созвучия, ослабляющие точность рифмы.

а) примеры неточных рифм, а именно ассонансные рифмы, например: *Своим* — *Константин*, *снег* — *след*;

б) палиндромические рифмы, в которых звуки первого слова рифмопары повторяются во втором слове в обратном порядке: *ковры* — *рвы*.

Все эти явления крайне затрудняют, с одной стороны, ответ на теоретический вопрос о том, что же все-таки, имея в виду стих XVIII века в целом, следует называть рифмой, и, с другой стороны, ответ на практический вопрос: по каким принципам выделять рифменные сегменты для описания рифм в словаре М. В. Ломоносова?

На первый вопрос аргументированно ответить пока не представляется возможным, поскольку говорить о рифме XVIII века в целом можно будет

²⁰³ См.: *Панов М. В.* История русского литературного произношения XVIII–XX вв. С. 328.

только после того, как будут созданы словари рифм, по крайней мере, ключевых поэтов этой эпохи. Что касается нашей практической задачи (описания рифм в словаре Ломоносова), то для ее решения совместными усилиями ряда специалистов (в частности, Н. Н. Казанского, Е. В. Хворостьяновой, С. С. Волкова) было выработано несколько «компромиссных» принципов вычленения рифменных сегментов:

1. Сегмент выделяется по орфографическому принципу (только на основе написания). Помимо чисто практического удобства этого принципа, следует сказать, что он имеет отношение к восприятию рифмы поэтами XVIII века, когда существовало особое понятие, подчеркивающее важность графики, — «рифма для глаза»; часто «в угоду графической точности искажалась орфография: брался редкий или изобретался новый орфографический вариант (“слышешь — пишешь”, “нада — рада”, “спокоен — достоен” и пр.)»²⁰⁴.

2. В рифмованном стихе рифменный сегмент выделяется не для рифмопары, а для каждого из рифмующихся слов отдельно. Так, например, в рифмопаре *пленил — забыл* для слова «пленил» выделяется сегмент ИЛ, для слова «забыл» — сегмент ЫЛ, в рифмопаре *виноград — бежат* для слова «виноград» выделяется сегмент — АД, для слова «бежат» — АТ, в рифмопаре *пленил — проронил* для слова «пленил» выделяется сегмент НИЛ, для слова «проронил» — также сегмент НИЛ. Для безрифменных окончаний под рифменным сегментом понимается часть конечного слова стиха от ударной гласной до конца.

3. С учетом орфографического принципа все приблизительные созвучия согласных (включая и парные согласные по звонкости-глухости), а также «дистанционные совпадения» звуков в рифмующихся словах, о которых шла речь выше, в рифменный сегмент не входят: для обоих слов рифмопары *клокочет — хочет* выделяется сегмент ОЧЕТ; для обоих слов рифмопары *весны — тьмы* — сегмент Ы; в рифмопаре *скрыла — сила* для

²⁰⁴ Гаспаров М. Л. Очерк истории русского стиха. С. 91.

слова «скрыла» выделяется сегмент ЫЛА, для слова «сила» — ИЛА; в рифмопаре *десницы* — *денницы* для обоих слов выделяется сегмент НИЦЫ. Преимущество такого подхода заключается в том, что при анализе словаря все отмеченные примеры усиливающих точность рифмы созвучий можно будет рассматривать на фоне других случаев. Так, например, на первый взгляд кажется, что именно мужские открытые рифмы (типа *весны* — *тьмы*) требуют некоей компенсации своей недостаточности. Если все подобные рифмы окажутся в словаре рядом (в данном случае — на сегмент Ы), то данную гипотезу будет легче подтвердить либо опровергнуть.

4. Для спорных случаев предлагается использовать такой же принцип, какой используется для безрифменных окончаний: под рифменным сегментом понимать часть конечного слова стиха от ударной гласной до конца. Например, в рифмопаре *Своим* — *Константин* для слова «Своим» выделяется сегмент ИМ, для слова «Константин» — ИН, в рифмопаре *ковры* — *рвы* для обоих слов выделяется сегмент Ы.

Приложение 1. ЛЕКСИКОН СТИХОВЫХ ОКОНЧАНИЙ

№	ЛЕММА	АДРЕС ФОРМЫ	ФОРМА	ЛЕКСИКО-ГРАММАТИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА			ТЕКСТОЛОГИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА			СТИХОВЕДЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА		
				1	2	3	4	5	6	7	8	9
	дума	9, 33	думой	сущ.	ж. ед. твор.	–						
	земля	135, 289	земли	сущ.	ж. ед. пр.	на						
	река	152, 5	реки	сущ.	ж. ед. род.	–						

ЛЕКСИКО-ГРАММАТИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

1. часть речи
2. грамматическая форма
3. наличие предлога

ТЕКСТОЛОГИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

4. количество раз в оригинальном тексте
5. количество раз в переводном тексте

СТИХОВЕДЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

6. количество раз в рифмованном стихе
7. количество раз в белом стихе или без рифмопары
8. количество метрических контекстов
9. количество строфических контекстов

Приложение 2. УКАЗАТЕЛЬ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

ПСС (том и страница)	Индекс	Название произведения	Год	Количество рифм			Количество безрифменных окончаний			Количество стихов
				м	ж	д	м	ж	д	
VII, 164 (§ 89, сноска «б»)	250	«Ты бледен, ты ж и мал, и крив, и шелеляв...»	1744-1747	2	0	0	0	0	0	2
VII, 284 (§ 238, сноска «б»)	146	«О утра час великолепный...»	1744-1747	0	0	0	1	1	0	2
VIII, 7	235	[Стихи на туясок]	1732-1734	0	10	0	0	0	0	10
VIII, 8	157	Ода, которую сочинил Господин Франциск де Салиньяк де ля Могга Фенелон, Архиепископ Дюк Камбрейский, Священный Римский Империи Принц	1738	56	84	0	0	0	0	140
VIII, 14	264	«Хвалить хочю Атрид...»	1738	0	0	0	12	0	0	12
VIII, 16	147	Ода блаженные памяти Государыне Императрице Анне Иоанновне на победу над Турками и Татарами и на взятие Хотина 1739 года	1739	168	112	0	0	0	0	280
VIII, 31	273	«Щаслива красна была весна, все лето приятно...»	1739	0	0	0	0	2	0	2
VIII, 31	73	«Как обличаешь, смотри больше свои на дела...»	1739	0	0	0	2	0	0	2
VIII, 31	7	«Белеет, будто снег лицом».	1739	0	0	0	1	0	0	1
VIII, 31	133	«Начертан многократно в бегущих волнах».	1739	0	0	0	1	0	0	1

Проповедь Симона Тодорского «Божие особое благословение» и бракосочетание Петра Федоровича и Екатерины Алексеевны

Симон Тодорский (1700/1701–1754) — один из интереснейших деятелей XVIII века, законоучитель и воспитатель великого князя Петра Федоровича, а затем и его невесты — Екатерины Алексеевны, талантливый переводчик и проповедник.

Он родился в местечке Золотоноша близ Киева в 1700²⁰⁵ или 1701²⁰⁶ году, в семье казака Переяславского полка Золотоношской сотни Федора Иоаннова (?–1709). В 1718 г. поступил в Киевскую духовную академию, где обучался до 1727 г., после чего выехал в Петербург²⁰⁷, где год обучался в Академической Гимназии, изучая немецкий язык²⁰⁸, отсюда — в «полунемецкий» Ревель, и затем в 1729 г. отправился для продолжения обучения в университет Галле, где и обучался до 1735 г., будучи на содержании Рафаила, Митрополита Киевского²⁰⁹.

Во время обучения Тодорский был близок к кружку галльских пиетистов, особый интерес проявил к языкознанию и обучался у известного семитолога Иоанна-Генриха Михаэлиса (1668–1738).

В 1735 г. Симон покидает Галле и далее полтора года проводит «между езуитами на разных местах»²¹⁰, затем «позван от греков для некия их

²⁰⁵ *Половцов А. А.* Русский биографический словарь. 29 т. СПб., 1896–1918. Т. «Сабанеев–Смыслов». С. 498.

²⁰⁶ *Щукин В.* Симон (Тодорский), Архиепископ Псковский и Нарвский (биографический очерк) // Псковские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1898. № II. С. 33–34.

²⁰⁷ В. Щукин предполагал, что путешествие в Петербург требовалось, в том числе, для свидания с Феофаном Прокоповичем, который мог бы направить Тодорского в университеты Германии, а также, возможно, помочь рекомендациями и деньгами (Там же. 1898, № IV. С. 74).

²⁰⁸ Имя Тодорского есть в списке учеников за 1727 г. См. Ученые записки Императорской академии наук по первому и третьему отделениям. Т. III. Вып. 2. СПб., 1855. С. 553; *Владимирский-Буданов М. Ф.* Из истории русского просвещения. Первая гимназия в России // Педагогический музей. 1876. № 1–3.

²⁰⁹ *Евгений (Болховитинов).* Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-русской церкви. М., 1995. С. 290.

²¹⁰ В литературе нередко упоминается обучение или кратковременное пребывание Тодорского в университете Йены. Эта информация восходит к первому изданию «Словаря исторического писателей

церковныя нужды, полтора ж года при них в государстве венгерском учителем zostавал»²¹¹. Евгений (Болховитинов) считал, что этими «нуждами» было преподавание греческим купцам в Белграде закона Божия²¹².

В 1738 г. Симон Тодорский вернулся в Киев, где начал систематическое преподавание греческого, еврейского и немецкого языков. Сохранившаяся переписка Тодорского с разными корреспондентами на греческом, реже немецком и латинском свидетельствуют о его свободном владении этими языками, а среди книг личной библиотеки — тексты, в том числе, на арабском и еврейском языках²¹³.

В 1740 г. Тодорский принял монашество и вскоре получил должность катехизатора (проповедника). В 1742 г. по рекомендации митрополита Рафаила Заборовского он был вызван ко двору и назначен законоучителем и воспитателем наследника, герцога Карла-Петра-Ульриха Шлезвиг-Голштейн-Готторпского, а также с 1744 г. — законоучителем и духовником невесты наследника принцессы Ангальт-Цербстской Софии-Августы-Фредерики. Очевидно, именно ученость и свободное владение немецким языком способствовали выбору его кандидатуры для такой важной деятельности при дворе.

Симон Тодорский также периодически выступал при дворе с проповедями, 4 из них были напечатаны.

Церковная карьера Тодорского была быстрой: В 1743 г. он был назначен архимандритом Костромского Ипатьевского монастыря и членом Св. Синода. 31 марта 1745 г. вышел указ о назначении его епископом Костромским и Галицким, причем до 2 апреля 1745 г. Костромская епархия,

духовного чина...» Евгения (Болховитинова) (Спб., 1818), в котором ошибочно говорилось о том, что Тодорский именно в Йене окончил курс наук. Однако Тодорский в автобиографии не упоминает Йенского университета; в последующих изданиях «Словаря» Евгения Болховитинова также вместо Йены значится Галле.

²¹¹ Вишневецкий Д. Киевская академия в первой половине XVIII столетия. Киев, 1903. С. 348–349.

²¹² Евгений (Болховитинов). Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-русской церкви. М., 1995. С. 290.

²¹³ Каталог личных архивных фондов отечественных историков. Вып. 1. XVIII век. М., 2001. С. 255–257.

учрежденная 16 июля 1744 г., не была выключена из состава Московской²¹⁴, таким образом, Тодорский стал ее первым епископом. Однако, в силу обязанностей при дворе, епархией он управлял заочно. Указом от 19 августа 1745 г. в связи с приближающимся бракосочетанием наследника были произведены перемещения: «...всемиловитейше указали мы в праздную новгородскую епархию произвести в архиепископа нынешняго псковскаго епископа Стефана [Калиновского], которому повелеваем отправлять назначенное браковенчание Их Императорских Высочеств, Великаго князя и Великой княжны, а во псковскую епархию на место Стефана епископа определить костромскаго епископа Симона Тодорскаго»²¹⁵. Псковской кафедрой Тодорский также управлял заочно, оставаясь при дворе. Наряду с другими членами Св. Синода с 1743 г. по 1744 г. он принимал участие в редактировании новоисправленной Библии, а также в 1748 г. участвовал в окончательной проверке и редактировании текста Библии²¹⁶. 20 марта 1748 г. он был пожалован архиепископом.

Отставка его от обязанностей духовника произошла, судя по запискам Екатерины Второй²¹⁷, в 1749 г. В 1750 г. Тодорский попросил отпуск в епархию на 1 год, а 31 марта 1753 г. последовал указ об увольнении Тодорского из членов Св. Синода для пребывания в епархии по болезни²¹⁸. Умер он в 28 февраля 1754 г. и был похоронен в Пскове в Троицком соборе.

Интерес к личности и творчеству Тодорского возник в конце XIX — начале XX вв., когда были опубликованы 4 его неизданные проповеди²¹⁹, а затем Д. Чижевским были обнаружены неизвестные ранее переводы, в том

²¹⁴ Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. царствование государыни императрицы Елизаветы Петровны. Том II. 1744–1745. СПб., 1907. С. 335–336.

²¹⁵ Там же. С. 402–403.

²¹⁶ *Шукин В.* Симон (Тодорский), Архиепископ Псковский и Нарвский (биографический очерк) // Псковские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1899. № XIII. С. 345–356.

²¹⁷ Записки императрицы Екатерины Второй. М., 1989. С. 195.

²¹⁸ *Шукин В.* Симон (Тодорский), Архиепископ Псковский и Нарвский (биографический очерк) // Псковские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1899. № XVI. С. 257

²¹⁹ *Тодорский П.* Иеромонах Симон Тодорский (архиепископ псковский и нарвский) и его четыре неизданных слова. Христианское чтение VIII–XII. Извлечение. С. 1–48.

числе стихотворные²²⁰, что позволило считать Тодорского ярким деятелем украинского литературного барокко²²¹. В настоящее время переводы Тодорского активно исследуются в связи с деятельностью галльского кружка пиетистов под руководством А. Г. Франке по переводу Священного Писания на живые языки, а также в контексте русско-немецких отношений первой половины XVIII в.²²².

Во время пребывания в Галле Тодорский перевел (вероятно, по заказу Феофана Прокоповича) с немецкого книгу Иоганна Арндта «Об истинном христианстве» и сочинение Анастасия Проповедника «Учение о начале христианского жития». По ходатайству Прокоповича издание книг было поддержано императрицей: Анна Иоанновна прислала Симону Тодорскому для этой цели 600 рублей²²³. Обе книги были напечатаны в типографии Копиевского в Галле в 1735 г. и пользовались определенной известностью и популярностью в России. Однако судьба их сложилась печально.

18 марта 1743 г. был издан указ «Об установлении цензуры для выпускаемых в свет печатных книг и о разрешении печатать книги, относящиеся до церкви и церковного учения, с разрешения Св. Синода»; следующим шагом было запрещение книг, изданных за пределами России и не получивших одобрения Синода. Книга Арндта фигурировала в указе от 9 декабря 1743 г. как прецедент (что свидетельствует, в том числе, о ее популярности): «О собрании в Святейший Синод книг Арнда об истинном христианстве, печатанных в 1735 году в Галле, и прочих подобных,

²²⁰ Čyževskýj D. Die "Russischen Drucke" der Hallenser Pietisten (Zum 275. Geburtstag A. H. Franckes) // Kyrios. Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas. 3 Jahrgang. 1938. S. 56–74. Чижевський Д. Українські друки в Галле. Краків-Лвів. 1943.

²²¹ См. Чижевський Д. Український літературний барок. Нариси. Прага, 1941.

²²² См. Daiber T. Randbemerkung zu Todors'kijs Übersetzung der "Vier Bücher vom Wahren Christentum" // Linguistische Beiträge zur Slavistik VIII / Hrsg. F. Maurice, I. Mendoza. München, 2000. S. 5–20; Kirchner P. Drei Hallesche Ukrainisch-kirchenslawische drucke aus den Jahren 1734 / 1735. Eine sprachhistorische Untersuchung // Deutsch-slawische Wechselseitigkeit in 7 Jahrhunderten. Berlin, 1956. S. 210–232; Mengel S. Übersetzungsprojekte hallischer Pietisten zu Beginn des 18. Jhs. auf dem Hintergrund der sprachpolitischen Diskussion um die neuere russische Literatursprache (Beitrag zum XIII. Internationalen Slavistenkongress, 15–21.08.2003, Ljubljana) // Zeitschrift für Slavistik, 48 (2003) 3. S. 304–322; Winter E. "Einige Nachricht von Herrn Simeon Todorski". Ein Denkmal der deutsch-slavischen Freundschaft im 18. Jahrhundert // Zeitschrift für Slavistik. № 1. 1956. S. 70–100; Winter E. Halle als Ausgangspunkt der deutschen Rußlandkunde in 18. Jahrhundert. Berlin, 1953 и т. д.

²²³ Евгений (Болховитинов). Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-русской церкви. М., 1995. С. 290.

Святейшим Синодом не свидетельствованных, о запрещении переводить на русский диалект и ввозить из-за границы переводных богословских книг без дозволения Святейшаго Синода»²²⁴. Сам Тодорский в это время уже являлся членом Св. Синода и был вынужден поддержать запрещение собственного перевода, однако никаких последствий для его служебного продвижения запрещение переводов не имело: при издании имя переводчика нигде не было обозначено.

Несмотря на запрещение, книга Арндта пользовалась почти до середины XIX в. вниманием просвещенного священства и дворянства²²⁵; в частности, она оказала влияние на труды святителя Тихона Задонского²²⁶. Была она популярна также среди масонов, так, например, перевод Тодорского сохранился в Библиотеке Ф. М. Дмитриева в фонде Отдела редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ.

Меньшим интересом исследователей пользовались проповеди Тодорского, произносившиеся в Киеве и затем при дворе.

В Киеве Тодорский проповедовал в течение нескольких месяцев в храмах и монастырях перед простыми прихожанами. Именно эти тексты доставили ему известность яркого и талантливое проповедника. Проповеди сохранились в рукописи и были опубликованы в 1909 г.²²⁷: это «Слово на Благовещение Пресвятыя Богородицы» 25 марта 1741 г., «Слово на Воскресение Христово» 29 марта 1741 г., «Слово в день живоначальных Троицы» 17 мая 1741 г. и «Слово, проповедованное в обители Выдубицкой» 6 сентября 1741 г.

После переезда ко двору в 1742 г. Тодорский произносит проповеди уже не перед простыми прихожанами, но перед искушенными придворными,

²²⁴ Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания российской империи. Царствование государыни императрицы Елизаветы Петровны. Т. 1. 25 ноября 1741–1743 гг. СПб., 1899. С. 495

²²⁵ Кроме перевода Тодорского, существовали перевод И. П. Тургенева (М., 1784) и перевод А. Д. Курбатова (М., 1833–1835). О других изданиях Арндта см. также в каталоге: Пятсот лет гнозиса в Европе. М.; СПб., Амстердам, 1993.

²²⁶ См. *Хондзинский, свящ. Павел*. Два труда об истинном христианстве: Святитель Тихон Задонский и Иоганн Арндт // Журнал Московской патриархии. 2004. № 2. С. 62–73.

²²⁷ *Тодорский П.* Иеромонах Симон Тодорский (архиепископ псковский и нарвский) и его четыре неизданных слова. Христианское чтение VIII–XII. Извлечение. С. 1–48.

самой императрицей, чья любовь к церковному красноречию хорошо известна, а также перед другими духовными лицами — знатоками церковной риторики и известными проповедниками. В это время при дворе проповедует целый ряд иерархов, известных своим красноречием: это Арсений Мацеевич, Димитрий Сеченов, Кирилл Флоринский, Порфирий Крайский, преподававший риторику в Московской духовной академии, и др.

Произнесенные в присутствии императрицы проповеди обязательно издавались; в настоящее время известно 4 опубликованных придворных проповеди Тодорского: это «Слово на день рождения Петра Федоровича» 10 февраля 1743 г. (издано гражданским шрифтом в типографии Академии наук в Санкт-Петербурге), «Божие особое благословение», известное также как «Слово на бракосочетание Петра Федоровича и Екатерины Алексеевны» 21 августа 1745 г. (опубликовано гражданским шрифтом в типографии Академии наук и церковнославянским — в Московской Синодальной типографии), «Слово на день рождения Елизаветы Петровны» 18 декабря 1746 г. (опубликовано в церковнославянской орфографии в Синодальной типографии в Москве 14 марта 1747 г.) и «Слово на день восшествия на престол» 25 ноября 1747 г., опубликованное там же 3 марта 1748 г.

Несмотря на общее мнение историков гомилетики о том, что характер проповеди при Елизавете Петровне меняется и сама проповедь становится аполитичной и сосредоточенной на духовных проблемах²²⁸, придворные проповеди этого периода хорошо отражают взаимопроникновение светского и церковного дискурсов. Ярким примером такого «пограничного» текста является проповедь Тодорского «Божие особое благословение», произнесенная на бракосочетание наследника престола.

²²⁸ См.: *Ветелев А., Козлов М.* Учебный курс по истории проповедничества русской православной церкви для 4 класса. Загорск, 1990; *Заведеев П.* История русского проповедничества от XVII века до настоящего времени. Тула, 1879; *Петров Н. И.* Из истории гомилетики в старой Киевской Академии // Труды Киевской духовной академии. Январь–апрель. Киев, 1866. С. 86–124 и др.

К подготовке церемонии бракосочетания императрица Елизавета Петровна отнеслась с огромным вниманием: как свидетельствует «Церемониал бракосочетания великого князя Петра Феодоровича с принцессою Ангальт-Цербстскою Екатериною Алексеевною»²²⁹, был учтен как опыт европейских торжеств подобного рода, так и традиции брачных церемоний Петровской и Аннинской эпох (свадьбы Анны Петровны с герцогом Голштейн-Готторпским и Анны Леопольдовны — с принцем Антоном-Ульрихом Брауншвейг-Беве́рн-Люнебургским).

1 мая 1744 г. императрица Елизавета послала официальную грамоту Христиану-Августу Ангальт-Цербстскому о том, что она «при благословении Всевышняго Творца рассудив не из инаго какого дому, как из голстинскаго, взять себе в свойство, просила снабдить благословением сие предпринятое ею дело с тем, дабы назначаемая принцесса, по предварительном обучении, греческаго исповедания веру принять могла»²³⁰. 12 июня было получено разрешение отца принцессы на перемену вероисповедания и вступление в брак. 8 июля информация о планируемом бракосочетании была отправлена российским посланникам за границу для извещения иностранных правителей. 28 июня 1744 г. состоялось православное миропомазание: принцесса Софья-Августа-Фредерика Ангальт-Цербстская получила имя Екатерины Алексеевны. 29 августа, в день тезоименитства Петра, в Успенском соборе в Москве Петра и Екатерину обручили. Как невесте наследника, Екатерине был дарован титул великой княжны и ее императорского высочества²³¹. Сама Екатерина вспоминала впоследствии: «Князь Никита Юрьевич Трубецкой, тогда генерал-прокурор Сената, получив от императрицы приказание написать Сенату указ относительно этих двух титулов, которые императрица пожаловала мне по старинному

²²⁹ РГАДА, ф. 156, ед. 20.

²³⁰ *Бантыш-Каменский Н. Н.* Обзор внешних сношений России (по 1800 год). Часть вторая. Германия и Италия. М., 1896. С. 23.

²³¹ Полное собрание законов Российской империи: В 45 т. Т. 12. 1830. № 8983.

обычаю, спросил, надо ли к ним прибавить слово *наследница*, которое давало право на престолонаследие; императрица сказала, что нет»²³².

В марте 1745 г. началась активная подготовка к торжеству. 16 марта был издан указ: для подготовки к церемонии выдать жалование на год вперед персонам первых четырех классов по «Табели о рангах» и придворным кавалерам²³³. Второй указ от 16 марта предписывал число и вид экипажей, лакеев и гайдуков, положенных представителям каждого класса, участвующим в церемонии²³⁴. 1 августа было готово предписание персонам первых четырех классов, участвующим в церемонии. 8 августа был издан указ «О новой форме возношения за Богослужениями имен августейшей Фамилии по вступлении в брак наследника престола»²³⁵, 9 августа — указ «О церковной церемонии брачного венчания Их императорских высочеств»²³⁶. В этот же день о необходимости подготовить «платье, экипажи и прочее у всех подлежащих к тому чинов» к приближающемуся бракосочетанию было сообщено в «Санкт-петербургских ведомостях»²³⁷.

Бракосочетание планировалось на 19 августа, но примерно за неделю было перенесено на 21. В качестве места бракосочетания была выбрана придворная церковь Казанской Божьей Матери.

Церемония активно обсуждалась и изменялась: в архивном «Церемониале бракосочетания» (РГАДА, ф. 156., ед. 20) содержатся планы с поправками, вычеркнутыми и дописанными разделами.

Десятидневное празднование было расписано по дням, вплоть до заключительного обеда в Александро-Невской лавре с кавалерами ордена Святого Александра Невского 30 августа и вечерним фейерверком²³⁸. Были

²³² Записки императрицы Екатерины Второй. М., 1989. С. 50.

²³³ Полное собрание законов Российской империи: В 45 т. Т. 12. 1830. № 9123.

²³⁴ Полное собрание законов Российской империи: В 45 т. Т. 12. 1830. № 9124.

²³⁵ Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Царствование государыни императрицы Елизаветы Петровны. Том II. 1744–1745. СПб., 1907. С. 387.

²³⁶ Там же. С. 388–389.

²³⁷ Санкт-петербургские ведомости. 1745. № 63 от 9 августа. С. 543.

²³⁸ См. *Ходасевич Г. Д.* Торжественное бракосочетание Екатерины Алексеевны с Петром Федоровичем в Петербурге в 1745 г. // Международная конференция Екатерина Великая: эпоха российской истории в

точно прописаны и все действия двора, начиная со сбора придворных к 6 утра 21 августа в Зимний дворец.

Так же подробно была расписана сама церемония бракосочетания²³⁹. Вход императрицы в церковь должно было сопровождать пение «приличного псалма»; первоначально планировалось, что духовенство будет встречать императрицу при входе и, «благословя пришествие ея величества, препроводит до императорского места, такожде и их императорских высочеств до их мест»²⁴⁰, однако позже этот пункт был вычеркнут из плана. Далее следовал благодарственный молебен о здравии императрицы, наследника и его невесты. Предполагалось также, что императрица сама отведет наследника и его невесту на венчальное место. Далее следовал обряд венчания, во время которого происходило также изменение титула невесты: «прежде венчания в эктениях о здравии ея императорского высочества возглашать до евангелия *великою княжною* а по евангелии *великою княгинею*»²⁴¹. Далее тексты церемониала и указа имеют расхождение. В «Церемониале» затем следовало пение «Тебе Бога хвалим»; члены Св. Синода и присутствовавшее духовенство поздравляло императрицу и молодоженов, в то время как «в Санкт-Петербургской и Адмиралтеской крепостей палба изо всех пушек так же от стоящих в строю салдат троекратно беглой огонь а по церквам в тоже время начнется колокольной звон»²⁴². После следовала проповедь, во время которой, по предписанию от 1 августа, генералитет должен был постепенно покидать церковь²⁴³. После проповеди императрица и молодожены возвращались в Зимний дворец «с

память 200-летия со дня смерти Екатерины II (1729–1796) к 275-летию Академии наук Санкт-Петербург, 26–29 августа 1996 г.: <http://www.ekaterina2.com/konf/konf.shtml>.

²³⁹ Нам неизвестно, обсуждалась ли кандидатура проповедника, но образованный и известный своим красноречием законоучитель и духовник жениха и невесты был, несомненно, самым очевидным вариантом.

²⁴⁰ РГАДА, ф. 156, ед. 20, л. 25.

²⁴¹ РГАДА, ф. 156, ед. 20, л. 25; Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. царствование государыни императрицы Елизаветы Петровны. Том II. 1744–1745. СПб., 1907. С. 389.

²⁴² РГАДА, ф. 156, ед. 20, л. 25 об.

²⁴³ РГАДА, ф. 156, ед. 20, л. 2.

тою же церемониею как и к церкви шествовать изволила»²⁴⁴. Таким образом, пространная и торжественная проповедь фактически завершала церемонию, давая возможность организовать постепенный выход из храма придворных.

Однако в тексте указа «предика» поставлена перед пением «Тебе Бога хвалим»: «По отпусе венчания Их Императорских Высочеств, когда от места браковенчания отступить, быть предике, а по ней петь «Тебе Бога хвалим», и в то пение Ее Императорское Величество и Их Императорские Высочества Синоду с духовенством всенижайше поздравить и производить, как в тот день, так и в последующие два дня, взон при всех церквах до вечерняго благовеста»²⁴⁵.

Третьим источником оказываются мемуары Екатерины, в которых она пишет, что проповедь предшествовала венчанию²⁴⁶. Такое положение проповеди на венчании соответствует стандартной церковной практике: задача проповеди — объяснить жениху и невесте смысл обряда и наставить их к праведной жизни в браке. Таким образом, возможны 3 варианта положения проповеди в церемонии бракосочетания: до самого обряда венчания; после венчания и после пения «Тебе Бога хвалим»; после венчания, но до пения «Тебе Бога хвалим».

Важную подсказку дает рукопись самой проповеди²⁴⁷. В ней Екатерина дважды называется *княгиней* (в титульном листе и при обращении к ней в завершении), что свидетельствует о положении проповеди после венчания и перемены титула Екатерины²⁴⁸. В деле сохранилось также отдельное письмо обер-секретаря Священного Синода Якова Леванидова, присланное позже в Синодальную типографию, с исправлением в титульном листе *великой княгини на великую княжну* (однако в завершении текста *великая княгиня*

²⁴⁴ РГАДА, ф. 156, ед. 20, л. 25 об.

²⁴⁵ Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Царствование государыни императрицы Елизаветы Петровны. Том II. 1744–1745. СПб., 1907. С. 389.

²⁴⁶ Записки императрицы Екатерины Второй. М., 1989. С. 70.

²⁴⁷ РГАДА, ф. 381, оп. 1, д. 587.

²⁴⁸ Один раз отмечена и «Великая Княжна», однако в контексте, где титул связан с добрачным состоянием невесты: ...Великая Елисавет Его Императорскому Высочеству приводит в супружество Ея Императорское Высочество Благоверную Государыню и Великую Княжну Екатерину Алексиевну... (л. і об.) Привести в супружество уже замужнюю Великую Княгиню, очевидно, нельзя.

сохранена без изменений — очевидно, по недосмотру): «Пречестный отец архимандрит. При отправленном ЕЯ Императорского величества из святейшаго правительствующаго Синода сего сентября от 4г числа указе в московскую типографию послана слова Божия проповедь Синодалным членом преосвященным Симоном Епископом псковским и нарвским учиненная минувшаго августа 21г дня в день высочайшаго их императорских высочеств браковенчания при которой надписание хотя и приложено однакоже оное надписание ныне еще поправлено и с того поправленнаго для предания печати по приказанию святейшаго правительствующаго Синода прилагаю при сем копию. вашего преподобия послушный слуга Яков Леванидов сентября 9г дня 1745 года»²⁴⁹. Из этого можно заключить, что проповедь произносилась действительно после самого венчания, как и было предписано церемониалом, однако при публикации «для всенародного известия» воссоздавалась ситуация правильного с точки зрения церковного обряда расположения — до венчания.

Положение проповеди после пения «Тебе Бога хвалим», пушечной пальбы и поздравлений членов Св. Синода (как предписано «Церемониалом») менее вероятно, нежели порядок, представленный в «Указе»: пушечная пальба и поздравлений — логичное завершение всей церемонии. Порядок «Указа» более практичен: пространный проповедь позволяла постепенно и организованно покинуть церковь «генералитету», который должен был проследовать в Зимний дворец «обратным порядком». Вслед за ними, уже в самом конце церемонии, церковь покидали молодожены и императрица, получив во время пения «Тебе Бога хвалим» поздравления от членов Св. Синода.

Важно отметить, что проповедь в данном случае читалась не столько для новобрачных, сколько для присутствующей публики, и задачей ее был не рассказ о праведной семейной жизни, а объяснение того, чем этот брак выгоден для России. Гостям, не понимавшим по-русски, проповедь была

²⁴⁹ РГАДА, ф. 381, оп. 1, д. 587, л. 2. Все цитаты здесь и далее приводятся в упрощенной орфографии.

кратко переведена или пересказана. Например, мать Екатерины, Иоганна-Елизавета Ангальт-Цербстская, писала супругу: «Отец Тодорский, духовник великого князя, вновь посвященный в епископа Псковского, произнес прекрасную проповедь, в которой много распространялся о чудесах Провидения на тех, кого предназначает оно отцами своих народов: он видел перст Провидения в рождении этих двух отраслей — домов Ангальтского и Голштинского, которые, превознес исторически; причем не забыл ничего, что должно украсить и распространить цветистую речь»²⁵⁰. Надо сказать, что акценты проповеди в таком изложении несколько отличаются от реальных, но кто именно сместил их (переводчик или автор письма) — неизвестно.

Проповедь также впервые вводила Екатерину в пантеон российского императорского дома. Важность роли проповеди как разъясняющего и представляющего текста подчеркивает, например, тот факт, что рукописные копии этой проповеди рассылались по епархиям и в настоящее время сохранились в некоторых провинциальных архивах; печатные экземпляры шли в продажу.

Полное название проповеди — «Божие особенное благословение, имже всегда благословил Бог и ныне благословляет всепресветлейший дом Петра Великого первого императора всея России в день высочайшаго бракосочетания его императорскаго высочества внука Петра Перваго благовернаго государя и великаго князя Петра Феодоровича наследника престола всероссийскаго и прочая. С ея императорским высочеством благоверною государынею и великою княжною Екатериною Алексеевною принцессою Ангальтцербстскою и прочая. Проповеданное вернейшим их рабом и всеусердным богомольцем Симоном епископом Псковским и Нарвским 1745 года августа 21 дня». Название имеет сразу несколько элементов, отличающих этот текст от других придворных проповедей этого периода. Во-первых, обычно название строилось по модели «Слово в день

²⁵⁰ *Щукин В.* Симон (Тодорский), Архиепископ Псковский и Нарвский (биографический очерк) // Псковские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1898. № XXII. С. 354.

(восшествия на престол, нового лета, святого первозванного апостола Андрея и т.д.)» или «Слово в неделю (Ваий, шестую по Сошествии Святого Духа, первую Великого Поста и т.д.). То есть обозначался формальный повод произнесения текста. Здесь же в заголовок вынесена тема проповеди.

Во-вторых, центральной фигурой любого придворного мероприятия была императрица. В заголовках проповедей всегда отмечалось ее присутствие при произнесении, даже если формальный повод был связан с наследником, например, «Слово в высочайшее присутствие ея священнейшаго императорскаго величества <...> Елисаветы Петровны <...>, в высокаторжественный день рождения его императорскаго высочества <...> Петра Феодоровича <...> проповеданное»²⁵¹. Такой подход был обязательным не только для проповеди, но и для торжественных од: ср. с полным названием оды М. В. Ломоносова на бракосочетание наследника: «Ода Ея Императорскому Величеству Всепресветлейшей Державнейшей Великой Государыне Елисавете Петровне, Императрице и Самодержице Всероссийской, и Их Императорским Высочествам Пресветлейшему Государю Великому Князю Петру Феодоровичу и Пресветлейшей Государыне Великой Княгине Екатерине Алексеевне на торжественный день брачнаго сочетания Их Высочеств приносится в знак искренняго усердия, благоговения и радости от всеподданнейшаго раба Михайла Ломоносова, Химии Профессора»²⁵².

В проповеди на бракосочетание присутствие императрицы в заголовке никак не отмечено, и это единственный известный нам пример во всем исследованном комплексе текстов. Елизавета упомянута только в финале проповеди: текст завершается традиционным обращением именно к ней и поздравлениями ей как организатору этого брака. Очевидно, это было сделано Тодорским сознательно: само венчание было единственным актом, в

²⁵¹ Кислова Е. И. «Слово на день рождения Петра Федоровича» Симона Тодорского // Acta Philologica: Филологические записки. 2007. № 1. С. 308–335.

²⁵² Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений: В 11 т. М.; Л., 1950–1983. Т. 8. С. 127.

котором главными действующими лицами становились новобрачные, в то время как вся церемония строилась вокруг фигуры императрицы.

Само построение проповеди таково: вступление содержит рассуждение о сути величия монархов: «Единаго точию божества не достаёт им: со всем бо тем смертнии человецы суть. того для да сохраняются высокия их фамилии, нужду имеют жениться и посягати, якоже и прочии человецы, в сем им подобнии» (л. а). Затем Тодорский обращается к царствующему дому Петра Великого и к самой фигуре Петра как к олицетворению его тезиса об особенном благословении Богом русских монархов: «Общее божие благословение, всем Монархам, всем Государям общее есть: самое бо то яко Монархи суть, яко государствуют, божие благословение есть всем им общее. Особенное же божие благословение есть, имже благословит Бог сих, ихже избра в славу свою, ко особенному святого своего имене прославлению» (л. в. об.). Этот тезис Тодорский подкрепляет целым рядом цитат из Св.Писания, приводя в пример победу Авраама над врагами (Быт. 14), Исаака и сюжет с колодцами (Быт. 26), судьбу Иакова (Быт. 29–33), судьбу народа Израиля – их преумножение и исход из Египта (Исх. 6–13), благословение народа Израиля Валаамом (Чис. 24).

Такие же знаки особого благословения — чудесной помощи в самые неблагополучные времена — Тодорский видит на доме Петра: «Кую истину лучше познаем, аще хотя мало за краткость времени приникнем в Российския Империи историю» (л. е). Он рассматривает судьбу царя Михаила Федоровича, чудесно спасенного Богом в Ипатьевском Костромском монастыре и возведенного на престол: «И се не без удивления видим и прославляем непостижимыя судьбы Божия, тако благословил сего избраннаго и помазаннаго своего особенным Божиим своим благословением, яко се уже Правнука Его, Ея Императорское Величество Всемиловитейшая Государыня Наша Елисавет Петровна преблагополучно Императорствует: Праправнук же Его Царскаго Величества, Сын Высокодостойныя Памяти Пресветлейшия Анны Петровны, Дщери Петра Великаго, бывшия Герцогини Голштейн-

шлезвискія, Его Императорское Высочество Благоверный Государь и Великий Князь Петр Федорович Наследник Престола Всероссийскаго, ко утверждению и продолжению нашего благополучия, Высочайшим Браком сочетается». (л. е об.). Прадед Федор Михайлович сразу же заявлен началом того исторического движения, которое должно привести к венцу династии — его правнучке Елизавете — и бракосочетанию, которое должно стать продолжением рода Петра.

Далее упомянут Алексей Михайлович, однако никаких конкретных примеров из его жизни Тодорский не приводит: «Возмем паки в пример Пресветлейшаго Монарха Всероссийскаго, Благовернаго Великаго Государя Царя Алексія Михайловича, не тогожде ли Божія особеннаго благословения струям на Блаженнаго Монарха сего преизобилно излившимся с подобающим благоговением удивимся, не вся ли история Блаженнаго жизни Его Величества о том засвидетелствует, яко он был избранный божий, Благословен Господеви сотворшему небо и землю» (л. з об. – s). Упоминание Михаила Федоровича и Алексея Михайловича — только прелюдия к прославлению Петра²⁵³: «<...> в сем Государе усугубил Господь создати славу величия, и особеннаго своего благословения. всех прежде себе бывших превзошел, всем же по себе следующим не единыя, но всех Монарших добродетелей безприкладный пример оставил» (л. s об.). Тодорский подробно описывает «необоримую храбрость», «безприкладную премудрость», «многоочитую бодрость» Петра; отдельным важным элементом доказательства становятся ссылки на признание Петра Европой, а также «восточными народами», «по природе своей спесивыми, иностранных Государей хвалити за обиду и непристойность себе вменяюще разве совестию изобличенными, необычными»: «Но Его Императорскому Величеству Великий Персидский Посол в 1723м году, то признал и засвидетельствовал: что Престол Его Величества, толико превосходит

²⁵³ Ср.: «Петр презентировал себя как основателя России, героя, отделенного от прошлого, *casus sui*, отца самому себе... Разумеется, по-прежнему презентировали и восхваляли его предков Романовых, но лишь как предтеч, предвестников его собственного величия» / Уортман Р. Сценарии власти. Мифы и церемонии русской монархии. Т. 1. М., 2004. С. 76.

прочия Престолы Монаршыя в подсолнечной обретающыяся славою своею, колико денница прочия звезды сиянием. Да в тойжде речи называет Его непобедимым, наиболшим Кесарем времен наших». Речь идет здесь о визите в 1723 г. для заключения мирного договора персидского посольства во главе с Измаил-беком, посланником Шаха Тахмасиба II Сефеви. Тодорский следует примеру Феофана Прокоповича, также ссылавшегося на мнение о Петре послов Польши и Персии: «Вспомяните же и что говорил персидский посол, который между иными похвалами славу дел его, всюду проходящую, уподобил солнцу, мир весь озаряющему»²⁵⁴. Однако Феофан мог слышать эту речь непосредственно, тогда как Тодорский пользовался, очевидно, какими-то письменными источниками — оригиналом или переводом этой «посольской речи». Фигура персидского посла в первые годы правления Елизаветы особым образом подчеркивается в придворной культуре: отдельно указано его прибытие на бал по случаю для рождения Елизаветы в 1741 г.²⁵⁵, среди 16 исторических картин на Триумфальных воротах, воздвигнутых Сенатом по случаю возвращения императрицы в Санкт-Петербург в 1742 г., пятая посвящена аудиенции послу персидскому²⁵⁶ (при этом картин с другими послами нет). Очевидно, в это время Персия мыслится как одна из наиболее важных для России и в то же время — наиболее экзотичных стран, поэтому признание персидскими послами величия российских монархов особым образом подчеркивается. Завершает эту часть проповеди краткий перечень морских побед Петра.

Затем Тодорский переходит к Екатерине, причем ее прославление — почти столь же подробное, как прославление Петра. Образ Екатерины традиционен, в перечислении ее достоинств Тодорский следует сложившимся моделям, представленным, например, в указе Петра о коронации²⁵⁷, «Слове на коронацию Екатерины Алексеевны» Феофана

²⁵⁴ *Феофан Прокопович. Слово на похвалу блаженныя и вечнодостойныя памяти Петра Великого (1725) // Феофан Прокопович. Сочинения. Л. 1961. С. 144.*

²⁵⁵ Санкт-Петербургские ведомости, 1741. № 102. 22 декабря.

²⁵⁶ Театральная жизнь России в эпоху Елизаветы Петровны: Док. хроника, 1741–1750. М., 2005. С. 344.

²⁵⁷ Полное собрание законов Российской империи: В 45 т. Т. 12. 1830. № 4366.

Прокоповича²⁵⁸, «школьной пьесе» «Слава Российская»²⁵⁹. Екатерина возвысилась не супружеством, а «Высокими Императорскими Героичными добродетельми», что подчеркивает и факт ее коронации; ее достоинство свидетельствуют походы, в которых Екатерина сопровождала Петра (упоминаются «поля Молдавские» и «воспомянутися страшная оная река Прут», а также деятельность Екатерины в заключении мира с Турецкой империей). Образ Екатерины — «женская параллель» к Петру, даже отдельные схемы прославления, связанные с Петром, Тодорский переносит на Екатерину²⁶⁰: «Мощно воистинну и о Великой Екатерине то рещи, еже иногда о Великом Петре речено бысть, яко аще бы Монархия сия родилася была во время языческаго безбожнаго многобожия, по своему суеверию возмнели бы некую от богинь своих во плоти человечестей явившуюся» (л. и). Знаменитый сюжет с пулей, прострелившей шляпу Петра, представленный, например, в проповедях Феофана Прокоповича «Слово на похвалу <...> Петра Великаго» и Гавриила Бужинского «Слово в день годищнаго помяновения <...> Петра», трансформируется в сюжет с ядром, упавшим перед ногами Екатерины: «Показалось тогда мужественное и непреодоленное великодушие Ея, егда самую дражайшую пренебрегши жизнь свою, точию бы Российское Государство в целости своей сохранилось, приблизилася было и к самым вратам смертным, и так не далече была от смерти, как не далече было от нея ядро пушечное пред ногами Ея упавшее» (л. и - и об.)

Цель такого подробного прославления Екатерины — утверждение самой возможности женщины-императрицы: «Усумниласяж было Россия, в первый раз увидевши жену на Престоле Всероссийския Империи посажденную, но абие отложила сомнение свое, и возрадовалася о Богом Венчанной Правильной Государыне своей» (л. и об.). Екатерина традиционно

²⁵⁸ Феофан Прокопович. Слова и речи поучительные, похвальные и поздравительные. СПб., 1761. 103–111.

²⁵⁹ Пьесы школьных театров Москвы. М., 1874. С. 259.

²⁶⁰ См. об этом сюжете: Кислова Е. И. Светская литература и культура в проповедях Симона Тодорского // Озерная текстология / Труды IV летней школы на Карельском перешейке по текстологии и источниковедению русской литературы. СПб., 2007. С. 110–125.

представляется как продолжательница всех дел Петра, в том числе и в династической стратегии: «Его Божиим благословением Высочайшее Дражайшаго Супруга Своего намерение преблагополучно в событие привела, браком сочетавши Вселюбезную Дщерь Свою Анну Петровну с Его Королевским Высочеством Карлом Фридериком <...>» (л. ѓ). Этот брак объясняется не только личным желанием Петра, но и государственными выгодами такого союза для России: «<...> быв в столичном великаго Герцогства сего граде Килонии, увидев изящество Града, увидел изрядное место к мореплаванию, преизящный Порт к пристанищу Флота, и абие вседушно возжелал с высоким сим Голштеин-шлезвиским Домом соединитися, недоволен Трактатами гражданскими союзами, естественным союзом присовокупити намерил, отдав в супружество Вселюбезную Дщерь свою Анну Петровну Его Королевскому Высочеству, от них же ко особенному нашему благополучию, рожден нынешния радости нашае Виновник, Его Императорское Высочество Благоверный Государь и Великий Князь Петр Федорович, Наследник Престола Всероссийскаго, и прочая» (л. ѓ - ѓ об.).

Объяснением выгод брака Анны Петровны и герцога Карла-Фридерика Тодорский задает и модель восприятия празднуемого в этот день бракосочетания наследника. Переход к современной эпохе происходит просто и изящно: не упоминая ни словом правление Петра II, Анны Иоанновны и тем более регентство Бирона, а затем Анны Леопольдовны, Тодорский говорит: «Пришла же было година искушения на Всепресветлейший Дом, наступило было лютное время помрачился было свет нашего Российскаго и Голштинскаго Благополучия, начал было день торжеств наших, день радости и веселия к вечеру прекланяться, в России по смерти Вседражайших Своих Родителей, осталася едина точию Дщерь Петра Великаго и Екатерины Великия, ныне по наследствию преславно Государствующая Елисавет Петровна: а в Голштиндии по смерти Вседражайших Родителей своих осталася зело малолетен Внук Петров, Его

Императорское Высочество, обое не без многобедных обстоятельств. Измерли силнии по Бозе защитники, а Престол Всероссийский неправедно похищен бысть, коего было уже добра надеяться, коего благополучия» (л. *o* об.). Изменение положения Елизаветы происходит исключительно в результате божественного вмешательства: «Помянул Петра, помянул Екатерину, воздвигнул и ободрил Всепресветлейшую Их Дщерь <...>, облекль Ю силою свыше, Благословил особенным своим благословением <...>» (л. *i*). Вступив на престол, Елизавета «неусыпное о будущем восприяла старание», для чего был призван из Голштинии внук Петра. Его брак также устраивается как подражание династической стратегии Петра и Екатерины: «якоже Великий Петр имел тщание, общая ради пользы, с высокими Европейскими соединитися фамилиями, тоже делает и Великая Елисавет, Его Императорскому Высочеству приводит в супружество Ея Императорское Высочество Благоверную Государыню и Великую Княжну Екатерину Алексиевну из Светлейшаго Дому Ангальт-цербстскаго, от Светлейшаго древняго преславнаго в Римской Империи дому де Аскания происходящаго» (л. *i* об.).

Однако подробно останавливаться на достоинствах этого дома Тодорский не может: «толико неблагополучна непщую мя быти, яко ниже слова ниже време достае мне поне кратко что воспомянути о Сиятелнейших Светлейших Пресветлейших Героах, из Высочайшаго Дому сего произшедших». Упоминается только отец Екатерины Светлейший князь Ангальт-Цербстский и подробнейшим образом перечисляются все его титулы, «откуда не ино что следует, точию общая России польза, приумножение славы, подтверждение надежды будущих времен благих» (л. *ai*). Интересно, что Тодорский называет отца Екатерины Христиана-Августа Иоганном-Августом, очевидно, путая его с двоюродным дядей Екатерины Иоганном-Августом, правившем в Цербсте с 1718 по 1742 г. Ошибка так и не была исправлена ни в академическом, ни в синодальном издании проповеди, что, очевидно, свидетельствует о небольшой важности

таких подробностей жизни невесты для проповедника и двора²⁶¹. Сама же невеста во время бракосочетания, очевидно, всё еще плохо понимала по-русски и не могла заметить ошибку²⁶².

Второй важной выгодой заключаемого брака Тодорский называет родство невесты с Адольфом-Фридрихом, который являлся братом матери Екатерины и по условиям Абоского мирного договора 27 июня 1743 г. был избран наследником Шведским. При этом Тодорский умалчивает о родстве Адольфа-Фридриха с женихом: Адольф-Фридрих был двоюродным братом жениха и после его смерти — опекуном маленького Карла-Петра-Ульриха. Однако залогом будущего мира с Швецией в проповеди представлена именно Екатерина.

Тодорский также описывает ее достоинства, которые, впрочем, вполне традиционны и «приличны» для принцессы: «целомудрие, кротость, милосердие, вера нелицемерная, любовь к Богу и ближнему непритворная, надежда несумненная, теплейшее к святой Кафолической Апостолской восточной церкви усердие, и протчия Высокия добродетели» (л. *ai* об.). Отметим, что для проповеди не были редкостью узнаваемые портретные описания монархов, например, в проповеди на день рождения Петра 1743 г. Тодорский, описывая достоинства наследника, дает живой и яркий портрет, основываясь в том числе на своем опыте общения с ним. Однако здесь портрет наследника отсутствует даже в виде краткого перечисления приличных достоинств, т. к. его ценность в этом браке не нуждается в отдельном утверждении, он уже — потомок Петра и наследник Елизаветы.

Само бракосочетание представлено как, в первую очередь, государственный акт, выгодный политический союз. Необходимо отметить, что и в оде Ломоносова на бракосочетание фигуры наследника и его невесты

²⁶¹ Ср. с воспоминаниями Екатерины о смерти ее отца и об отношении к ее горю императрицы и придворных: Записки императрицы Екатерины Второй. М., 1989. С. 257–259.

²⁶² Ср. за год до этого при православном миропомазании Екатерины: «Епископ псковский составил мое исповедание веры; он перевел его на немецкий язык; я учила наизусть русский текст, как попугай; я знала еще тогда лишь несколько обыденных выражений; однако с нашего приезда, т. е. с февраля месяца, Ададунов, ныне сенатор, обучал меня русскому языку» // Записки императрицы Екатерины Второй. М., 1989. С. 48.

столь же схематичны и традиционны, каждый из супругов выступает как олицетворение определенной функции: Петр — как «ветвь от корене Петрова», Екатерина — как будущая мать наследников «дражайшего Петрова племени».

Тодорский также отмечает параллель в именах, видя в этом залог особенного благословения дому Петра Великого: «Имеем отсюда надежду несумненную, яко пойдет правым путем Сея, Еяже Высоким именем называется. И тако не точию именем, но и самую вещь пребудет Екатерина Алексиевна» (л. *vi*).

Завершается проповедь обращением к Елизавете: в нем Тодорский уподобляет Елизавету ветхозаветной пророчице Анне, которая была бесплодна, однако после молитвы в храме зачала сына Самуила (1 Цар. 1–2): «Возблагодумствуй Великодушная Елисавет, возвеселися, возгласи и возопий не болевшая, яко благословил Бог чада твоя паче, нежели имущия мужа. Воспой Аннину песнь, вместо блаженныя Анны Дражайшия Сестры Твоя: се бо утвердися ныне сердце твое о Господе, вознесся рог твой о Бозе твоём, разширишася уста твоя на враги твоя, веселися о спасении твоём» (1 Цар. 2:1). Обращение «не болевшая» (т. е. не имевшая беременности) к Елизавете акцентирует ее бездетность и одновременно соотносит чудесное обретение Анной сына Самуила с обретением Елизаветой племянника-наследника. Уподобление «Елизавета — Анна» позволяет Тодорскому соотнести Елизавету также и с Анной Петровной, матерью Петра, и еще раз акцентировать схему прославления императрицы как матери молодоженов и всего государства:

Далее Тодорский поздравляет, во-первых, Елизавету («Да сохранит Тя Господь в долгия лета, Матерь о Чадах сих от Бога Тебе данных веселящуюся, и да узриши не точию Сыны вселюбезнейшаго Сына Твоего, но и Внуки и Правнуки даже до поздних веков» (л. *vi* об.)), во-вторых, Ангальт-Цербстский дом («<...>яко возвысилася Дражайшая отрасль Ваша даже до Высочайшаго Дому Петра Великаго» (л. *zi*)), и затем —

новобрачных: «Да приложит и умножит Господь благословение свое на вы на вы и на сыны ваша. Будите в тысячщи тем, и да примет семя ваше грады супостат. Да всегда священная Российская Империя возрадуется о правильных Государях своих. И якоже единою соединитесь, тако пребудите в вере, любви и надежде неразлучны. Всегда благословени Богу вышнему, Благословен Господеви сотворшему небо и землю. Аминь» (л. 2i).

Проповедь «Божие особое благословение» отражает многие модели и элементы «сценариев власти» Елизаветинской эпохи. Характерно, что в этой проповеди на бракосочетание нет речи о семейной жизни, а единственное употребление слова «любовь» — в контексте «любовь к Богу». «Государственный» характер проповеди подчеркивает также ее публикация существенными тиражами и рассылка рукописных копий по епархиям. Проповедь была удобным средством работы с общественным мнением: она легко доносила нужную точку зрения до тех кругов общества, для которых элементы светской культуры (пышные придворные празднования, газеты, оды и панегирики) оставались глубоко чуждыми. Отметим, что, например, оды печатались авторами или «корпорациями» за свой счет²⁶³, тогда как проповеди — за счет государства. Они активно продавались «в народ» и приносили определенный доход типографии.

Как же была издана эта проповедь?

4 сентября собственноручно написанный Тодорским текст проповеди был послан в Московскую Синодальную типографию с указом Синода о публикации. Уже 16 сентября 1745 г. вышел ее тираж — 1200 экземпляров в церковнославянской орфографии.

9 сентября 1745 г. второй экземпляр проповеди был отправлен из Синода в типографию при Академии наук для публикации гражданским шрифтом: «Сего сентября 9го дня прислана при указе Ея И. В. из святейшаго правительствующаго синода в академию наук предика, говоренная

²⁶³ См. *Погосян Е.* Восторг русской оды и решение темы поэта в русском панегирике 1730–1762. Тарту, 1997.

синодальным членом, преосвященным Симоном, епископом псковским и нарвским, минувшаго августа 21го дня, в день высочайшаго Их Императорских Высочеств браковенчания, и велено оной напечатать, сколько рассуждено будет, и по напечатании, пустить в продажу. И во исполнение онаго Ея И. В. указу, в канцелярии академии наук определено: оной предики напечатать на коментарной бумаге шестьсот экземпляров, да на александринской галанской бумаге двадцать пять экземпляров, и по напечатании со объявлением цены, записав в расход, отдать в книжную полату к бухгалтеру Прейсеру с роспискою, где ему записать в приход и употреблять в продажу по объявленной из типографии цене»²⁶⁴. Отправка второй копии в типографию Академии наук повлекла исправление титульного листа в уже отосланном в Москву экземпляре — *великая княгиня* исправлялась на *великую княжну*.

Таким образом, «Божие особое благословение» — редкий пример издания одного и того же текста сразу в двух орфографических традициях: церковнославянской и гражданской. Эта проповедь была предназначена и для представителей светской культуры, и для читателей, ориентированных на восприятие подобных произведений в рамках церковной культуры. Основные различия между синодальным и академическим изданиями связаны с орфографией и пунктуацией, сам текст совпадает дословно²⁶⁵.

Таким образом, проповедь Симона Тодорского «Божие особое благословение» является крайне интересным примером взаимопроникновения светского и духовного дискурса. Сам жанр проповеди задает определенную модель представления материала, однако под «церковным» оформлением оказывается текст вполне светский. Его задачи — донесение государственной позиции по вопросу бракосочетания наследника и выбора невесты, однако решаются они «церковными»

²⁶⁴ Материалы для истории императорской академии наук: В 10 т. СПб., 1895. Т. VII. С. 602.

²⁶⁵ См. подробнее: *Кислова Е. И.* О "гражданской" и "церковнославянской" публикации одного текста середины XVIII века // Славянские языки и культуры в современном мире: Международный научный симпозиум (Москва, МГУ имени М. В. Ломоносова, филологический факультет, 24–26 марта 2009 г.): Труды и материалы. М., 2009. С. 158–159.

средствами. Проповедь встроена в церемонию бракосочетания, однако имеет также утилитарную функцию — обеспечить выход из храма части присутствовавших придворных. Она произносится после самого венчания, что нарушает каноны, однако при публикации видимость правильного расположения восстанавливается. Сам язык проповеди — сложное риторическое сочетание маркированных церковнославянских и русских элементов. Даже издание текста в двух орфографиях подчеркивает ее особое положение в двух дискурсах русской культуры.

Вместе с тем, нельзя не отметить, что по стройности построения, красоте языка и глубине воздействию на читателя это — одна из вершин творчества Симона Тодорского и одна из самых ярких проповедей Елизаветинской эпохи.

Алексей Владимирович Петров

Магнитогорский государственный университет

**«Слова» на Новый год
российских духовных писателей XVIII века: христианская
традиция праздника новолетия в самодержавном
государстве**

Известными указами от 19–20 декабря 1699 г. император Петр I не только изменил счет времени в России, но и заложил основы новой системы праздников в государстве. С этого момента прежняя (церковная) и новая (светская) эртологические системы начали совместное, в основном параллельное, существование в жизни общества, а историческое сознание россиян вынуждено было приспособляться к этому «двоевластию».

Нужно сказать, что первоянварское новолетие и в Западной Европе утвердилось только в XVI–XVII вв., после того как в 1564 г. французский король Карл IX приказал отсчитывать начало года с 1 января. Эта дата вызывала у христианских церковных и светских властей устойчивые негативные ассоциации с имперским языческим Римом. Когда Гай Юлий Цезарь провел в 46/45 гг. до н. э. календарную реформу, он, во-первых, перенес начало года на день (с 1 марта на 1 января), с которого вступали в должность римские консулы; а во-вторых, совместил новолетие с январскими календами. Этими днями (с 1 по 5 января) завершался в греко-римском мире праздничный цикл, посвященный божествам плодородия и сопровождавшийся карнавалами, развлечениями, всеобщим братанием, перверсивным поведением и пр. С особым бесчинством и мерзким распутством, с точки зрения христианской Церкви, справлялись в Древнем Риме и продолжали справляться в первые века христианства т. н. Сатурналии

(с 17 по 23 декабря). Праздник, посвященный Сатурну и приуроченный к дням зимнего солнцестояния, был связан с культом предков (мертвых) и с мифологическими представлениями о борьбе света/жизни/космоса с тьмой/смертью/хаосом и о победе нового года над старым. Эти «греховные» греко-римские праздники Церковь в период всего средневековья пыталась заместить и/или совместить с рождественским праздничным циклом. Так в Европе и в России возникли рождественско-новогодние праздники, имеющие амбивалентную — языческо-христианскую — природу и символику.

Однако *Новый год* как *праздник* в православном церковном календаре под 1-м января не значится. По юлианскому («старому», введенному Петром I) стилю на этот день приходятся великий праздник Обрезания Господня и память святителя Василия Великого. По григорианскому же («новому») стилю отмечается память мученика Вонифатия († 290) и ряда других мучеников и святителей (среди них — преподобного Илии Муромца). Исторический парадокс (один из многих, связанных с празднованием Нового года) состоит в том, что святому мученику Вонифатию молятся об исцелении от порока пьянства, и потому, с точки зрения правоверного христианина, возлияния под Новый год являются как бы антипразднованием этого святого.

Насколько трудно в богослужебной практике и в церковном календаре приживалось «новолетие по-петровски», т. е. светский праздник, свидетельствует постановление от 30 ноября 1917 года (!), принятое на Поместном Соборе Русской Православной Церкви, на заседании Отдела «О богослужении, проповедничестве и храме»: «Привнесение службы “начала индикта, сиречь новаго лета” в богослужение 1 января весьма желательно. <...> Означенная служба в значительной своей части может быть объединена с последованием новогоднего молебного пения. В таком случае существующее в русской богослужебной практике молебное пение на Новый год должно быть переработано в чин уставного молебна с каноном...». Смысл этих уступок имел, конечно, идеологический характер, разъясненный, например, С. В. Булгаковым: «<...> в совершении молебствия в полночь под

новый год пастырская практика нашла верное и надежнейшее средство для противодействия греховной встрече нового года. Многие вовлекаются в разгул под новый год по своей слабости и легкомыслию и таковым особенно необходимо протянуть руку помощи. Противопоставив грязным и шумным всплескам житейского безобразия под новый год торжественные призывы церковных колоколов, можно быть уверенным, что их могучие звуки победно отзовутся во многих сердцах, остановят, оградят и укажут многим настоящий путь, как должно встречать новый год»²⁶⁶.

Церковное новолетие, или «начало индикта», по-прежнему отмечается 1 сентября (как то было установлено в 1497 г. Иваном III). Эту дату поздневизантийская Церковь связывала с чтением Иисуса Христа в синагоге г. Назарета пророчества Исаии (Ис. 61, 1–2) о наступлении «лета Господня благоприятного» (Лк. 4, 16–22). Это чтение и следует считать первой христианской проповедью («беседой») о Новом годе.

В допетровской Руси 1 сентября совершалась праздничная служба – чин «летопродводства». В последний раз он был совершен 1 сентября 1699 г. в присутствии Петра I, который, сидя в царской одежде на установленном на кремлевской соборной площади престоле, принимал от Патриарха благословение и поздравлял народ с новым годом.

Итак, с петровской эпохи Государство и Церковь начинают праздновать новолетие в разные дни и по-разному, а сам Новый год входит в официальный календарь *светских праздников русской самодержавной государственности*. Мало того, он сразу утверждает себя как праздник уникальный, обращенный и к текущей современности, и к вечности; к Богу и к Государству; к сознанию индивидуальному и общественному.

Я думаю, что празднование Нового года изначально осмыслялось Петром I как историческое событие, а сам праздник, связанный с эмпирическим (календарным) временем, — как *исторический*. Это значит,

²⁶⁶ Булгаков С. В. Настольная книга для священнослужителей. Неперемешаемые Праздники. Изд-е испр. и доп., 2003 год. Интернет-версия под общей редакцией Его Преосвященства Александра (Милеанта), Епископа Буэнос-Айресского и Южно-Американского: http://www.kursmda.ru/books/festal_days_fixed_bulgakov.htm.

что фиксировал он в общественном сознании день 1 января как значимое событие мирской, а именно политической, истории, во-первых; и формировал национальное историческое сознание, во-вторых. *Историческим и политическим событием*, была, конечно, сама реформа летосчисления. Переход на юлианский календарь был окружен «обрядами» (острижение бород, переодевание дворянства в «немецкое» платье, «огненные потехи» и пр.) и имел прозрачные символические (историософские) смыслы: смену культурных ориентаций — с Византии на Римскую империю; приобщение России к западноевропейской культуре и, в частности, к общеевропейскому времени и др.

Парадокс, однако, состоит в том, что события, закреплявшиеся Петром в статусе праздника, не были *историческими* в прямом смысле этого слова, поскольку не были связаны с *прошлым* страны. Российский император творил *новую историю*, «отменяя», в частности, ожидаемый старообрядцами очередной «конец света». Иными словами, Петр созидал для современников и потомков *исторический миф*, и вот здесь праздник Нового года, обращенный к бытийной ситуации смены времен, к космическим циклам, к переживанию времени человеком — подданным российской империи, оказывался весьма удобным для того, чтобы подчеркнуть, например, власть монарха над Временем и Историей. «Новогодний текст» русской литературы этот миф будет как поддерживать, так и дискредитировать.

Созданию мифа способствовала, в особенности, идея новостолетия. Указом «о праздновании Нового года» Петр предписал «друг друга поздравлять Новым годом и столетним веком». Реформатор как бы подчеркивал начало новой — «петровской» — эры и вводил в русскую культуру историческую единицу времени, «историософское понятие, Западом давно используемое, но для России чужое или по меньшей мере нейтральное», — век-столетие, *Saeculum*. «Оно, — отмечает А. М. Панченко, — ориентирует именно на секуляризацию, на неповторимость каждой эпохи, на динамическую и светскую культуру, на

будущее»²⁶⁷.

Обращенность праздника новолетия к нескольким временным измерениям отчетливо выделяла его из других официальных государственных праздничных дней. Последние в 1700–1720-е гг. были приурочены к 1) дням петровских «викторий» (при Лесной, Полтаве, Гангуте, Нарве и пр.) и заключений мира; 2) дню коронации Петра (25 июня); 3) дню царского бракосочетания (17 марта); 4) дням тезоименитства и дням рождения Петра I, Екатерины I и их детей²⁶⁸. Все эти праздники, применительно к правящим монархам и членам царской фамилии, составят к началу XIX в. т. н. «царские дни». В форме празднования «царских дней» Самодержавное Государство и Православная Церковь нашли эротологический компромисс, но отмечать новолетие они продолжали разное: поделить власть над временем, видимо, не получалось.

Несомненно, столь значимый акт монаршей воли, вводивший Россию в европейское «календарное» пространство, требовал идеологического оправдания и утверждения в культурном обиходе. *Утверждению «новолетия»* как феномена мирской истории способствовали, в первую очередь, формы искусства светского. Первоначально функцию разъяснения и пропаганды взяли на себя фейерверки — новомодное придворное развлечение, которым обязательно сопровождалось в XVIII веке государственные праздники и «царские дни». Сжигался фейерверк под конец праздника. «В декоративном оформлении огненных «потех» всегда обыгрывались военные и дипломатические успехи прошедшего года, подводился основной его итог. <...> новолетие «по-петровски» получало идейную интерпретацию, обращенную не к философскому или церковному восприятию хода времен, не к подчеркиванию единства православного мира

²⁶⁷ Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ // Из истории русской культуры, том III (XVII — начало XVIII века). М., 1996. С. 148.

²⁶⁸ См.: Агеева О. Г. «Величайший и славнейший более всех градов в свете» — Град Святого Петра (Петербург в русском общественном сознании начала XVIII века). СПб., 1999. С. 253–254; Зелов Д. Д. Официальные светские праздники как явление русской культуры конца XVII — первой половины XVIII века (история триумфов и фейерверков от Петра Великого до его дочери Елизаветы). М., 2002. С. 56–67.

(этим обосновывалось введение реформы), а к быстротекущей современности»²⁶⁹. Чуть позже на новые запросы формируемого Петром секулярного общества, и в частности на изменявшееся отношение людей ко времени и к праздникам, откликнулась русская словесность. Первым «государственный заказ» выполнил лютеранин, выходец из Саксонии. На рубеже 1700–1710-х гг. магистр философии, переводчик, поэт Иоганн Вернер Паузе (Паус) написал два вполне оригинальных новогодних стихотворения — поздравления покровителям: князьям Долгоруким (от лица их сыновей) и императору Петру I. С этого времени тема новолетия прочно утверждается в русской светской поэзии²⁷⁰.

Оправданием же реформы летосчисления и первоянварского новолетия занялись «идеологи» петровской эпохи — деятели Церкви, владевшие едва ли не единственным тогда оружием воздействия на общественное сознание — ораторским искусством. В 1700-е гг. тему «новолетия» и связанную с ней тему «конца света» затрагивал в своих проповедях местоблюститель вдовствующего патриаршего престола митрополит Рязанский и Муромский Стефан (Яворский). «Слова» на 1725 и 1733 год сочинил архиепископ Новгородский Феофан (Прокопович). Из новогодних «слов», созданных крупными церковными писателями второй половины XVIII в., мне известны также «слова» архиепископа Тверского (затем — митрополита Московского) Платона (Левшина) и его ученика архимандрита Троицкой Сергиевой пустыни Иоасафа (Заболотского). Традиция новогодних проповедей перешла в XIX–XX вв. и продолжается поныне.

Могу предположить, что церковные проповеди, приуроченные к светскому празднику с узнаваемым языческим прошлым, произносились нечасто (по крайней мере, в XVIII веке). Хотя с 1765 г. во всех церквях после литургии 1 января обязательно совершалось «Молебное пение на новый год», составленное Гавриилом Бужинским еще при Петре I, только после 1894 г. в

²⁶⁹ Агеева О. Г. Указ. соч. С. 239.

²⁷⁰ См.: Петров А. В. Оды «на Новый год», или Открытие Времени. Становление художественного историзма в русской поэзии XVIII века: Монография. Магнитогорск, 2005.

храмах стали регулярно совершать молебствие в полночь 31 декабря под новый год²⁷¹. Само чинопоследование на Новый год концептуально опирается на следующие книги Священного Писания: Псалтирь (псалмы 50 и 64); Книгу пророка Исаии (Ис. 61, 1–2); Послание святого апостола Павла к Тимофею (1 Тим. 2, 1–6); Евангелие от Луки (Лк. 4, 16–22). Круг прецедентных текстов расширили духовные писатели XVIII века — первые в России авторы новогодних проповедей.

В нижеследующем анализе этих «слов» я сосредоточу свое внимание на нескольких аспектах: 1) константных свойствах и исторически меняющихся признаках жанра; 2) специфической – «новогодней» – тематике и словесно-образных формах ее воплощения; 3) ораторской стороне проповеди.

Любая христианская проповедь представляет собой живую речь священнослужителя, обращенную к собранию верующих с целью утверждения в вере и побуждения к исполнению заповедей Христовых. Самое важное и главное в проповеди, по мнению гомилетов, это благовествование о наступлении Царства Божия, свидетельство об истине спасения через Слово — Христа.

По своему содержанию слова на новолетие ближе всего к тому виду проповеди, который опирается на т. н. «идею церковного года». Гомилетика (наука о церковном красноречии) учит, что это второй после Священного Писания источник, из которого проповедник должен черпать материал для назидания верующих. К каждому дню года, как известно, приурочены праздники и «памяти» св. угодников, раскрывающие определенную часть вероучения. Напомню, однако, что 1 января как день новолетия церковным праздником не является, но государством предписывалось его отмечать. Одним из следствий такого эртологического конфликта стало то, что проповедник оказался довольно свободен в выборе «материи» для «слова», в

²⁷¹ Булгаков С. В. Указ. соч.

т. ч. злободневной. Тем самым «слова» на новый год вступают на «территорию» проповеди публицистической, берущей своей исходной точкой запросы современности, те проблемы, которые волнуют людей конкретной местности в конкретное время. Правда, уже Феофан (Прокопович) нашел для новогодних «слов» некую философскую тему, которая стала особенно востребованной в этом роде проповеди, или, выражаясь языком гомилетики, выявил «идею дня». Но прежде чем перейти к рассмотрению «слов» Феофана, следует обратиться к текстам прецедентным — наиболее авторитетным в этом жанрово-тематическом ряду.

Первым и главным образцом является проповедь (беседа) Иисуса Христа, говоренная им в Назарете: «И пришел <Иисус> в Назарет, где был воспитан, и вошел, по обыкновению Своему, в день субботний в синагогу, и встал читать. Ему подали книгу пророка Исаии; и Он, раскрыв книгу, нашел место, где было написано: *“Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим, и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедывать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедывать лето Господне благоприятное”*. И закрыв книгу и отдав служителю, сел; и глаза всех в синагоге были устремлены на Него. И Он начал говорить им: ныне исполнилось писание сие, слышанное вами. И все засвидетельствовали Ему это, и дивились словам благодати, исходившим из уст Его, и говорили: не Иосифов ли это сын?» (Лк. 4, 16–22).

Из многочисленных толкований Евангелия от Луки, сделанных христианскими экзегетами, сошлюсь на два, разделенных почти десятью веками. Первое принадлежит блж. Феофилакту (Болгарскому) (ум. ок. 1107)²⁷². Относительно приведенных евангельских стихов византийский экзегет указывает, что «нужно благодетельствовать прежде своим <жителям

²⁷² Благовестник, или Толкование Блаженного Феофилакта Архиепископа Болгарского на Святое Евангелие в четырех книгах. Евангелие от Луки: <http://www.wco.ru/biblio/books/feofil3/Main.htm>.

Назарета» и научить их, а потом изливает человеколюбие и на прочих»; что, разгнев книгу, Господь «нашел не то, что случайно попало, но чего Сам желал»; что Господь пришел благовествовать «язычникам и израильтянам» и что под «пленными» и «слепыми» можно разуметь и «мертвых», которые «через Воскресение освободились из-под власти ада». Слова о «лете благоприятном» блж. Феофилакт трактует двояко: это и «будущий век», и «время пришествия Господа во плоти». Экзегеза самого Христа («Ныне исполнилось писание сие, слышанное вами») объяснена так: Он «указывает в Себе слушателям Того, о Котором это писано».

Второе толкование сделано на рубеже XIX–XX вв. русским духовным писателем Б. И. Гладковым²⁷³. Современный экзегет слышит прежде всего мессианское звучание слов Христа, акцентируя социальные и нравственные аспекты Его проповеди, идеи покаяния и любви к ближнему: «Устами пророка Мессия говорит, что Он послан Богом возвестить всем нищим, бедным, несчастным, скромным труженикам, что для них наступает Царство Божие, исцелить призывом к покаянию и проповедью любви и милосердия всех сокрушающихся о своих грехах, объявить, что даже закоренелые грешники, пленники греха, покаянием и добрыми делами могут получить освобождение от связывающих их греховных уз, дать прозрение тем, которые лжеучениями и неправильными толкованиями доведены до слепоты к истинному свету писания, до непонимания его истинного смысла, отпустить на свободу всех их, здесь измученных, всех нищих, сокрушенных сердцем, подпавших под власть греха, ослепленных, и проповедовать наступление *Царства любви и милосердия Божия*». Выделенные курсивом слова из цитаты и обозначают «лето Господне благоприятное», причем Б. И. Гладков объединяет в своей трактовке этого образа «земное» и «небесное»: «Царство Мессии» и «Царство Небесное».

²⁷³ Гладков Б. И. Толкование Евангелия: http://azbyka.ru/hristianstvo/bibliya/novyi_zavet/tolkovanie_evangelia_09-all.shtml.

После Иисуса Христа образцы проповедей дали апостолы, а от них пастырское служение, в т. ч. проповеднические обязанности, восприняли отцы церкви III–IV вв. Среди них особенно известен свт. Иоанн Златоуст (347–407), писательское наследие которого включает более 800 проповедей. Его «Слово в календы», произнесенное 1-ого января 387 года в Антиохии, видимо, и является каноническим в ряду новогодних слов.

В подлиннике оно надписывается следующим образом: «Слово в календы, в отсутствии епископа антиохийского Флавиана, сказано против наблюдающих новомесячия и совершающих ликования в городе, и на слова Апостола: вся во славу Божию творите»²⁷⁴. Уже из названия видно, что в «Слове» объединены синтетическая и аналитическая формы научения и что Иоанн Златоуст свободно пользуется возможностями различных видов проповеднической речи. Приуроченность к календарному празднику ориентирует проповедника на «идею церковного года» и, следовательно, на структурно наиболее развитый вид — *слово*. Полемический контекст («против» тех-то и того-то) указывает на *злободневно-публицистический* характер речи. Явная экзегетическая установка говорит о том, что перед нами *гомилетическая проповедь* (беседа-истолкование отрывков из Священного Писания). И наконец, очевидная безыскусственность и популярность изложения вкупе со стремлением проповедника исправить, а не наказать грешников, привести их к добродетели свидетельствуют о склонности Иоанна Златоуста к жанровой форме *поучения*. В целом «Слово в календы» представляет собой именно *живую речь*, которая проникнута истинно *отеческим* чувством пастыря и в которой отчетливо проявилась его *человеческая индивидуальность*. Несомненно, что из трех главных обязанностей-целеполаганий оратора — «docere» («учить»), «delectare» («нравиться»), «movere» («трогать») — в «слове» Иоанна Златоуста доминирует третья, именно та, которая рассматривается в гомилетике как

²⁷⁴ Свт. Иоанн Златоуст. Слово на Новый год. М., 2004. — Далее «Слово» цитируется по этому изданию без указания страниц.

важнейшая²⁷⁵.

Неформальное отношение Иоанна Златоуста к своему проповедническому служению сказывается на построении им речи. Проповедь, по-видимому, была произнесена экспромтом (на что есть указания в тексте). Ее части, а тяготеет она к 3-частной структуре, связаны между собой ситуативно и ассоциативно. Наиболее значимой частью является третья («нравственное приложение»), по объему она превосходит вторую («изложение») вместе со вступлением. Вступление же довольно пространно, состоит из нескольких фрагментов и как бы растворяет в себе «предложение» (часть, в которой должна быть обозначена тема проповеди).

Посвящено вступление, в сущности, отдельной теме — силе любви. Она, уверен святитель, способна представить любящим отсутствующих (епископа антиохийского Флавиана) и умерших (блж. апостола Павла, чье тело «лежит в царственном граде Рима, а душа в руке Божией») воочию. Во вступлении намечен важный в дальнейшем мотив — относительности времени и расстояния («Итак, где есть любовь, — там расстояние месяца не вредит; а где нет любви, — там бесполезна самая близость места»). Экспромтный и публицистический характер «Слова» сказывается в экспликации Иоанном Златоустом своего внутреннего конфликта — между желанием продолжать похвальные речи апостолу Павлу и необходимостью откликнуться на греховное поведение жителей Антиохии, недостойное Павловых добродетелей: «Хотелось бы мне и сегодня заняться тем же; но слово мое стремится к иным, важнейшим для нас предметам, — к тому, в чем сегодня погрешает весь город».

Грех этот — празднование Сатурналий, которое Иоанн Златоуст называет «дьявольским гулянием». «Продолжавшееся сегодня во всю ночь», оно, а также «смех, ругательства, ночные пляски, и смешная эта комедия — отвели наш город в пленение, которое тягостнее всякого неприятельского».

²⁷⁵ См., например: *Архиепископ Аверкий (Таушев)*. Руководство по Гомилетике: <http://www.klikovo.ru/db/book/head/874>.

Итак, в центре «изложения» (второй части данной проповеди) — словесное «сражение» Иоанна Златоуста с «бесами» («которые ходят по площади торжественно») и выявление в празднике новолетия правильной — истинно христианской — «идеи дня». (Эта «идея», замечу, будет положена в основу новогодних слов российских проповедников XVIII века и, следует думать, проповедников византийских и западноевропейских.)

Праздничное поведение антиохийцев Иоанн Златоуст уподобляет суетному «соревнованию»: каждый стремится украсить себя, «перещеголять своего товарища»; весь город «увенчан»; городская площадь подобна «любящей наряды роскошной и богатой женщине». Отталкиваясь от конкретных примеров, проповедник ведет слушателей к мысли («docere») о ценностной противопоставленности внешнего и внутреннего: «Если ты хочешь украшать, — украшай не мастерскую твою, но душу; не площадь, но ум, дабы и ангелы дивились, и архангелы одобряли твое дело, и Владыка ангелов наградил тебя Своими дарами». Так завершается фрагмент проповеди «против совершающих ликования в городе». Следующий направлен «против наблюдающих новомесечия».

Этот грех антиохийцев огорчает Иоанна Златоуста более, чем «оное соревнование». Порицания и увещания проповедника связаны с нечестивыми и распутными играми, происходящими в день новолетия «в гостиницах», прежде всего с гаданиями о будущем. Речь идет об одном из наиболее устойчивых древних магических обрядов — попытках повлиять на будущее в канун Нового года, т. н. *магии первого дня*: «что сделаешь в первый день года, то будешь делать и весь год»²⁷⁶. В соответствии с этими представлениями день новолетия и встречать, и провожать предписывалось весело и разгульно, и, как показывает «Слово в календы», данная традиция в конце IV века оставалась вполне живой. Те, кто «замечают дни» и гадают, осуждающе говорит Иоанн Златоуст, «думают, что если первый день года им

²⁷⁶ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 48.

удастся провести в удовольствии и весели, то и во весь год будет совершенно то же; распутства: потому что на самом рассвете и женщины и мужчины наполняют стаканы и чаши вином, и напиваются без всякой меры».

Почему именно этот языческий обычай вызывает особое негодование проповедника? Потому что он усматривает в нем грех неверия в Божий Промысл.

В этой связи Иоанн Златоуст, используя развитую систему аргументов, рассуждает о христианском понимании сущности праздника вообще; о христианском взгляде на время и счастье. Все эти рассуждения направлены к главной цели проповеди — идее спасения. Рассмотрю аргументацию Иоанна Златоуста в той последовательности, в какой она представлена в «Слове».

Отталкиваясь от слов свт. апостола Павла к новообращенным и любимым им галатам (*«Дни смотрите, и месяцы, и времена, и лета. Боюсь о вас, еда како всуе трудихся в вас?»*) (Гал. 4, 10–11)), Иоанн Златоуст упрекает жителей в поклонении иным богам, в безумии и в подчинении дьяволу: «Крайне безумно по одному счастливому дню заключать, что то же будет и в продолжение года; не только это безумно; дьявол учит нас так рассуждать, что в делах жизни нашей надобно полагаться не на собственную деятельность и проворство, а на дневные обращения. Счастлив для тебя будет год во всем не тогда, когда ты напьешься пьян в первый день, но когда и в первый и в прочие дни будешь делать то, что угодно Богу».

Затем проповедник размышляет о взаимоотношении «человеческого» и «природного» — о времени и этическом его наполнении в христианстве. Добро и зло, счастье и несчастье не закреплены за какими-то определенными днями; люди в основном об этом не знают, но знает дьявол, он-то и «учит нас счастье и несчастье приписывать дням» и тем самым лишает человека спасения. «День бывает хорош или худ не по своей природе: потому что день ото дня ничем не разнится; но по нашему рачению (старанию) или нерадению. Если ты сделал добро, то и день для тебя хорош; а если согрешил, то несчастлив и мучителен. Если ты так рассуждать будешь, и

если так будешь расположен; если будешь каждый день проводить в молитвах и подаении милостыни, — то весь год для тебя будет счастливым».

Тему *праздника* Иоанн Златоуст связывает с темой *радости*. Первый подступ к соотнесению этих двух тем состоит в противопоставлении *вина* (пьянства) и *слова* (молитвы): «Радость не от пьянства, но от духовной молитвы; не от вина, но от назидательного слова. Вино производит бурю, а слово тишину; вино причиняет шум, а слово прекращает смятение; вино помрачает ум, а слово просвещает и помраченный; вино влечет за собою печаль, каковой прежде не было, а слово прекращает и ту, которая была». Второй подступ — в изложении христианской мудрости о соотношении *времени* (земной жизни) и *вечности*: «презирай настоящее, стремись к будущему, не почитай ничего человеческого постоянным — ни богатства, ни власти, ни чести, ни услуг». Это приведет к освобождению духа и к возможности «праздновать всегда». Здесь, и это третий подступ, Иоанн Златоуст определяет *смысл праздника/празднования в христианстве*. Смысл этот в том, что «если у тебя чиста совесть, то у тебя всегда праздник»: «ибо христианину должно праздновать не в известные месяцы, не в первый день месяца, не в воскресные дни, но всю жизнь проводить в приличном ему праздновании». И наконец, проповедник дает практический совет тем, кто хочет праздновать *Новый год по-христиански*: «по окончании года возблагодари своего Владыку за то, что Он ввел тебя в сие кругообращение лет; сокрушись сердцем, исчисли время твоей жизни, и скажи сам себе: дни бегут и уходят; оканчиваются годы; большую часть пути нашего мы уже совершили; а что сделали мы доброго? Суд при дверях, остальная жизнь наша клонится к старости». Перед нами образец «молитвы на новолетие», а с точки зрения филологической — перечень топосов, которые будут усвоены позднейшей новогодней словесностью.

Такова «идея» дня новолетия, как ее понимает Иоанн Златоуст и, следовательно, вся святоотеческая традиция.

Следующий фрагмент проповеди является переходным к третьей ее

части — «нравственному приложению». Ассоциативный ход мыслей ведет проповедника к определению истинного богатства: оно не в деньгах, но в «страхе Божиим». Весь окружающий мир, созданный Богом, есть Его богатство, а милость «столь богатого Владыки» составляет богатство христианина. Не забывает Иоанн Златоуст напомнить о заблуждениях идейных противников, тех, кто чужд христианского взгляда на время: иудеях и еллинах. Круговорот дней, смена дня и ночи, т. е. интересы земные, суетные, не должны заботить христианина, ибо он «приписан к вышнему граду, принят в тамошнее гражданство, вступил в общество ангелов, где нет света, изменяющегося во тьму, ни дня, оканчивающегося ночью: но всегда день, всегда свет. Туда станем смотреть непрестанно. <...> Нет ничего общего между тобою и землею, где ходит солнце и делаются известные периоды и дни».

Образ света, который вечно будет сиять в Царстве Божиим, вновь возвращает мысль проповедника к тому, что происходит сейчас в городе, где люди в «ребяческой несмысленности» зажигают на площади светильники и плетут венки. И вновь в духе христианского символизма Иоанн Златоуст противопоставляет свет «земной» и свет «небесный», дает слушающим нравственное поучение: «<...> не освещай площади *чувственным огнем*, но освещай ум твой *светом духовным*. <...> Не украшай *венками* дверей твоего дома, но веди такую жизнь, чтобы получить на главу твою от руки Христовой *венец правды*»²⁷⁷.

Таким образом, вторая часть «Слова» завершается утверждением христианского идеала праведной жизни.

В третьей, самой пространной, части на конкретных примерах раскрываются суть этого идеала и пути его достижения. Формально к теме празднования новолетия «нравственное приложение» отношения не имеет, но именно оно, как я уже отмечал, и является важнейшим в проповеди

²⁷⁷ В свете этих святоотеческих поучений с очевидностью выявляется языческий пласт смыслов в указах Петра I о праздновании новолетия.

387 года. В построении этой части особенно заметно, что перед нами *живое слово* проповедника: мысль Иоанна Златоуста движется от вопроса (который он ставит перед своей аудиторией и на который дает простые, внятные каждому слушающему ответы) к вопросу; он моделирует жизненные ситуации, в которых может оказаться любой из его паствы, и предлагает практические советы по их разрешению.

Свое поучение Иоанн Златоуст строит на толковании слов апостола Павла: «Аще убо ясте, аще ли пиете, вся во славу Божию творите» (1 Кор. 10, 31). Итоговый их смысл, разъясненный пастырем, очень прост: всё можно делать во славу Божию, даже самые обыденные дела. Сам перечень этих дел удивителен, но еще больше удивляет умение проповедника приложить к ним евангельское учение, и притом без всяких ораторских ухищрений («delectare»). Приведу только один пример; касается он прически. «Есть ли что маловажнее стрижения волос? — вопрошает Иоанн Златоуст. — Но и сие можно делать во славу Божию. Ибо если ты не будешь нарядно убирать волосы, не будешь украшать лица, не будешь одеваться к соблазну и прельщению других, видящих тебя, а оденешься только просто, как случилось, как требует нужда, — то сие ты делаешь во славу Божию и, без сомнения, получишь за то воздаяние, потому что ты пресек путь злой похоти и укротил неуместное тщеславие». Во славу Божию, учит Иоанн Златоуст, можно выходить из дома и оставаться дома; хвалить и обличать; укорять и прощать; искать друзей и врагов; говорить и молчать; плакать и печалиться; радоваться и веселиться; ходить и смотреть; одеваться и обуваться; вступать в брак; быть тюремщиком. Даже убийство может быть «вменено в правду», говорит Иоанн Златоуст, ссылаясь на 105-ый псалом (Псал. 105, 30–31), где содержатся очень противоречивые с точки зрения новозаветной морали стихи.

Завершается «Слово» призывом славить Бога и словами, и делами.

Итак, если рассматривать «Слово в календы» как текст «архетипический», начинающий собой традицию новогодних слов, то можно

выделить в нем следующие жанрово специфические слагаемые:

1. Концептуализация христианских представлений о Празднике. Праздник, а значит счастье и радость, внутри человека, а не вне его. Понятия эти субъективные, а точнее духовно-нравственные, и определяются они духовным «деланием» — жизнью в соответствии с евангельскими заповедями.

2. Концептуализация христианских представлений о Времени. Время противопоставляется вечности с отчетливо выраженных аксиологических позиций: время, т. е. земная жизнь с ее суетными человеческими страстями, ценно только количеством добрых дел, воздаяние за которые последует в Вечности (Царстве Божиим). Главное для христианина — с пользой для себя (т. е. для будущей жизни) провести время «здесь».

3. Полемика с противниками церковного учения о Празднике и Времени.

4. Злободневность, отчасти определяющая простоту (популярность) изложения материала и «неформальное», «авторское» его распределение в структуре проповеди как ораторской речи.

Повторяя, развивая или отталкиваясь от этих топосов, позднейшие проповедники будут создавать свои слова на новолетие.

Традиция произносить проповеди 1-го января закрепились в практике российского проповедничества, насколько мне известно, после «слов» архиепископа Новгородского Феофана (Прокоповича). Два новогодних его слова разделены восемью годами. «Слово на новое 1725 лето» было, видимо, последним, произнесенным при жизни Петра I, и разъясняло то установление монарха, с которого он начал свои реформы в XVIII столетии. «Слово на новый 1733 год» создано в царствование Анны Иоанновны и относится к тем проповедям, которые имели нравственно-назидательный характер и не были

прямо посвящены императрице²⁷⁸ и «царским дням».

«Здравствуйте в новый год, Христолюбивое собрание!» — начинает свое «слово» 1725 года²⁷⁹ Феофан Прокопович и, как потом окажется, сопрягает в этом новогоднем поздравлении политическую злободневность, научный рационализм и пастырское поучение. После столь краткого и явно необычного для слушателей вступления Феофан указывает на буквальный («в силе прямой») и узкий («в малой силе») смыслы поздравления, а затем противопоставляет им истинный, христианский, его смысл. «Предложение» (тему проповеди) он совмещает с «разделением» (планом ее раскрытия): «<...> за долженство себе вменяю предложити благочестию вашему рассуждение, в какой силе быти имеет у Христиан приветствие сие: ЗДРАВСТВУЙ В НОВОЙ ГОД, и показати, что тако друг друга поздравляя, желаем <...> всякого добра, и благопоспешества, наипаче же душевного, получитьи время благоприятно, и день спасения, и достигнути онаго лета ожидаемого, беспечального, всерадостного и конца неимущаго, Господем нашим Иисус Христом».

Как видим, истина Спасения (основная цель любой проповеди) прямо сопряжена Феофаном с конкретной его задачей (объяснить новогоднюю формулу), и опирается он на прецедентный текст — слова Христа в Назаретской синагоге. Их истолкование составит главную часть Феофановой речи, пока же «лето благоприятное» он трактует как «день спасения», акцентируя эсхатологические и сотериологические мотивы.

Однако прежде чем обратиться к экзегезе, Феофан Прокопович как бы отвлекается в сторону от основного предмета, на «случай», который он называет «бездельным», но который «многим путь спасения запинаят». В сущности же, «изложение» начинается именно с этого — полемического — момента. Сейчас трудно сказать, почему через 25 лет после календарной

²⁷⁸ Подробнее см.: Буранок О. М. Русская литература XVIII века. Петровская эпоха. Феофан Прокопович. М., 2005. С. 280–293.

²⁷⁹ Феофан Прокопович. Слово на новое 1725 лето, проповеданное в царствующем Санктпетербурге, в церкви живоначальная Троицы, Генваря 1 дня 1725 года // Феофан Прокопович. Слова и речи: В 4 ч. Ч. 2. СПб., 1761. С. 113–125. — Далее «Слово» цитируется по этому изданию без указания страниц.

реформы первоянварское новолетие вновь стало в России актуальной идеологической проблемой, но, как иронизирует Феофан, среди «чудных догматов» (они подробно перечисляются) у «лжебратии нашей раскольщиков» был и тот, что перенесенное с сентября на январь новолетие нарицаемо было ересью и «погублением лет божиих». Иными словами, Феофан в очередной для себя раз начинает с церковной кафедры ученый спор с политическими врагами.

Для «испровержения» раскольников, смущающих «простой народ», Феофан прибегает к двум приемам: иронии и историческому (научному) рассмотрению предмета, т. е. к приемам скорее светского, нежели церковного красноречия. Здесь же Феофан еще раз напоминает и разъясняет «слышателям» суть давнего указа «державнейшего Монарха нашего». Причины переноса новолетия, указывает оратор-проповедник, были многообразны: 1) экономические: «ради сословия» (взаимопонимания, общения) «с народами Европейскими в контрактах и трактатах»; 2) внутривластные: «для порядку чинов государства своего»; 3) религиозно-культурные, обеспечивающие идейное единство христианских народов: «наипаче же для исчисления лет от пришествия в мир Сына божия».

В историческом своем разыскании Феофан Прокопович делает обзор систем летосчисления и указывает, что от Рождества Христова лета стали означать в Римской церкви с VI в., а в Греческой до XVI в. не означали совсем. Научные выкладки дают Феофану право с иронией и торжеством обратиться к противникам: «Что же теперь скажете слепые Хронологи?», какие, думаете, сейчас «лета божия»? «и кто и где непреступно означати она узаконил»? «и кто и когда новолетие привязал к Септемврию»? Знаем, что было «привязано», признает Феофан, но «не крепким союзом», а по примеру введенных Константином Великим индиктионов. Сейчас же «силен» другой обычай, происходящий от «устава монаршего», а тому, что определено верховной властью, совесть подданного должна повиноваться. Здесь проповедник успешно использует приемы ораторского искусства: обращаясь

к «слушателям», он ставит их перед дилеммой, перед мнимо свободным выбором: «Но и что, молю, приличнее и честнее есть? праздновати ли новолетие на память даней или податей от Константина наложенных, или тогда, когда празднуем пришествие в мир Сына божия, имже мы от долгов вечных, и от уз нерешимых свободилися?»

Итак, историческое сознание и политическое сознание «христоролюбивого собрания» сводятся проповедником в одной точке: как бы ни были авторитетны установления вселенских соборов или традиции византийского летосчисления, однако сейчас и здесь — в петровской России — совестью подданных и временем распоряжается император, имеющий в виду пользу государства. Пользу же для верующего, о которой тринадцать с половиной веков назад радел антиохийский проповедник, российский пастырь, также борющийся с иноверными, отодвигает на второе место и слово Божие рассматривает после слова монаршего.

Отдав дань злобе дня, Феофан останавливает себя, напоминая слушателям о том главном предмете, которому посвящено «слово»: «Но довольно о сем: обратимся к предложению. Воспомянули мы в начале слова, что Христианом желаемый новый год есть <...> некое время благоприятное, и день спасения, и лето всерадостное и некончаемое. О сем нечто пространнее рассудим». (Забегая вперед, замечу, что по сравнению с позднейшими проповедниками Феофан довольно строго выдерживает саму форму «слова» как вида проповеди, имеющего наиболее устойчивую структуру; требующего от проповедника развитого логического мышления.)

Текстом для экзегезы Феофан Прокопович делает известные слова пророка Исаии (Ис. 61, 1–2), полностью приводя их. В своей трактовке экзегет петровской эпохи близок византийской традиции, однако рассуждения своего предшественника X–XI вв. он дополняет филологическими штудиями. Так, «лето Господне приятно», толкует Феофан, это «время пришествия» Христа и «совершение спасения нашего». «Лето» (т. е. время) было создано Богом, и потому называет Он его

«Господним», «именуя вещь образованную от имене вещи образующей». По преимуществу филологические (герменевтические) приемы использует Феофан, когда комментирует выражение «*новый год*», которого не было в «Слове» Иоанна Златоуста и которое является светским аналогом христианского «*лето Господне*». Феофан опирается на слова апостола Павла, но приводит только половину соответствующего стиха: «*Древняя мимо идоша, се быша вся нова*» (2 Коринф. 5, 17). Полностью 17-ый стих Второго послания к Коринфянам гласит: «Итак, кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое». Поэтому и «Христово о спасении нашем смотрение» «нарицается» Новый завет, говорит Феофан; мы, принявшие его, — «новая тварь»; вера наша во Христа — «*путь новый и живой*».

К традиционным приемам экзегезы относятся у Феофана т. н. параллельные места — «обряды ветхозаветные, которыя прообразовали дело спасения нашего Христом совершится имевшее». Ссылаясь на законы философского познания, ученый оратор указывает на отличия «лета иудейскаго милостиваго» от «лета Господня приятнаго». Полученные иудеями блага были «вещественными» («долги отпускаемы» и «вины прощаемы»), христиан же ожидает «благая духовная», приемлются ими «многовидныя дары божия именем благодати нарицаемья».

Таким образом, празднику новолетия (напомню: празднику светскому) приписывается свойство «благодатного».

Итогом размышлений Феофана Прокоповича о новолетии в 1725 году, как и Иоанна Златоуста в 387 году, стало противопоставление жизни земной и жизни вечной. Однако современный проповедник раскрывает эту тему по-своему, иногда полемично по отношению к святоотеческой традиции.

1. У Феофана появляются новые (или по-новому трактованные) сотериологические образы.

Первый — «*конец лета сего*», образ, совмещающий представление о смерти и последующем воскресении. Праведнику, тому, кто «лето сие» (= земную жизнь) «проведет непременно» (= служба Богу) «до конца жития

своего», воздастся: он «начнет лето оное блаженное и некончаемое на небеси». Чтобы зрительно-наглядно представить момент «перехода», Феофан использует вполне бытовой образ: «Лето же Господне приятное *дверь* есть вечной жизни».

Второй — образ водного потока, текущей воды. Образ этот, как известно, мифопоэтический; в рамках христианского символизма он обозначает «милость и благодать Божью». Феофан приводит и толкует цитату из Евангелия от Иоанна (притча об Иисусе и самарянке у колодца): «*Вода, рече, юже аз дам ему, будет в нем источник воды текущая в живот вечный*» (Иоан. 4, 14). Если бы «лето Господне», говорит Феофан, оканчивалось вместе с «жизнию нашею краткою и многобедною», то было бы это «неприятно» и даже «окаянно». Однако знание о том, что временной сей жизни «последствует» вечная, дарует христианину радость (Рим. 5, 1–2). С точки зрения историко-литературной, евангельский образ «воды живой», использованный в новогоднем «слове» 1725 года, важен тем, что станет одним из источников позднейших художественных уподоблений жизни человеческой водному потоку (реке), а смерти — морю (океану и т. п.) вечности.

2. Полемическим развитием размышлений Иоанна Златоуста о днях «хороших» и «плохих», «счастливых» и «несчастливых» становятся суждения Феофана Прокоповича о непостоянстве земной жизни: «*Лета наша вещественная не имеют постоянства, но непрестанными переменами смущаются*: одно будет плодоносное, другое по нем скудное и гладом претящее: одно мирное, другое военное: одно здоровое, другое вредное». Внутри самого понятия «временной жизни» («временное житие наше») Феофан обнаруживает ценностную антитезу, неизвестную Иоанну Златоусту: *жизнь частная vs. жизнь общественная*. В жизни частной мы заботимся о здоровье, избавлении от напасти, повышении по службе, успехах в делах и прочих «суетствиях»; их мы желаем себе и другим на новый год. Радоваться же следует «миру, победе, умножению государства, соблюдению здравия

Государева» — тому «благословению божьему», которое Он дал «общенародному состоянию» и повторения которого только и должно желать на новый год.

Таким образом, традиционным темам праздника и радости Феофан Прокопович придает общественно-политическое звучание. Хотя в целом для Феофана (как и для свт. Иоанна Златоуста), то «лето есть Господне приятно», когда христианин живет по «заповедям Божиим», он вынужден отчасти пойти на уступки времени «историческому», признав его не всегда зависящую от Бога — «пременную» — природу. Идею «премены» подхватит (видимо, под воздействием масонства) светская литература XVIII века (особенно поэзия, новогодняя в том числе). «Премена» и «случай» окажутся для рациональных, но верующих людей «просвещенного века» своего рода коррективом идеи Промысла, утратившей в новых исторических условиях былую авторитетность.

3. «О суета суетствий, и всяческая суета!» – восклицает проповедник века XVIII, «цитируя» Проповедника века X (до Р. Х.), и тем самым указывает на источник идеи «премены». Как и для многих позднейших российских писателей, вопрос о «пременах» в земной жизни человека предстал перед Феофаном Прокоповичем в образе внезапной (случайной, неожиданной) и неотвратимой смерти. Феофан обращается к слушателям с вопросами отнюдь не риторическими, но жизненно важными. Общий смысл их тот, что никто не знает даты своей смерти, но последняя неизбежно придет. «Все ли доживают до старости глубокой? не по вся ли дни умирают, котории о кончине своей, яко о далечайшем и еще незримом берегу помышляли? <...> Кто же паки из нас имеет извещение, переживет ли он год сей, месяц сей, день сей? мало ли случаев смертоносных и нечаянных обстоит нас? <...> а что больше живем, то ближе к смерти». После этих безрадостных размышлений Феофан Прокопович задает вполне логичный «новогодний» вопрос: «Каковое же сие добро? каковая из жизни сея радость? И когда поздравляем себе новым годом, [глаголю просто о годах жизни

временной] что се мы делаем? всего нашего поздравления таковой толк: ЗДРАВСТВУЙ, ЧТО ПРИБЛИЖАЕШСЯ К СМЕРТИ».

Это кульминационная точка Феофановой экзегезы, итог «изложения» (исследования темы проповеди). Феофан Прокопович логически, а также с точки зрения вечности (она же — последовательно христианская точка зрения), обесмысливает, а точнее, раскрывает, привычный смысл новогоднего поздравления. Наиболее точным словом, которое обозначает суть логических и филологических операций, проделанных ученым проповедником над новогодней поздравительной формулой, является формалистское «остраннение».

«Нравственное приложение» в «Слове» 1725 года невелико по объему и весьма прагматично. Смысл его в том, чтобы христианин, подданный российской короны, постарался совместить в своей земной жизни пользу духовную («плоды лета Господня») и пользу «вещественную» (верность Государю и государству, ревность «в службе звания своего»). Тот же компромисс «земного» и «небесного», политического и религиозно-нравственного находим в завершающей «Слово» новогодней молитве.

Пафос второго новогоднего слова, созданного Феофаном Прокоповичем, иной. И здесь, конечно, следует учитывать изменившиеся жизненные (личные) обстоятельства архиепископа и политическую ситуацию 1730-ых гг.

Несомненно, «Слово на новый 1733 год»²⁸⁰ многими нитями связано со «Словом» 1725 года: Феофан Прокопович прорабатывает намеченные там темы, развивает старые и приводит новые аргументы, находит иные образы. По-прежнему Феофан любит играть контрастами и парадоксами; «остраннять» стершиеся образы и формулы; иронизировать над политическими противниками; щеголять своей просвещенностью и начитанностью. Несомненно, ораторский принцип «delectare» остается ему

²⁸⁰ Феофан Прокопович. Слово на новый 1733 год. Проповеданное в Санктпетербурге // Феофан Прокопович. Слова и речи: В 4 ч. Ч. 3. СПб., 1765. С. 163–173. — Далее «Слово» цитируется по этому изданию без указания страниц.

близок, и он умело им пользуется. Так, «Слово» начинается с пространныго периода, в котором Феофан, отталкиваясь от собственных наблюдений над празднующими новолетие, задается вопросами о причине («вине») их радости и о том, как можно «торжествовать» в новый год «несуетне», — и вдруг вспоминает некий «смешной» пример. Рассказав, в сущности, политический анекдот о польской лжедемократии, оратор переходит к вещам вполне серьезным. Собственно, это единственный в «Слове» случай резкой смены интонаций, риторической игры с аудиторией. Единожды проповедник обращается и к иронии, когда говорит о древних «Философах Скифских», которые «усмотрели блаженство во едином пьянстве, понеже де тогда человек всех бед забывает. Вот каковое щастие! — восклицает Феофан, — когда хощеша щастлив быти, лишись ума, лучшаго человеческого добра».

Сохраняет для Феофана Прокоповича значение и принцип «docere» (основной, пожалуй, в слове 1725 года). Таковы, например, рассуждения о существовании «душевном» и существовании «духовном»²⁸¹. Более всего интересуют Феофана те из празднующих, «которыи суще душевныи <...> то есть Духом Божиим неведимыи, о бозе и о спасении своем нерадящии и непомышляющии. Хотел бы я знати, что их возбуждает радоватися о новом годе». Учительный элемент в «Слове» представлен также размышлениями об «идее дня», близкими к святоотеческой традиции. Новый год, объясняет проповедник, «не что иное есть, токмо определенный день, от котораго триста шестьдесят пять дней числится», годовой круг солнца. Определяется этот день «обычно от согласия народа, или указом верховных властей» по нескольким причинам: в знак «воспоминания великаго дела», для лучшего управления государственными делами. Какая же здесь причина радоваться тому, что «год прешел, а новый настал»? — вопрошает Феофан. Как и в слове на 1725 год, он вновь говорит о «человеческом» измерении времени, об

²⁸¹ «Душевный — живущий по началам мира чувственного; руководствующийся в мышлении началами естественными, следующий поврежденному разуму, — в противоположность внушения Духа Св.»; «Духовный — в противоположность естественному мышлению и действию, — происходящий от Духа Св., находящийся под влиянием Духа Св., живущий духом, как высшею частию существа человеческого... благодатный, святой» (Прот. Г. Дьяченко. Полный церковно-славянский словарь. М., 1993. С. 160, 157).

условности летосчисления («человецы <...> произволением своим полагают»). Просвещенный проповедник называет несколько различных месяцев, с которых у разных народов начинался новый год: март, сентябрь, июль, август, январь. А у «иных древних» народов год был и не солнечный, и не лунный, но определялся «особливо». Наконец, каждый человек «исчисляет себе лета от дня рождения своего». И опять же все это не дает никакого повода радоваться тому, что «год прошел, а другой начался».

Эти и прочие рассуждения Феофана Прокоповича о смене лет подчинены, однако, другой, не учительной, сверхзадаче, а именно — «*movege*», стремлению тронуть слушателей, воздействовать на их чувства и волю. Эта сверхзадача, я считаю, и является центральной в слове 1733 года; она определяет как использование проповедником частных приемов и образов, так и архитектонику его речи.

Сильное впечатление, я думаю, должна была произвести на слушателей концовка проповеди. После «нравственного приложения» — призывов к каждому, находящемуся в церкви, обратиться внутрь самого себя и найти там ожесточенное сердце либо Дух Божий; вопросов о том, как же радеем мы о спасении своем, — следует небольшая фраза, и — никаких молитв, просьб, благопожеланий, как требуют правила жанра. (Новогодняя молитва в «Слове» есть, но вынесена она в начало и представлена в форме косвенной. Не благ хочет просить проповедник у Бога, а напомнить «слышащим, но не разумеющим» о страхе Божиим.) «О вечность, кратко словце, но дело ужасное! о вечность...» — так завершает, почти обрывает «слово» Феофан Прокопович.

Мрачноватым пафосом проникнут и другой, противостоящий «вечности», образ — *времени-реки*. Намеченный в слове 1725 г. и истолкованный там вполне ортодоксально, он становится в слове 1733 г. образом лейтмотивным и почти художественным. «Текут времена и лета непрерывным течением, подобно как речная устремления; ни едина их частица не останавливается, о мгновении ока едина прошла, а другая нашла.

Чтож то ко утешению нашему? — вопрошает Феофан и отвечает: — я не ведаю». Мотивы движения, течения, водного потока в связи с образами времени и вечности Феофан Прокопович использует в «слове» неоднократно:

- 1) «да видящее *текущая времена, и житие наше со временем оскудевающее*, и к кончине приближающееся, помысли бы мы, каковый ждет нас, по сих кратких и бедных днех наших, новый оный год *вечный, некончаемый* <...>»;
- 2) «*текут, и истекнут скоро лета наша*; грядет же *глубокая, непрменная, и конца неимущая вечность*; но какова кому будет? О помысла страшнаго!»;
- 3) «аще кто *течением лет* приближается к *вечной* своей погибели, тот не томо суетне, но и безумне о новолетии радуется <...>»;
- 4) «так и *в течении небесном*, по которому *измеряются времена*»; 5) «*течение солнца*» и «*течение лунное*»; 6) «со *временем* минулось, и аки бы *с водою уплыло*»; 7) «*истекают времена, и со временами* оскудевают силы, истощеваются и к кончине приходят телеса наша <...>».

Все контексты, где употреблены образы текущего времени и погибельной вечности, обращены к чувствам слушателей и должны потрясти и испугать их, «вкоренить» в их сердца «страх Божий», как писал о задачах проповедника сам Феофан Прокопович в «Духовном регламенте». Замечу также, что идея «премены», столь значимая в предыдущем новогоднем слове, здесь, соответственно, оказывается мало актуальна.

Возбуждению чувств пасомых, побуждению их жить «для Духа», а не «для плоти» способствовал и очень личный тон «слова». Повествовательная манера Феофана свободна; он легко переходит от «я» к «мы», от безличных конструкций к (условным) адресным обращениям («ты»), и потому сами эти переходы, смена субъектов и объектов речи отчетливо ощутимы, являются действенным ораторским приемом. Так, Феофан счел нужным поделиться со слушателями личным ощущением, своим собственным, весьма образным, переживанием времени и вечности: «Кто как мудрствует, не ведаю, а я когда о времени будущем помышляю, так со мною деется, как когда бы я незапно нашел на некую стремнину, и стал бы над пропастию и бездною страшною,

темною, бездонною, каковый бы мне в таком случае ужас был, так содрогаюсь о будущем неизвестном помышляя».

Вообще в отличие от «слова» 1725 года и от святоотеческой традиции («слова» 387 г.) Феофан Прокопович предлагает здесь довольно пессимистическое истолкование смысла новогоднего праздника. Хотя собирается он рассуждать о «двоих состояниях»: о «суетном новаго лета праздновании» и о достижении «блаженного новаго года» в царстве Отца нашего, — т. е. противопоставить ложному пониманию праздника истинное, однако о втором — блаженном — состоянии Феофан говорит очень немного, в общих словах. Смысл их тот, что чем «ближе к смерти, то ближе к бессмертной жизни», — формула, выведенная в слове 1725 года.

Теперь Феофан Прокопович гораздо последовательнее развивает идею Спасения и идею греховности, личной ответственности христианина за свой выбор, который делается здесь, на земле: «Можем же Слышателие, можем, помощию божиею, и радети, и известитися всяк себе, каковаго кто, по кончине нашей, новаго онаго года достигнем, блаженнаго ли в царствие Отца нашего, или окаяннаго во тме кромешнее <...>».

Нравственно-назидательной, душеспасительной цели «Слова» отвечает, как ни странно, малый удельный вес в нем цитат из Священного Писания и отцов Церкви. Если в слове 1725 г. главная его часть была отдана гомилии – толкованию проповеди Христа и слов пророка Исаии, то в слове 1733 г. экзегеза как таковая отсутствует. Цитаты, а их немного – из св. Иеронима, из Евангелия от Луки, из Псалтири — сосредоточены исключительно на идее свободного выбора между добром и злом. Ничто другое, как «самовольное беспамятство и нерадение», не приводят нас к «вечной погибели», не устает подчеркивать Феофан Прокопович и обращает слушателей к познанию самих себя, предлагая им вспомнить о любом дне из их жизни. Бог ли был тогда и сейчас на первом месте в делах и мыслях, или что иное?

Таким образом, перед нами не «слово» в строгом жанровом его

понимании, а скорее *поучение* как безыскусственная форма проповеди, более личная, более непосредственная, в которую, как я попытался показать, Феофан вложил много собственного духовного опыта, а не ученость и риторство.

Я бы даже сказал, что в «Слове на новый 1733 год» ощущается некоторая усталость пастыря, знающего, что достичь счастья в земной жизни почти невозможно; что изменить людей трудно; что даже многочисленные примеры святости, а также наставления учительские, «толкования и проповедания», т. е. ни на письме, ни устно переданное слово Божие, не привлекают их на «прямой путь». На «суетного», «плотского человека», как называет его Феофан Прокопович, повлиять могут, наверное, только непосредственное пастырское поучение и внутренняя готовность принять его: «Не скудость наставления зла того виновна: силен и готов Дух святой чрез краткое и простое слово гласом или писанием преданное, обратити на путь спасения, только бы мы слово приемлющии не отметали онаго, или, яко Апостол глаголет, не противились бы Духу, не угашали бы Духа <...>». Если о слове 1725 г. можно сказать, что писалось оно отчасти «по указу», то слово 1733 г., несомненно, написано «по обету», по внутреннему побуждению Прокоповича-проповедника.

Итак, при внешнем тождестве темы слово 1733 года существенно отличается от слова 1725 года — по жанровой форме, по избранной аргументации и принципам поучения, по эмоциональной атмосфере и по настроенности самого проповедника. От учености — к мудрости; от компромисса между светским и религиозным взглядом на время — к компромиссу между земными нуждами и духовным идеалом; от полемики с иноверными — к борьбе с «душевным» в человеке — такова частная эволюция Феофана Прокоповича как автора новогодних «слов».

Если Феофан Прокопович создал два новогодних «слова», то другой известный духовный писатель XVIII века — митрополит Московский и

Коломенский Платон (Левшин) — не менее двенадцати (на 1766, 1771, 1777, 1779, 1781, 1783, 1785, 1791, 1793, 1794, 1796, 1806 гг.). Анализировать их все в данной статье неуместно. Я рассмотрю два слова: на 1771 год (одно из первых) и на 1806 год (последнее из мне известных). Не скажу, что это наиболее репрезентативные для писательской манеры Платона слова на новолетие. Мой интерес к ним продиктован 1) отдаленностью их по времени написания друг от друга и 2) разительной несхожестью в решении празднично-новогодней темы. Наличие временного разрыва позволяет сделать хоть какие-то предположения об эволюции данной темы в творчестве Платона; и эта эволюция удивительным образом напоминает ту, которая обнаруживается в рассмотренных выше «словах» Феофана Прокоповича. Идейная разность заставляет признать тесную зависимость литературного (духовного в нашем случае) творчества от факторов внелитературных и не имеющих отношения к вопросам веры: биографических, социальных, политических и пр. Перечислю их в назывном порядке, как ту фактическую основу, которая дает ориентир для понимания «реалий», отраженных в «словах» и/или сопутствовавших их написанию/произнесению.

В 1771 г. Платону 33 года; он успешно делает карьеру: в октябре 1770 г., т. е. совсем незадолго до первоянварской проповеди, он возведен в сан архиепископа; уже около восьми лет, с 1762 или 1763 г., является придворным проповедником и законоучителем наследника престола Павла Петровича. Прямое отражение в «слове» нашли военные успехи России, крупные победы, одержанные ею в 1770 году над Османской империей (у Рябой Могилы, на р. Ларга и Кагул, в Чесменской бухте и др.). Слово на 1771 г. было произнесено в присутствии Екатерины II и ученика Платона, 16-летнего Павла Петровича.

В 1806 г. митрополиту Платону — под 70; им создано уже около 500 проповедей; он постепенно отходит от дел. Около 1805–06 гг. Платон перенес инсульт, после которого прожил еще 6 лет; до этого, в 1801 г., он пережил смерть бывшего своего ученика — императора Павла I. «Слово на

1806 год» Платон произносит в любимой им Троице-Сергиевой Лавре, архимандритом которой являлся.

Сопоставляя два «слова», я прежде всего обращал внимание на следующие аспекты: 1) степень опоры на прецедентные тексты (Священное Писание либо другие авторитетные для автора источники); 2) соотношение светского и религиозного подходов к теме новолетия и сопутствующим ей мотивам; 3) риторические способы раскрытия темы («украшенность» стиля, наличие лейтмотивных образов, панегирические топосы и др.); 4) пафос.

«Слово на новый 1771 год»²⁸² сказано на слова апостола Павла «*Сей ныне время благоприятно, сей ныне день спасения*» (2 Кор. 6, 2). И прецедентный текст, и вступление, и «предложение» ориентируют слушателей на «любомудрие духовное». Платон сразу же выражает религиозное понимание новолетия как непрекращающихся Божиих благодеяний; взгляд верующего предстает как бы изнутри таким образом понятого потока времени: «Новый год настал! и мы стали в середине прешедших и вновь открываемых божиих благодеяний». О «божеских щедротах и благословениях» в прошлом и «об открываемых вновь и чаемых Его же благодеяниях» в будущем проповедник, казалось бы, и собирается рассуждать. И вдруг «слушатели», объединенные с проповедником местоимением «мы», сменяются новым адресатом — «любезными гражданами». Вместо «любомудрия духовного» слушателям-согражданам предлагается политический панегирик, в сущности, светская ораторская речь на злободневные, общественно значимые темы. В ходе проповеди Платон еще лишь раз обратится к изречению из Священного Писания, к той самой главе из Послания к Римлянам апостола Павла, в которой изложено учение христианской церкви о власти: «*Хощеши ли не бояться власти, благое твори, и имети будеши похвалу от него*» (Рим. 13, 3).

Так чему же посвящено «слово» 1771 года? Общая его концепция

²⁸² Платон (Левшин). Слово на новый 1771 год. СПб., 1771. — Далее «Слово» цитируется по этому изданию без указания страниц.

может быть названа историософской: Всевышний благословил Россию своими благодеяниями; Он ведет нас по пути «совершенства»; Россию на земле представляет Всеавгустейшая и Вседражайшая Монархия («Россия по лицу пространства своего разсеянная в своих членах, в единой священной Особе Твоей заключается и представляется»); Она — единственная «виновница всех благ наших»; и только «Ей единой» Россия должна считать себя «одолженной» «и мудрым благоучреждением, и твердою безопасностью, и славою побед». Раскрытию последней формулы и посвящено «слово».

«Изложение» четко членится на две части: сначала оратор рассуждает о «внутреннем благоучреждении», затем — о «безопасности внешней». Первое зависит от добродетелей «правлящих обществом» (их премудрости, правосудия, человеколюбия) и соблюдения законов; второе основывается на военной мощи государства. Вполне естественно, что о вопросах внешней и внутренней политики архиепископ Платон говорит языком светского торжественного красноречия. Выработкой его занимались, как известно, и светские, и духовные писатели, начиная с Симеона Полоцкого. Платон использует, в общем, готовые уже формулы, найденные и отработанные первыми русскими классицистами: Феофаном Прокоповичем, В. К. Тредиаковским, М. В. Ломоносовым, А. П. Сумароковым — в ораторской прозе; в поэзии же — по преимуществу, Ломоносовым.

Назову эти «формулы», в равной степени принадлежавшие в XVIII веке политической публицистике, художественной литературе и литературе духовной: «благополучие общества», «любезное отечество», «пространная и преславная Россия», «отечество наше», «век просвещения», «ясная просвещения лучи», «общая польза», «сладкие плоды благословенного правления». В первой части появляется даже «золотой век» («Не громогласнее ли всякия трубы проповедает не нам токмо, но и всем окрестным народам, что мы живем в золотом веке»). Присутствие императрицы, я полагаю, подвигло Платона на озвучение политического комплимента, сомнительного,

наверно, с точки зрения его прямого значения, но успешного, надо думать, с точки зрения ораторской. «Наказ» Екатерины проповедник называет «богодуховенной книгой», в которой ревностный гражданин может найти «просвещение истинное» («Пусть токмо всяк ревностно упражняется в богодуховенной книге, которая ныне подана от престола к сочинению законов: в ней найдет просвещение истинное, человеколюбием одушевленное, и украшенное не токмо неложным понятием общия пользы, но и ревностным о той же пользе попечением»). Образ же «бесценного ковчега», куда с благоговением следовало бы положить «сие наставление, яко сокровище премудрости», окончательно закрепляет за «Наказом» значение если не «скрижалей», то одной из «священных» книг российской государственности.

Еще более заметно политическое мифотворчество Платона во второй части «изложения», посвященной военным победам России («щастливым действиям оружия нашего») в 1769–1770 гг. Часть эта особенно публицистична, в ней чувствуется образная и стилистическая зависимость от официальных политических известий в периодической печати и от одической традиции. Здесь находим и реки, которые помогают «побеждающим Героям» (Днестр) и которые были «свидетелями поражений неприятеля» (Ларга, Кагул и Дунай); и города, которые выгнали из своих стен бывших обладателей, возгнушавшись ими, и отдали себя в руки «Россианину» (Хотин) и которые «в плене своем находят все щастие свое» (Яссы и Бухарест); и российский флот, изумивший «Агарянина». Здесь находим и обращение к «Великому ПЕТРУ»; и подобающий случаю топос «исторической преемственности»; и, наконец, общепринятую победную фразеологию («забрало отечества», «твердая преграда», «покой общий», «слава оружия нашего», «лавровые победы венцы», «отечество наше страшно и славно» и пр.). Интересно, что, как и в одическом жанре, речь Платона строится на опорных, лейтмотивных словах-образах: «просвещение» и слова той же семантики (сияние, светило, ясные лучи), «польза»,

«общество», «новый», «любезный» (по отношению к Отечеству, гражданам). Военные победы в «прешедшем году» обращают мысль проповедника к празднику новолетия и к главной причине этих побед — «помощи Господней».

Завершается «Слово» в несколько «этапов» (выделенных в печатном тексте абзацами), своего рода «кульминаций» речи. Друг за другом следуют: «нравственное приложение», новогодняя молитва, обращение к Монархине и некое итоговое благопожелание, в котором Платон попытался объединить религиозный, политический и философский аспекты празднования новолетия.

«Нравственное приложение» необычно тем, что обращено оно не к слушателям, а к «России, любезному Отечеству»; понятно, что это риторическая фигура (синекдоха), но в результате получается, что нравственные заповеди должны выполнять не конкретные люди, здесь и сейчас внимающие пастырю, а абстрактный политический организм. Удивляет также лаконизм «приложения».

Новогодняя молитва явно включает в себя реминисценции Псалтири, причем тех псалмов («благодарственных»), где говорится о торжестве праведных над врагами («мужами неправедными»). Библейский текст в итоге приобретает милитаристское звучание.

Праздничная тема достигает апогея в последних двух абзацах. Здесь сконцентрированы основные историософемы проповеди. Сначала, в мини-панегирике императрице, Екатерина выступает «предначинательницей» «духовного торжества» россиян. Затем монархиня предстает в облике «Великой Героини и торжествующей Победительницы», а «Бог времен и Владыка всякия твари» наделяется конкретными функциями: от Него зависит благополучие страны в историческом времени и «дражайшее здравие» Императорского Величества и Ее наследника.

В «Слове», произнесенном митрополитом Платоном через 35 лет, ни разу не прозвучат слова «император», «монархиня», «государство»,

«Россия», «гражданин», «победа», «неприятель» и им подобные. Только Всепрощающий Бог и грешный, слабый человек — «герои» этой проповеди.

«Слово на 1806 год»²⁸³ удивительно цельно и — центростремительно. Объяснить это можно по-разному. Во-первых, той высшей степенью духовной просветленности, которой, по-видимому, достиг к этому времени митр. Платон; но судить об этом — вне моей компетенции. Во-вторых, событиями, происшедшими в личной жизни писателя и в жизни общественной; всё, что я мог сказать об этом, я сказал выше. В-третьих, некоторыми особенностями «слова» как литературного текста; здесь выделю самое важное, на мой взгляд.

1. «Слово» построено на одном сквозном образе и целенаправленном его истолковании (от буквального к аллегорическому и религиозно-символическому). Образ этот сделал лейтмотивом своего «Слова на 1733 год» Феофан Прокопович; теперь, в 1806 году, им открывает свою проповедь митрополит Платон: «Течет время непрестанно, яко приснотекущая вода, и после упадает в бездну вечности, и в ней скрывается». Сначала Платон ссылается на научное знание о круговороте воды в природе (буквальный смысл), однако авторитетным для него является, конечно, библейское слово — «славного испытателя природы Соломона»: «Вси потоцы иду в море, и море несть насыщаемо: на место, таможе потоки иду, тамо они возвращаются ити» (Еккл. 1, 7).

С этого момента начинаются *поучение* и *беседа* (а именно к этим формам проповеди тяготеет «Слово на 1806 год») митрополита Платона о смысле человеческой жизни. С этого момента начинается истолкование проповедником опорных библейских цитат, а с точки зрения условно-филологической — реализация «водной» метафоры. Сам метафорический образ двусоставен: *река времени*, с одной стороны; *море вечности* — с другой. Платон вводит еще одну антитезу: *вода сладкая vs. вода соленая*, а

²⁸³ Митрополит Московский Платон (Левшин). Слово на 1806 год: http://www.krotov.info/libr_min/1/lev/shin.htm. — Далее «Слово» цитируется по этому источнику.

затем раскрывает религиозно-символический смысл этих противопоставлений: из Божественных рук Создателя река-жизнь истекает сладкою, «но как впадет в сие житейское море и смешается с мутною и соленою его водою, то становится нечистою, соленою и отвратительною». Под «соленостью» и «горестью» проповедник понимает «различные пороки, со всех сторон готовые напасть на бедного человека».

Всю человеческую жизнь, от рождения до смерти, митр. Платон рассматривает, постоянно обращаясь к водной метафорике, разъясненной им в начале проповеди. Центральным образом становится здесь «страдательное плавание по житейскому морю». Как же «преплыть житейское море», очиститься от его «заразительной солености» и соединиться «с морем блаженной вечности», т. е. «с бездною безконечных совершенств Божиих»? — вопрошает Платон, переходя к «нравственному приложению». Только путем Христа, через «труды, скорби и гонения», — отвечает проповедник и разъясняет, что смысл жизни не в этих трудах («и самые злые люди много трудятся, страдают и сносят»), а в «конце» и «намерении». Крест Христов надлежит нести «для Бога, для правды, и единственно взирать на будущую вечную жизнь, не почитая сию жизнь жизнью, нам принадлежащею». В «конце» же последуют «честь и слава» от Бога, «венец бессмертной награды». Завершается проповедь тем же образом, с которого началась: очистившихся от «солености греховной» и ставших «источником самым чистым и сладким» Господь «совокупит с морем вечности, с морем безмерной благодати Своей».

2. Однако выдержки из Священного Писания (за исключением первой, из книги Екклесиаста) не связаны напрямую с образом жизни-реки. Связь эта опосредованная: цитаты призваны подчеркнуть греховность человеческой жизни (отсюда образ мутного, горького, соленого «житейского моря»), необходимость очиститься от «греховной мутности» через страдание и терпение. Обращается проповедник к посланиям апостолов Иакова, Петра, Иоанна и Павла, к Псалтири, книге Бытия и книге Притчей Соломоновых.

Митрополит Платон не менее пессимистичен в оценке возможностей человека противостоять злу, чем архиепископ Феофан. Риторически это выражается в обращении к фигуре градации: весь мир лежит во зле; «больше худых людей, нежели добрых»; человек по природе склонен ко злу; воспитание и среда еще более развращают его; даже добрая совесть, благочестие и «примеры честных и добродетельных людей» не способны противиться натиску соблазнов и пороков. Особенно близки к Феофановым размышления Платона о том, что сил самого человека недостаточно для очищения «от сей пагубной солености» «Ибо кто есть человек, иже поживет и не согрешит? И праведник семижды на день падает (Притч 24, 16); а мы прием беззаконие, яко воду. И сия зараза не отстает от нас до последнего нашего издыхания». И здесь, после нагнетания фактов «земных», происходит прорыв к «небесному», переход от мрака отчаяния к свету веры: «Что же нам делать? Отчаяваться ли? О! никак». Поможет нам в нашей слабости Сам Господь, Его Промысл. «Он Сам есть за нас умилоостивительная жертва, ибо Он есть Агнец, вземлющий грехи мира».

3. Беседуя и поучая, митр. Платон не стесняет себя жесткими формально-логическими рамками. В сущности, его «слово» состоит всего из двух частей, почти равных по объему: «изложения» и «нравственного приложения».

4. Закономерно, что ведущим ораторским принципом оказывается для Платона «tovere». По простоте повествовательной манеры; проникновенности тона; наглядности примеров и образов; сосредоточенности на одной нравственно-назидательной цели; стремлению не наказывать, но сострадать поучение митрополита Платона прямо наследует святоотеческой традиции.

Известно, что митр. Платон (Левшин) самое серьезное внимание уделял развитию духовного образования в стране, воспитал немало учеников, будущих иерархов русской Церкви. Среди них был и архимандрит (с

1782 г. — епископ) Иоасаф (Заболотский). Несколько лет (ок. 1780–1782 гг.) он состоял придворным проповедником. В это время им и было произнесено в Зимнем Дворце «Слово в день нового года»²⁸⁴.

Текстом для толкования Иоасаф выбрал т. н. начальную молитву *Во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа*. (Она является также и формулой крещения.) В этой молитве верующие просят Пресвятую Троицу невидимо благословить их на предстоящее дело Своим именем²⁸⁵. По дальнейшему контексту можно предположить, что таким «делом» для самого Иоасафа явилась его проповедь, а для его слушателей (среди которых — Екатерина II) и для каждого верующего в стране — предстоящий новый год, а значит вся жизнь, которая должна увенчаться «венцем добродетели» и «венцем совершенства».

Что есть «истинный человек», и для чего он живет? — таковы те вопросы, которые во вступлении ставит перед слушателями проповедник. В отличие от своих предшественников и современников, центральным предметом исследования Иоасаф делает человека как Божье творение, как «средоточие всего мира». Непосредственной же темой проповеди становится *любовь* как «всеобщая страсть».

Здесь следует задаться вопросом: почему проповедь в Зимнем Дворце в присутствии императрицы (несомненно, что именно она была главным адресатом) посвящена сугубо нравственным проблемам — «самолюбию» (именно это слово предпочитает использовать Иоасаф)? «совершенствованию»? человеческому достоинству? альтруизму? и т. д., и т. п.? Позволю себе провести параллель между «словом» Иоасафа и переложением 81 псалма Державина, сделанным в прошедшем 1780 году. Конечно, никаких «якобинских» идей в проповеди, как и в псалме и его преложении, нет; зато есть постоянные *напоминания* о том, что каждый человек должен познать свое «достоинство»; что самолюбие может

²⁸⁴ *Иоасаф (Заболотский)*. Слово в день новаго года. СПб., 1781. — Далее «Слово» цитируется по этому изданию без указания страниц.

²⁸⁵ Закон Божий для семьи и школы. N. Y. 1987. С. 64.

произвести «важные и полезные дела», а может — и «законопреступления»; что этой и другими страстями призван управлять разум. Есть *наставления* в праведной жизни, в том, что блаженство человека составляют не земные блага, а добродетель. Есть *поучения* тому, что любовь к себе тогда только «существенна», когда утверждается на стремлении к совершенству; что все должны соблюдать «вечные законы».

В финале «слова» Иоасаф прямо говорит о связи между служением Господу и служением обществу: «Не на том ли только основании можно и себя любить; чтобы почитать нерушимым закон работать Господу со страхом и служить обществу святостию верности? Сие есть самое высочайшее человеческое достояние!». И Бог, и природа, и Отечество, и власть требуют от каждого человека, его «самолюбия», чтобы все свои достоинства и возможности он отдавал Богу и «пользе ближних», делал «совершеннейшими» себя и других.

В специальном обращении к слушателям Иоасаф указывает на Монархиню как на образец любви к ближнему и стремления к общей пользе. Заподозрить проповедника в неискренности нет никаких оснований, однако нельзя не вспомнить здесь о соответствующих «общих местах» одического жанра.

В новогодней молитве Иоасаф просит у Вышнего, чтобы тот «усугубил» в каждом «то спасительное самолюбие, чтобы исполнять закон Бога, и законы МОНАРХИНИ» и быть добродетельным.

В завершающей проповедь прямом обращении к Всеавгустейшей монархине Иоасаф приносит ей от имени Отечества славословия, благодарения и благопожелания. При этом он четко определяет границы благодарности подданных и Того, «*иже более весть и дела ТВОИ и любовь, и службу, и веру, и терпение*, да поженет ТЯ во вся дни живота ТВОЕГО, и да вселит после в дому своем в долготу вечности. Аминь».

Из всех рассмотренных новогодних «слов» это — самое назидательное и — самое утопическое. Ведь Иоасаф, в сущности, говорит о том, что связь

всего со всем — на земле и на небе, земли и неба — зиждется на любви.

Проведенный анализ новогодних «слов» трех значительных российских духовных писателей XVIII века позволяет сделать ряд выводов.

1. История усвоения Церковью праздника Нового года была ознаменована борьбой светского и духовно-религиозного начал в жанре проповеди. До тех пор пока обстоятельства написания и произнесения новогодних «слов» остаются нам неизвестны, следует говорить об органичности этого процесса в XVIII веке. «Органика» была задана первым, «архетипическим» текстом — «Словом в календы» свт. Иоанна Златоуста. И вообще многое из того, что может показаться оригинально-авторским в «словах» XVIII века, было намечено и разработано именно в нем, в святоотеческой традиции в целом.

2. Бытийное содержание праздника новолетия позволило духовным писателям размышлять о «вечном», и очень часто в буквальном смысле. Одной из тем, неизменно привлекавшей проповедников, стала в новогодних «словах» тема времени/вечности. Разрабатывая ее параллельно со светскими авторами (духовные оды, философская лирика), церковные писатели пришли к схожим результатам.

3. В целом создатели новогодних «слов» были свободны в выборе конкретного предмета проповеди. Им могли стать реформа летосчисления и политическая борьба с иноверными; внутреннее благосостояние и военные победы России; наконец, любовь как сила, способная объединить социум, сделать человека по-настоящему причастным двум мирам.

4. Нельзя не отметить в проповедях факта политического мифотворчества, которое духовные писатели, как того требовало время, разделили с писателями светскими. И хотя, например, время историческое проповедников интересовало в малой степени, ведущие историософемы эпохи им оказались не чужды.

5. На фоне святоотеческой традиции оказывается заметен рационализм

русских проповедников XVIII века. Они именно «размышляют», «назидают», «агитируют», хотя в поздних словах Феофана (Прокоповича) и Платона (Левшина) на первый план выдвигаются сочувствие и сопереживание.

6. Какой-то канонической структуры новогоднего слова русские проповедники не выработали. Она явно оставалась зависимой от внешних причин: места произнесения, адресата, возраста и опыта проповедника, иных факторов. Не был жанрово определен и единый праздничный пафос; он также оказался изменчивым.

7. Едиными русские проповедники оказались в понимании «идеи дня»: новолетие — это время, когда должно задуматься о будущей — вечной — жизни, вспомнить, что зависит она в равной степени и от самого человека, и от Того, Кто даровал ему жизнь земную.

Духовная поэзия А. П. Сумарокова (заметки и наблюдения)

Предлагаемая статья посвящена некоторым наблюдениям над духовной поэзией А. П. Сумарокова и является составной частью общего исследования творчества этого писателя. Прежде чем обратиться непосредственно к предмету статьи, автор ее считает необходимым сделать небольшое отступление, характеризующее лирику Сумарокова в целом.

Ломоносов для современников был певцом явлений высшего порядка — величия Бога, природы, монарха и государства. Соперника его, Сумарокова, ценили, прежде всего, как выразителя разнообразных душевных переживаний. Ряд затронутых писателем психологических проблем оказался весьма понятен и интересен большинству читателей, поэтому творчество Сумарокова получило особенно широкое распространение.

Психологизм — наивный и еще довольно условный, но добросовестный, насколько это было возможно в эпоху становления в России индивидуалистического сознания и европеизированной литературы, — отличает и лирику, и драматургию Сумарокова.

Лирика его, с одной стороны, жестко разделена на жанры, с другой же, напротив, строится вокруг образа лирического героя, пожалуй, первого в русской литературе²⁸⁶. Этот герой имеет черты и автобиографические, и почерпнутые из поэтической традиции, потому он немного напоминает библейских пророков-псалмопевцев, отчасти предвосхищает романтического

²⁸⁶ Традиционный взгляд на жесткую дифференциацию жанров в лирике Сумарокова как блюстителя так называемого «классицизма» требует серьезного пересмотра, ибо большинство исследователей, даже убежденных в верности поэта «канонам классицизма», приводят различные оговорки, в совокупности показывающие, что в его лирике больше единства, нежели жанровых различий: «Множество лирических стихотворений написано Сумароковым как бы вне жанровой классификации классицизма» (*Гуковский Г. А. Русская литература XVIII в. М., 1998. С. 151*); «В лирике Сумарокова жанры в ряде случаев теряют четкие границы. Единство потока переживаний нарушает жесткие рамки жанровой классификации и создает эмоциональную лирику без определенного жанрового принципа» (*Назаретская К. А. Об истоках русского сентиментализма // Вопросы эстетики и теории литературы. Казань, 1963. С. 22*) и т. п. суждения.

героя, но изъясняется преимущественно исповедальным слогом пылкой деловой переписки Сумарокова.

Этот лирический герой — одаренная личность, с юности презревшая материальные ценности, мирскую суету, устремившаяся к поиску душевной гармонии и осознавшая свое поэтическое призвание: «Я счастья пышного сыскать себе не льстился // И от рождения о нем не суетился; // Спокойствием души одним себе ласкал: // Не злата, не сребра, но муз одних искал. // Без провождения я к музам пробивался // И сквозь дремучий лес к Парнасу прорывался. // Преодолею я труд, увидел Геликон; // Как рай, моим очам вообразился он»²⁸⁷. Такой восторженно фанатический служитель муз презираем и преследуем соотечественниками, хотя и ценим чужестранцами, бедствует и страдает, периодически тщетно взывая к сильным мира сего: «Сбираются ругать меня враги и други. // Сие ли за мои, Россия, мне услуги? // От стран чужих во мзду имею не сие. // Слезам я кроплю, Вольтер, письмо твое. // Лишенный муз, лишусь, лишуся я и света. // Екатерина, зри! Проснись, Елисавета! // И сердце днесь мое внемлите вместо слов! // Вы мне прибежище, надежда и покров» (ИП. С. 160).

Пожалуй, именно Сумароков впервые ввел в русскую поэзию конфликт поэта-избранника муз и толпы. Этот конфликт обретает у стихотворца XVIII столетия, вопреки распространенным представлениям, не отвлеченные, а вполне конкретные, даже бытовые формы, отчего кажется весьма достоверным, а положение затравленного писателя — особенно отчаянным: «Лжец вымыслом тебя в народе обесславит, // Судья соперника несправедливо оправит, // Озлобясь, межевщик полполя отрядит, // А лавочник не даст товару на кредит, // Со съезжей поберут людей за мостовую (то есть заберут в полицию твоих слуг, не выполнивших повинность городу. — Н. Г.), // Кащей²⁸⁸ тебе с родней испортит мировую» (ИП. С. 187).

²⁸⁷ Сумароков А. П. Избр. произведения. Л., 1957. С. 158. Далее ссылки на это издание даны в тексте с индексом: ИП.

²⁸⁸ Агрессивный скупой ростовщик; Так поэт именовал обычно своего зятя А. И. Бутурлина.

Лишь в созерцании природы да в любви лирический герой Сумарокова находит иногда утеху, но и влюбившись, нередко обретает муки.

Главное же — он лишен столь любезной ему душевной гармонии, сомневается в разумности миропорядка и, как ни горька его жизнь, страшится смерти. Он вечно и безответно жалуется на свой удел, мечтает изменить судьбу, но не способен на это, так как призван свыше на свое поприще. Общеизвестны периодические нереализованные угрозы Сумарокова (как в письмах, так и в стихах) оставить творчество, несущее обществу пользу, а ему одни несчастья.

Наиболее полно обрисован авторский образ в цитированных выше элегиях «Страдай, прискорбный дух!..» и «Все меры превзошла теперь моя досада», написанных в связи с сорванной постановкой «Синава и Трувора» на московском театре, сатире «Пиит и друг его», а также в двух стихотворениях с одинаковым названием «Жалоба», в «Письме князю А. М. Голицыну» и иных подобных текстах. Стилистическая манера этих произведений часто появляется и в одах, и в элегиях, и в песнях, в сочинениях самых разных жанров даже при отсутствии прямой характеристики образа повествователя. Сходные интонации, общая фразеология и топика размывают жанровые границы и придают творчеству Сумарокова цельность.

Поэт искал естественного языка для своего лирического героя. Ему бы пристала речь просвещенного дворянина, но достойных ее образцов разборчивый Сумароков находил в реальности не так уж много. Образцы он видел в изящном слоге европейских писателей, однако копировать их не желал. В результате, свою речь Сумароков организовывал по законам не ученого, а придворного красноречия, но не реального, а гипотетического²⁸⁹: писал так, как мог бы, по его мнению, изъясняться просвещенный его

²⁸⁹ На новаторство риторических принципов Сумарокова обратил внимание Е. М. Матвеев, исследуя ораторскую прозу XVIII в. Поскольку выводы исследователя справедливы, в первую очередь, для панегирического жанра и не дают пока универсального объяснения сумароковской риторической модели (это еще предстоит разработать литературоведам), ограничимся ссылкой, не излагая самой концепции: *Матвеев Е. М.* Светский прозаический панегирик в ораторской прозе середины XVIII века // *Литературная культура России XVIII в.* Вып. 2. СПб., 2008. С. 49–51.

соотечественник, принадлежащий к «порядочному» обществу. Это, с одной стороны, действительно послужило для иных образцом, с другой же, казалось сначала — слишком необычным, а по мере формирования реального салонного языка — неестественным и старомодным. Между тем, не случайно блистательно владевший салонной речью князь П. А. Вяземский, вопреки своему романтическому литературному вкусу, высоко ценил манеру Сумарокова. Конечно, эта манера разнообразна, в зависимости от жанра и темы, но общий риторический принцип в ней все же присутствует, мы рассмотрим его позднее на материале конкретных текстов разных жанров.

Стиль лирики Сумарокова совсем не похож на ломоносовский. Даже в одах Сумарокова реже вводятся элементы высокого стиля, художественный эффект основан чаще на синтаксических приемах, нежели на тропах. Профессор А. Ф. Мерзляков в начале XIX в. так охарактеризовал манеру торжественных и «философских» од Сумарокова: «Слог его менее важен, менее величествен, менее цветущ, нежели у Ломоносова; но зато, если смею сказать, имеет более движений, чувства, разнообразия. Почти все оды его короче од Ломоносова и потому планы их простее и легче. В них менее обнаруживается искусство поэта; нет с трудом приведенных эпизодов или отступлений; реже встречаются принужденные восторги: он всегда стремителен и пылок. Ломоносов — орел, ширяющийся в небесах медленно, стройно и важно. Сумароков подобен птице, всегда почти летающей над поверхностью земною и в поворотах разнообразнейших и быстрее достигая своей цели»²⁹⁰.

Современникам такая манера казалась странной, не слишком уместной в одах, где автору следует растворить все свои чувства в восторге и преклонении перед возвышенным предметом. Хотя Сумароков написал больше торжественных од, чем кто-либо из стихотворцев XVIII столетия, эти сочинения не имели большого успеха. Духовные и «разные» его оды также вызывали порицания с точки зрения соблюдения правил искусства, однако

²⁹⁰ Литературная критика 1800–1820-х годов. М., 1980. С. 123.

именно они явились одним из главных творческих достижений и открытий поэта. Не исключено, что отзыв Пушкина о Сумарокове: «В нем все дрянь, кроме некоторых од»,²⁹¹ — подразумевал именно духовные, а не торжественные оды.

Достоинство духовных од Сумарокова не только в стиховых и стилистических экспериментах, вообще свойственных этому автору, но и в оригинальности содержания. Мировосприятие поэта, каким оно предстает в его стихах, противоположно ломоносовскому.

Стройный, гармоничный — идеальный порядок устройства вселенной воспет в торжественных одах Ломоносова, философски и богословски обоснован в его одах духовных. Ломоносову понятны сомнения и страдания человека во вселенной — безмерной, непостижимой и потому кажущейся враждебной. Однако точка зрения этого человека не заслуживает внимания, его чувствам не придается значения. Позиция повествователя объективна, вне зависимости от того, объяснять ли ее верностью религиозной догме или научным осознанием масштабов различных предметов в космосе. В результате, ничтожность человека утверждается как норма, которая должна вызывать у читателя вполне положительные эмоции.

Сумароков тоже пишет в духовных одах главным образом о ничтожности человека, однако эта тема раскрывается глубоко пессимистически. В такой трактовке эту тему, расхожую в искусстве барокко, Сумароков впервые утвердил в русской поэзии. Следуя образцам, в том числе Жану-Батисту Руссо, поэт вводит устойчивые формулы, показывая неизбежность несчастий и гибели человека, суетности всего в мире, однако эти формулы нарочито вырисовываются на общем фоне каждого стихотворения и не дают желаемого успокоения. Они могут показаться разительным примером нарушения во имя традиционных правил той самой естественности, за которую так ратовал Сумароков. Впрочем, иначе он и не мог поступить, ведь отклонение от традиционной трактовки поставленных

²⁹¹ Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 19 т. Т. 11. М., 1996. С. 219.

философских проблем неизбежно было бы объявлено вольнодумством. Упреки в произвольном истолковании религиозных вопросов в адрес Сумарокова периодически раздавались (например, со стороны В. К. Третьяковского).

Действительно, духовные оды Сумарокова — это светская философская лирика. Она разделяется тематически на две неравные части.

Одна, значительно меньшая по объему, — восторженные гимны величию Бога и вселенной. Внешне эти стихотворения кажутся вполне традиционными и близкими к ломоносовской поэзии. На самом деле, они оригинально воплощают эстетические и философские взгляды автора посредством приемов, типичных для его манеры. Это не столько сочинения на религиозные темы, сколько попытка поэтического отображения авторского идеала. Этим произведениям, вследствие их иллюзорной традиционности, исследователи обычно уделяли мало внимания.

Гораздо заметнее и известнее многочисленные стихотворения другого типа. Прославление божества и изложение религиозных догм в них — только внешняя форма, использованная не столько даже ради соблюдения канонов жанра, сколько в силу условий, необходимых для обнародования текстов на философские темы, трактуемые для России XVIII в. если и не предосудительно, то слишком уж свободно и дерзко. Большая часть духовной поэзии Сумарокова проникнута неподдельным глубоким страданием и отчаянием, далеким от благочестивого смирения и не снижаемым вкраплением традиционных умиротворяющих формул. Поэт взглянул на те же проблемы, что и Ломоносов, и сам он в своих духовных «гимнах», не с точки зрения божества и природы, а с позиций человека, не извне, а изнутри, соотнес воспеваемый идеал с реальностью — и ужаснулся.

Это был первый русский лирик, который ввел в нашу поэзию принципы новой антропоцентрической светской культуры взамен средневековых теоцентрических. Будучи носителем религиозного сознания, он, однако, уже не удовлетворялся традиционными ответами на те

«проклятые» вопросы, которые впоследствии терзали души русских литераторов. Его страстная натура не могла говорить о человеке вообще, дословно переключать в стихи священные тексты. Он говорил о себе, и это оправдывало произвольную трактовку священных текстов и нормативных жанров во имя естественности переживания, которое, оказывается, вовсе не нарушается в его духовных одах. Так, увидев себя в роли ничтожного праха в бездне вселенной, Сумароков поистине возопил и возрыдал. Он еще, конечно, с робостью оглядывался на религиозный канон, но удержать потока эмоций было уже нельзя. Именно духовные оды Сумарокова стоят у истоков того русла русской медитативной лирики, где автор не растворен пантеистически в мироздании, а страдает, мятется, пытается понять смысл бытия, обрести утешение душевных мук.

Сумароков написал оды «На суету мира» и «На суету человека». Тема бренности первого и ничтожности второго постоянно и неизбежно подводит поэта к теме неумолимой скоротечности времени и смерти. Иногда он обращается к человеку как к собеседнику, но порой переходит и на повествование от первого лица, вводит в рассуждение на богословскую тему, а то и в переложение священного текста своего лирического героя. Ода приобретает элегическое звучание. Некоторые стихотворения написаны не каноническими строфами, а вольным ямбом, но не басенным комическим, а драматическим, передающим нервное состояние пишущего, прерывистость дыхания, судороги ужаса и агонии:

Непреминуемой повержена судьбою,
Безгласна зря меня лежаща пред собою,
Восплачите о мне, знакомые, друзья,
Все сродники мои, все, кем любим был я!
 Вчера беседовал я с вами,
И вдруг я смерть узрел перед очами:
Пришел ко мне претрашный смертный час,
 Навек лишаюсь вас.

Но приидите все пред вечным расставаньем,
Целуйте мя уже последним целованьем,
Не буду с вами я сообщества иметь,
Ниже беседовати впредь.

Душа престала в тленном теле:

Уже отселе

Иду

К нелицемерному суду <...> (ИП. С. 86).

Представление о содержании духовных од дают их красноречивые названия: «Зряще мя безгласна», «Плачу и рыдаю» (вольные переложения текстов православной поминальной службы), «Час смерти», «Последний жизни час». Считается, что именно Сумароков ввел в русскую лирику образы часов и колокола как метонимии безвозвратного хода времени и напоминающей о себе смерти²⁹². Страх гибели, привязанность к жизни, ужас перед вечностью, страстное желание успокоить религиозными доводами самого себя и разделяющих его тревоги читателей и заметно ощутимую неполноту веры Сумароков преподнес со всей неистовостью своего темперамента.

Впрочем, и жизнь, которую повествователь так страшится утратить, предстает преимущественно как череда страданий, окружающие же люди — как жестокие гонители. Не случайно, Сумароков написал два стихотворения под названием «Противу злодеев».

Преобладающие в его творчестве (в том числе — в духовной поэзии) образы и настроения не следует, однако, считать единственными и лишь из них делать заключение об истоках и о смысле его стихотворства, об авторских принципах и замыслах. В противном случае можно прийти не просто к односторонним выводам, но и к тенденциозному искажению сути анализируемого материала. К сожалению, подобный подход к творчеству Сумарокова встречается даже в трудах самых почтенных ученых, например,

²⁹² См., например, комментарий Г. А. Гуковского: *Сумароков А. П. Стихотворения*. Л., 1935. С. 409.

автор наиболее глубокого исследования русской торжественной оды XVIII в. Н. Ю. Алексеева создает устрашающий образ Сумарокова: «Слово *ад* и производные от него встречаются в одах (торжественных. — Н. Г.) Сумарокова 26 раз, а в одах Ломоносова лишь четыре; слово *рай* в качественном значении (а не “райские кринь”) Ломоносовым употреблено 11 раз, а Сумароковым — два. Ломоносов был устремлен в горния, Сумароков — в мрачные пропасти земли. Само слово *пропасть*, не употреблявшееся Ломоносовым в одах, было введено в оду Сумароковым. Изображение ада и адских мук создает в его одах особый колорит мрака, ужаса, страдания — прямо противопоставленный (хотя, может быть, и не осознанно) свету и тишине од Ломоносова <...> Сумароков первый из русских поэтов, кто наполнил свои стихи кровью, насилием и страданием <...> Тема покоя <...> — дань устоявшемуся канону петербургской оды, а кровь, мщение, ярость, беспощадность — это новое. И это сумароковское <...> Нигде в других жанрах жестокость Сумарокова себя не обнаруживает. Но нет в них и выражения милосердия и кротости. Тогда как Ломоносов даже в своих политических проектах призывал к милости и кротости и сумел оставить в двух дошедших до нас анакреонтических одах образцы умиления (“Я теплыми руками холодны руки мял...”, “Кузнечик дорогой...”), музе Сумарокова несвойственного. Скорбь и отчаяние, которыми проникнуты многие произведения Сумарокова, свидетельствуют о беспокойстве его духа, нечувствии высшего порядка и благодати. Дисгармоничный мир, встающий из од Сумарокова, отвечает общему мироощущению, отраженному в его творчестве»²⁹³. Справедливое указание на распространенность в творчестве Сумарокова настроений отчаяния, ужаса, нарушения гармонии гиперболизированы и возведены в закон до неожиданной в научном труде карикатуры.

²⁹³ Алексеева Н. Ю. Русская ода: Развитие одической формы в XVII–XVIII вв. СПб., 2005. С. 253–254; 256–258.

Оставим характеристику способности Сумарокова к чувству высшего порядка и к приобщению благодати, а также оценку степени нежности стихов тех или иных поэтов в разных жанрах. Все равно объективных критериев для подобных оценок филологическая наука не имеет. Отметим некоторые неточности в приведенной пространной цитате.

Во-первых, если отрешиться от субъективных вкусов и пристрастий, нельзя не признать, что «в других жанрах» Сумароков оставил немало любовных текстов и драматических сцен, где есть место не только ярости, скорби, отчаянию, но и кротости, милости, умилению, не меньшее, во всяком случае, чем в описании растирания повествователем застывшего Купидона (хорошо знакомый помору Ломоносову и не самый нежный процесс, если, конечно, стараться растирать добросовестно).

Во-вторых, стоит ли измерять жестокость Сумарокова мерками гуманизма нашего времени? Люди середины XVIII в., особенно соприкасавшиеся с военной средой, спокойнее, чем мы, относились к жестоким войнам, смерти на поле битвы и даже мучениям пленных и преступников. Пытка при дознании была нормальной и общепринятой мерой правосудия. Когда начитавшаяся трудов Беккарии Екатерина II призвала к отмене пыток в «Наказе», это казалось неслыханным, почти сверхъестественным милосердием. Вряд ли Сумароков, живший в просвещенный, но суровый век, состоявший на военной службе и, хотя не бывавший в сражениях, вероятно, с кадетской юности воспринимавший все неизбежные жестокости войны как норму, не лишенную романтического ореола, вряд ли, повторим, был он одержим исключительным маниакальным изуверством и мечтал внушить это читателям, когда описывал в одах картины боя, вопль побежденных и когда, как справедливо показывает Н. Ю. Алексеева, в подражание французам вводил эффектные метафоры ада. Во всяком случае, читатели XVIII в. и в одах его находили не только жестокие, но и умиленные образы. Так, И. И. Дмитриев, чувствительный друг Карамзина, вспоминая первые детские литературные впечатления,

рядом с восхищенным перечислением поразивших его стихов Ломоносова рассказывал о Сумарокове следующее. Стихи его Дмитриеву читала мать, лично знавшая поэта. «Мне очень памятна минута, когда она в деревне пересказывала оду его, посвященную Петру Великому. Матушка сидела на канаве за ручную работу, а старший брат мой против ее на подножной скамеечке, и, держа на коленях лист бумаги, он записывал карандашом стих за стихом; я же, стоя за ним, слушал с большим вниманием, хотя и не все понимал — <...> тогда я едва ли не в первый раз услышал имена Париса и Авроры, — но помню, что при одном произношении слов “златого века”, “утешения” я находил в этих стихах какую-то неизъяснимую для меня прелесть, гармонию и после несколько раз упрашивал брата повторить их, чтобы я мог вытвердить их наизусть.

С каким удовольствием вспоминал я эти стихи и вместе мое детство, когда чрез несколько лет после того, бывши унтер-офицером в петергофской команде, увидел я в первый раз Мон-Плезир и открытое море! С той минуты, пока находился в Петергофе, почти всякое утро я встречал восходящее солнце у домика Петра Великого. Опершись на балюстрад, или перилы, то глядел я на синее море, на едва видимый флот с кронштадтской рейды, то оборачивался к домику, осененному столетними липами, и мысленно повторял, уже с благоговейным умилением не к стихам, но к виновнику вдохновения:

“Домик, что при самом море, // Где Парис в *златой* жил век, //
Собеседуя *Авроре*, // *Утешением* нарек”»²⁹⁴.

Конечно, для понимания сути творчества поэта не может служить критерием ни детское, ни взрослое восприятие Дмитриева, который, впрочем, не был одинок, раз Сумароков получил от современников эпитет «нежный». Все же возможность такого восприятия стихов, их благотворного влияния на душу заставляет подойти к ним осторожнее, оценивать их не слишком однозначно.

²⁹⁴ Дмитриев И. И. Стихотворения. К лире. М., 1987. С. 18–19.

Наконец, и это важнее всего, содержание од Сумарокова не исчерпывается отчаянием лирического героя, неприятием мира и агрессией, поскольку это содержание присутствует пусть и в большинстве, но не во всех текстах. Творчество Сумарокова не однотонно: оно колеблется между восторженным и упоенным описанием идеала и отчаянным излиянием души, жаждущей и не обретающей этого идеала. Скорбь возникает именно потому, что поэт жаждет гармонии, имеет о ней представление, верит в возможность ее существования, однако впечатления реальности, индивидуалистический подход к ним приводят периодически к кризисам веры. Существование гармонии мыслится вероятным лишь в прошлом или в будущем, становится недостижимым не вообще как таковое, а лишь в настоящем, для лирического героя: именно это и рождает весь тот взрыв эмоций, о котором уже говорилось выше.

Поскольку в системе ценностей Сумарокова наблюдается смещение значимости с нормативного и всеобщего в пользу личного, то и центр тяжести в творчестве писателя смещается к «мрачному», «отрицательному» полюсу, влияние сомнений и страданий заметно порой даже в картинах гармонии и счастья. Однако, став преобладающим, это начало не стало господствующим. Сила, драматизм и эффект сумароковского творчества не в однообразии, а в динамике, в поисках, в колебании между противоположностями.

В целом, картина, создающаяся в духовных одах, да и во многих других лирических сочинениях Сумарокова, напоминает образы поэзии западного барокко XVII века — немецкого и французского — в глубоко личной интерпретации автора на основе его жизненного опыта. Последнее подтверждается близостью духовных од Сумарокова и его автобиографических элегий.

Рассмотрим два текста, в которых воплощены противоположные идейно-тематические тенденции, отмеченные нами в лирике Сумарокова.

Одно из наиболее замечательных и, вместе с тем, показательных его стихотворений — «Ода на суету мира», напечатанная в 1763 г. в журнале «Свободные часы» с посвящением М. М. Хераскову²⁹⁵. Здесь непосредственно не появляется лирический герой, но своеобразие одической манеры Сумарокова проявляется весьма эффектно.

Произведение написано полными одическими строфами «ломоносовского» типа (10-тистишие 4-хстопного ямба с рифмовкой AbAbCCdEEEd). Внешне текст традиционен по трактовке темы и построен по законам соразмерности и симметрии, он распадается на три равные смысловые части по две строфы в каждой: введение мысли о неизбежности смерти и непостоянстве человеческой жизни; доказательство непреложности этой идеи натурфилософскими примерами; этический вывод в наставление читателю. Простая мысль подается ясно и доходчиво, с минимальным использованием художественных средств, трактуется в духе проповеди смирения человека перед неизбежностью, впрочем, без особенного восторга перед премудростью подобного мироустройства. Однако безыскусность, рассудочность и традиционность оды «На суету мира» иллюзорны.

Как и многие тексты Сумарокова, это произведение двупланово, и подлинное его значение скрыто от поверхностного читателя. Такие стихотворения построены по законам светского, придворного красноречия, основанного на изящном и неожиданном повороте темы (*pointe*) или ее подмене, на *bon mot* (остром словце). В XVIII в., когда салоны всей Европы

²⁹⁵ Г. А. Гуковский полагал, что эта ода стилизует манеру Хераскова и поэтов его кружка, а Сумароков состязается с молодыми поэтами в якобы введенном Херасковым жанре «философской» оды (Сумароков А. П. Стихотворения. С. 408). Н. Ю. Алексеева, справедливо сопоставив это произведение Сумарокова с одой «О суете мира» А. Г. Карина, возводит «На суету мира» к уже сложившейся в кружке Хераскова традиции и называет этот текст «одой, горацианской по теме и пиндарической, ямбической по форме <...> Соединение горацианской темы с пиндарической формой образовало особый тип оды, русской горацианской оды “на суету”. Ода Сумарокова стала вершиной подобных од» (Алексеева Н. Ю. Русская ода... С. 218–219). При всей основательности данных суждений, не стоит преувеличивать влияния кружка Хераскова как на форму, так и на идею оды «На суету мира» и выделять ее из творчества Сумарокова, для которого этот текст весьма типичен и показателен. Кружок Хераскова к 1763 г. был, с одной стороны, родственен и дружественен Сумарокову, с другой — еще не до такой степени выработал оригинальную манеру, чтобы Сумароков счел нужным ей подражать или с ней состязаться. Обращение к Хераскову следует, видимо, понимать как обращение к единомышленнику и ученику, а оду, опубликованную в журнале Хераскова, — как вклад в общее дело и вместе с тем — образец стихотворений нового типа, узаконенного самим литературным наставником.

обсуждали философские проблемы, эти приемы не только выполняли комическую функцию, но несли нередко и вполне серьезный, хотя неожиданный, смысл. Одна из разновидностей такой риторической стратегии Л. С. Выготским возведена в ранг общего закона искусства и детально описана на примере поэтической басни, жанра салонного по происхождению. Здесь, по тонкому наблюдению ученого, параллельно развиваются противонаправленные тенденции: одна утверждает мысль, другая же ее опровергает. Для читателя нормативной рассудочной эпохи эстетический эффект столкновения противоположных смыслов был гораздо разительнее, чем для нас, и этим объясняется исключительный успех баснописцев лафонтеновского склада в XVII–XVIII вв., невысказанный в наш век даже для очень даровитого баснописца. В творчестве Сумарокова, подобно поэтической басне, организованы нередко и произведения иных жанров, имеющих идеологическое задание.

Оды Сумарокова (в том числе и рассматриваемая нами) часто строятся на приеме подмены мысли и образа, а не на логическом развертывании темы, доказательстве мысли, чередовании и сопряжении «далековатых» идей, как у Ломоносова. За счет тщательно выверенных немногочисленных художественных средств выявляется мощный эмоциональный потенциал, скрытый под внешней рассудочностью оды. Поток чувств, выражаемых повествователем, оказывается столь искренним и вместе с тем — разительным, что затмевает традиционные смыслы, отчасти даже ставит их под сомнение²⁹⁶.

Не случайно, например, градация — одна из основных одических фигур, организующая нередко весь текст, используется Ломоносовым и Сумароковым по-разному. Сравним градации в «Оде, выбранной из Иова» и в оде «На суету мира». В первом случае каждое нарастание («Сбери свои все

²⁹⁶ Так, отчасти, происходит конвенционализация символических значений слов, о которой, как о важном явлении эпохи, говорит П. Е. Бухаркин, характеризуя литературный процесс XVIII в. (*Бухаркин П. Е. История русской литературы XVIII века. Петровская эпоха.* СПб., 2008. С. 17–18).

силы ныне, // Мужайся, стой и дай ответ»²⁹⁷ и т. д.) доводит образ до крайнего напряжения и переходит к следующему образу, еще более разительному и вновь выстроенному по принципу нарастания. Такова композиция всей оды: речь Бога, укоряющая человека, его аргументы идут *crescendo* и завершаются закономерным выводом — категорическим императивом: «Сие, о смертный, рассуждая, // Представь Зиждителю власть, // Святую волю почитая, // Имей свою в терпении часть. // Он все на пользу нашу строит, // Казнит кого или покоит. // В надежде тяготу сноси // И без роптания проси»²⁹⁸.

У Сумарокова градацию обычно завершает *pointe*, поворачивающий тему. Ода «На суету мира» строится также по нарастающей, однако со смысловой подменой. В начале Сумароков использует преимущественно синтаксические фигуры, и у читателя создается иллюзия логической трактовки темы, настолько убедительной, что он отдается во власть этой логике. Повествователь же постепенно начинает усиливать эмоциональный субъективный тон, противоречащий логике, вводя немногочисленные, но оттого выделяющиеся и особенно действенные тропы. Постепенно читатель невольно поддается поворотам авторской логики, фигуры речи, призванные разумно обосновать традиционную мысль, вдруг убеждают в справедливости противоположного ей авторского субъективного переживания. Разрушение доказываемой, но эмоционально чуждой повествователю идеи осуществляется и во вступлении, и в основной части, и в заключении оды.

Текст начинается с перечисления, усиленного анафорой («среди») и завершенного риторическим обращением к «человеку». Этот повтор, во-первых, сразу же организует художественный мир текста вокруг человека, ставя его в центр описываемых явлений. В результате и точка зрения на предмет оды оказывается внутренней, человеческой, а не универсальной, божественной, несмотря на примирительные формулы, вводимые автором.

²⁹⁷ Ломоносов М. В. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 8. М.; Л., 1959. С. 387.

²⁹⁸ Там же. С. 392.

Во-вторых, повтор начинает двухступенчатую градацию. «Среди игры, среди забавы, // Среди благополучных дней, // Среди богатства, чести, славы // И в полной радости своей» (ИП. С. 89). Анафора создает на процитированной первой ступени градации стремительно нарастающую картину счастья: игра — строго ограниченная временным сроком («коном») забава; забава — удовольствие, менее локализованное в пространстве и времени; благополучные дни — временная длительность, наполненная забавами; богатство, честь и слава — одновременно источники и результат удовольствий и благ; строка «В полной радости своей» дает апофеозу счастья. Далее возникает *pointe*, неожиданный поворот, особенно болезненный, как пробуждение от счастливого сна, и начинается следующая градация: «Что все сие, как дым, преходит, // Природа к смерти нас приводит, // Воспомянай, о человек! // Умрешь, хоть смерти ненавидишь, // И все, что ты теперь ни видишь, // Исчезнет от тебя навек» (ИП. С. 89). Неотвратимость смерти надвигается, как мучительное отрезвление от мечты, причем первым этапом этого нарастания является метафорическое уподобление счастья развеивающемуся дыму, а последним — утверждение о неизбежном исчезновении видимого мира. Именно утрата чувственно познаваемой реальности, к которой так привязан человек, особенно страшит повествователя и его идеального читателя.

Вторая строфа построена на антитезах, вводящих полярные основы бытия — рождение и смерть, «горесть <...> и сладость, // Печаль, утеху, грусть и радость» (ИП. С. 89), представляющих мир во всем его противоречивом многообразии, — и на снятии, уподоблении этих антитез. И глас младенца при рождении, и вздох умирающего — это стон; все поступки и ощущения имеют один результат: «чтоб <...> все бы то окончил ты» (ИП. С. 89).

Таким образом, вводные строфы оды задают картину мира и в его целенаправленном движении к благу, и в противоречивой разумной неподвижности — картину, увиденную и прочувствованную человеком. Эта

картина создается и жестоко уничтожается, утверждая катастрофическую суету мира, воспринимаемую и автором, и читателем явно болезненно.

В третьей и четвертой строках эта страшная для человека идея натурфилософски обоснована: «Во всем на свете сем премена, // И все непостоянно в нем, // И все составлено из тлена: // Не зрим мы твердости ни в чем» (ИП. С. 89). Однако самые убедительные доказательства не несут успокоения, ибо не преподносят ни смерть, ни мирскую тщету как нечто разумное и полезное. Реальность в сумароковском описании хаотична: «Пременой естество играет, // Оно дарует, отбирает» (ИП. С. 90). Поэт строит доказательства так, что одновременно их опровергает исподволь.

Так, он вводит одну из любимых в культуре барокко метафор: «Свет — только образ колеса». Популярная тогда теория «коловратности естества» (круговращения природы) вполне могла бы убедить читателя в справедливой разумности мироустройства и оправдать непрочность всего материального идеей посмертного воскресения. В оде возникает образный параллелизм годового, жизненного и всемирно-исторического циклов, но автор вызывает эмоции, делающие неуместным аргумент, ведь вместо циклического чередования рождения и смерти повествователь в качестве примеров круговращения рисует только картины гибели. Даже из времен года живописуется лишь зима: «Зри, как животных гибнут роды, // На собственный свой род воззри, // Воззри на красоты природы // И коловратность разбери: // Зимой луга покрыты снегом, // Река спрягается со берегом, // Творя из струй крепчайший мост; // Прекрасны, благовонны розы // Едины оставляют лозы // И обнаженный только грозд» (ИП. С. 90). Таким же замкнутым кругом взаимного истребления, чередой смертей предстает «коловратность» в одноименной философской притче Сумарокова, написанной за год до оды «На суету мира»: «Собака Кошку съела, // Собаку съел Медведь, // Медведя — зевом — Лев принудил умереть, // Сразити Льва рука Охотничья умела, // Охотника ужалила Змея, // Змею загрызла Кошка. //

Сия // Вкруг около дорожка, // А мысль моя, // И видно нам неоднократно, //
Что всё на свете коловратно» (ИП. С. 215).

Особенно безнадежно в оде «На суету мира» описание конца света. Простые нераспространенные предложения, образный и синтаксический параллелизм столь скупое и деловито передают чудовищные гиперболы, что оказываются страшнее пространных описаний: «Не грянет гром, и ветер недохнет, // Земля падет, вода иссохнет, // И разрушатся небеса» (ИП. С. 90).

Вывод, содержащийся в первых четверостишиях последних строф оды, призван умиротворить читателя: «Почтем мы жизнь и свет мечтою; // Что мы ни делаем, то сон, // Живем, родимся с суетою, // Из света с ней выходим вон <...> // Умерим мы страстей пыланье; // О чем излишне нам тужить? // Оставим лишнее желанье; // Не вечно нам на свете жить» (ИП. С. 90). Однако это отношение к суете мира и человека не вытекало из предшествующего текста оды и опровергается эмоциональным тоном окончаний строф. В пятой строфе имеются грация и *pointe*, перекликающиеся с аналогичными стихами первой строфы. Это кульминация: проблема приобретает здесь наиболее трагический тон именно за счет ее осмысления «изнутри» человеком, который знает цену своим переживаниям и не готов смириться с отсутствием воздаяния за них: «Достигнем роскоши, забавы, // Великолепия и славы, // Пройдем печаль, досаду, страх, // Достигнем крайнего богатства, // Преодолеем все препятства // И после превратимся в прах» (ИП. С. 90). Единственным воздаянием, которое могло бы примирить человека со смертью является вера в бессмертие души и ее воскресение в мире ином. Прямого отрицания религиозной идеи в оде, конечно, нет. Однако, поскольку образный строй текста содержит лишь картины гибели и не дает картин возрождения, внутренняя логика произведения вместо снятия проблемы приводит к ее обострению.

Заканчивается произведение все же, по законам художественной соразмерности, примирением противоположностей: «От смерти убежать не можно, // Умрети смертным неотложно // И свет покинуть навсегда. // На

свете жизни нет милые, // И нет на свете смерти злые, — // Но смерть последняя беда» (ИП. С. 90). Это примирение, однако, двусмысленно, как и вся ода. Последнюю фразу можно трактовать и в духе ортодоксального богословия (смерть — последняя беда в этом мире, за ней наступает вечная блаженная жизнь для праведного), и атеистически (мир исполнен бед, последней является смерть, за которой ничего не следует).

Религиозная позиция Сумарокова, если судить по статье «Основы любомудрия», не была ортодоксальной: он оправдывал философию Спинозы, рассуждал пантеистически о бессмертии душ всех тварей, допускал возможность переселения душ, ставил под сомнение традиционное понимание ада и рая. Если подобные мысли он осмелился излагать печатно, то вполне вероятно, что истинные его взгляды могли быть еще вольнодумнее. Конечно, неразумно объявлять масона Сумарокова атеистом, но нельзя не учитывать двусмысленности финала оды «На суету мира» и всего ее текста в целом.

Своеобразная антитеза этой оде, подводящей читателя к представлению о бессмысленности мироздания и даже к религиозным сомнениям, — «Гимн Солнцу», напечатанный в 1760 г. в журнале «Праздное время, в пользу употребленное». Позднее текст издавался под названием «Гимн о премудрости Божией в Солнце». Это произведение не менее оригинальное, страстное и типичное для Сумарокова, чем рассмотренная выше ода, хотя выражает совсем иные настроения. Оно вполне оптимистично и внешне вписывается в традицию хвалебной духовной оды. Подобные тексты возникали и в западной литературе, но пока не обнаружено, обращался ли Сумароков непосредственно к какому-либо источнику. Интересной параллелью служит прозаический «Гимн Солнцу» аббата Ф. Л. Рейрака, впервые изданный в год смерти Сумарокова и снискавший огромный успех. Об этом стоит упомянуть, поскольку постоянные переключки творчества двух этих писателей очевидны и знаменательны даже тогда, когда непосредственное влияние отсутствует. Литературоведам еще

предстоит сопоставить их духовные оды (Рейрак выпустил свои в 1757 г.), а также «Беседы о поэзии евреев» (1760) французского аббата и принципы переложения Сумароковым «Псалтири». Отметим, что Рейрак часто писал духовные стихотворения вольным стихом.

Если западные источники «Гимна Солнцу» не установлены, очевидно, однако, что он полемичен по отношению к «Утреннему размышлению о Божиим Величестве» Ломоносова. В целом одобряя ломоносовские «размышления»²⁹⁹, Сумароков попытался все же их «усовершенствовать», исходя из своих эстетических и философских принципов.

Полемично уже название³⁰⁰. В обоих произведениях описывается солнце ради пробуждения восторга перед величием и гармонией Вселенной и ее Создателя. Однако Ломоносов вынес в заглавие как основную тему Божье величество, для Сумарокова же именно само Солнце — главный предмет, о чем свидетельствует первоначальное название. При переименовании оды и упоминании Бога (трудно сейчас сказать, насколько добровольно) Сумароков опять говорит не о величестве, а о премудрости Творца. Поэт подчеркивает, в противовес «отвлеченным умствованиям» Ломоносова, конкретность своих образов и, если угодно, некоторую прагматичность, ориентацию на земной мир в духе просветительской философии; иначе говоря, подчеркивается антропоцентрическая позиция автора.

«Величество, — утверждает М. Левитт, — самый выдающийся признак физического мира, соединяющий в себе и могущество, и премудрость. Согласно физико-теологам эти три качества вместе с четвертым — добротой являются главными атрибутами Бога-Творца и появляются в заглавиях их работ в разных комбинациях <...> Величество — именно признак Бога в его роли Творца, Зиждителя, всемирного зодчего и художника»³⁰¹. Между тем величество Бога предполагает, прежде всего, умаление перед ним человека,

²⁹⁹ Сумароков А. П. Полн. собр. всех соч. в стихах и в прозе: В 10 ч. М., 1782. Ч. 10. С. 72. Далее ссылки на это издание — в тексте с указанием тома (части) и страницы и с индексом ПСВС.

³⁰⁰ Глубокий анализ названия оды Ломоносова см.: Левитт М. «Вечернее размышление о Божиим величестве» и «Утреннее размышление о Божиим величестве» Ломоносова: опыт определения теологического контекста // XVIII век: Сб. 24. СПб., 2006. С. 60–70.

³⁰¹ Там же. С. 65.

премудрость же — заботу, рачение Создателя о творении своем и человеке как венце его. Восторг Сумарокова вызывало никак не первое, а именно второе. Впрочем, у него есть и ода о величестве Божиим, но там возникают темы другого «размышления» Ломоносова, более смятенного, — «Вечернего».

Существенно и то, что одно стихотворение — гимн, а другое — размышление. Ломоносов в названии и в первой строфе декларирует величество Божие и подобной же декларацией завершает оду. Все повествование — размышление над изначально данным и очевидным фактом; утром на думы наводит солнце, вечером — совсем иные небесные знамения, и это дает основание лишь варьировать исходную тему, подключая к ней соответствующие отступления. Такова рефлексия философа, ученого, объективно относящегося к реальности, чуждая Сумарокову. И Солнце, и премудрость Божия, явленная в нем, вызывают у автора гимна самые земные и простые («человеческие») эмоции, искренние, бурные и восторженные. Так рождается гимн, подчиненный лишь душевным побуждениям личности и выполненный вопреки правилам «ученой» риторики.

В обеих одах по 7 строф. У Ломоносова это усеченные одические строфы. Сумароков поступает неожиданно: пишет гимн четверостишиями с перекрестной рифмовкой и особой композицией: три стиха 6-тистопного и последний — 4-хстопного ямба. Возможно, уже в то время этот тип четверостишия воспринимался как русский вариант гораціанской строфы. Развивая приведенное выше замечание Н. Ю. Алексеевой, отметим: в то время как в оде «На суету мира» гораціанское настроение совмещено с пиндарической строфой, в «Гимне солнцу», напротив, хвалебная духовная ода изложена гораціанскими строфами. Они настраивали читателя на умиротворенный и благостный лад, уводя от одических порывов к рассудительному собеседованию с природой. Лишь финал каждой строфы лишал речь монотонности и назидательности александрийских стихов, рождая если не взлет, то движение эмоции, а часто и поворот темы.

Уже мелодическая и строфическая организация од показывает, что поэты добивались впечатления величия Божества и Вселенной противоположными способами: Ломоносов — путем возвышения, парения, демонстрации несоизмеримости человека и космоса, Сумароков — посредством приближения высших явлений к читателю, путем умиротворенного вчувствования в сущность природных явлений. Ломоносов и Сумароков говорят об одном и том же на разных языках: один — тирадами эпохи барокко; другой — речами сентиментальной эпохи Просвещения. Различие формы выражения приводит и к неодинаковой трактовке одного и того же предмета.

Ода Ломоносова композиционно распадается на две части. В первой (4 строфы) тема Божьего величества заявлена, но постепенно основное внимание переключается на знаменитое описание Солнца. Функция его объяснена в обрамляющих эту часть строфах: «Уже прекрасное светило // Простерло блеск свой по земли // И Божие дела открыло: // Мой дух, с веселием внемли; // Чудяся ясным толь лучам, // Представь, каков Зиждитель сам!»; «О коль пресветлая лампада Тобою, Боже, возжжена // Для наших повседневных дел, // Что Ты творить нам повелел!»³⁰². Солнце, таким образом, для ученого Ломоносова — своего рода осветительный прибор, посредством которого смертные могут видеть особенно ясно творение Божие и пользуясь которым могут эффективно выполнять повеления Творца. Поэтому именно восход Солнца заставляет задуматься о величии Создателя. Во второй своей функции Солнце появляется в центральных строфах первой части: это предел человеческого восприятия материального мира. Пытаясь постичь величие Бога, мысль человека стремится возвыситься, но неизбежно останавливается перед непомерными для нее явлениями: «Когда бы смертным толь высоко // Возможно было возлететь, // Чтоб к солнцу бренно наше око // Могло, приближившись, воззреть, // Тогда б со всех открылся стран // Горящий вечно Океан. // Там огненны валы стремятся // И не находят

³⁰² Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. Т. 8. С. 117–118.

берегов; // Там вихри пламенны крутятся, // Борющиеся множество веков; // Там камни, как вода, кипят, // Горящи там дожди шумят»³⁰³. Это гиперболическое пылкое и величественное описание самоценно, ибо исходит из уст вдохновенного ученого, для которого научные факты не абстракции, а чувственно ощутимый образ. Вместе с тем в пределах данной оды образ Солнца, противопоставленного как человеку, так и Творцу, лишь риторический прием, введенный с сопоставительной целью, для развития основной идеи: «Сия ужасная громада // Как искра пред Тобой (Богом. — Н. Г.) одна»³⁰⁴.

Вторая часть оды завершает сопоставительную градацию: как ничтожно мал смертный перед блистающим светилом, так и оно несовершенно перед Создателем, будучи лишь одной из частиц Вселенной, подвластных Богу и славящих его: «Светило дневное блистает // Лишь только на поверхность тел; // Но взор Твой в бездну проникает, // Не зная никаких предел. // От светлости Твоих очей // Лиется радость твари всей»³⁰⁵. В финальной строфе слова «тьма» и «луч» закономерно предстают уже не в конкретном, а в метафорическом смысле, окончательно внушая восхищенному читателю основную идею оды: «Творец! покрытому мне тьмою // Простри премудрости лучи // И что угодно пред Тобою // Всегда твори научи, // И, на Твою взирая тварь, // Хвалить Тебя, бессмертный Царь».³⁰⁶

Первая строфа «Гимна Солнцу» Сумарокова, как и начало «Утреннего размышления», задает восторженный тон: «Светило гордое, всего питатель мира, // Блистающее к нам с небесной высоты! // О, если бы разыграть могла моя мне лира // Твои достойно красоты!» (ИП. С. 87). На первый взгляд, здесь по-лomonосовски подаются мотивы величия Солнца и ничтожности перед ним человека, однако уже в этой строфе намечается смысловой сдвиг по сравнению с традицией. Подмена смысла в «Гимне Солнцу», как и в

³⁰³ Там же.

³⁰⁴ Там же. С. 118.

³⁰⁵ Там же. С. 119.

³⁰⁶ Там же.

других текстах Сумарокова, почти никогда не выражена прямо, но на ассоциативном уровне переключает читательские эмоции и управляет ими.

Превознося Солнце, поэт, как уже говорилось, в отличие от Ломоносова, делает само светило высшей иерархической ступенью мироздания, ибо тема божества вводится не с начала оды, да и позднее — лишь косвенно. Солнце, а не Бог, выступает питателем мира.

Сигналом смещения смысла в пользу такого пантеистического истолкования Солнца выступает эпитет «гордое». Н. Ю. Алексеева справедливо отметила различное отношение к этому эпитету в творчестве Ломоносова и Сумарокова: «В одах Сумарокова часто употребляется *гордый* в положительном смысле этого понятия: “гордая Нева”, “гордые горы”, “гордые волны”, “гордые берега”. Это прямо противостоит резко негативному смыслу слова *гордость* и всех от него производных, чрезвычайно важному для одического мира Ломоносова»³⁰⁷. Это, добавим, связано с переходом Сумарокова к антропоцентрическому и индивидуалистическому взгляду на вещи. «Для Сумарокова, — обнаруживает далее Н. Ю. Алексеева противоречие, — гордость и гордыня также предстают злом, но в одних местах он, подобно Ломоносову, осуждает гордыню, в других же, напротив, характеризует ее как свойство, скорее, положительное»³⁰⁸. Здесь, по-видимому, мы сталкиваемся не с непоследовательностью Сумарокова, а с началом расподобления в российском сознании понятий «гордыня» и «гордость». На языковом уровне они еще смешиваются, на оценочном — уже различаются.

Для Сумарокова не «гордыня» (порой именуемая им «гордостью»), но собственно «гордость» — качество положительное: это — возвышающее сознание богоугодности своей сущности или деятельности. Не случайно эпитетом «гордый» в положительном смысле обычно наделены в сочинениях Сумарокова природные объекты, являющие в себе (как Солнце в

³⁰⁷ Алексеева Н. Ю. Русская ода... С. 245–246.

³⁰⁸ Там же. С. 246.

рассматриваемом гимне) божественную премудрость, либо же выступающие метонимическим обозначением народов и стран, выполняющих высшее предназначение, чаще всего прямо изреченное в том же тексте устами Бога или его вестников. Изображение Солнца «гордым» в положительном смысле³⁰⁹, таким образом, дает двойственный оттенок традиционной трактовке образа: оно одновременно и соотнесено с божественным началом, и до известной степени противопоставлено миру, даже антропоморфно (ибо гордость — порождение индивидуализма, присущего лишь человеку). Божественное оправдание «гордого» Солнца у Сумарокова тоже знаменательно: это польза («питатель мира»), направленная опять же на людей и земную сферу.

Не удивительно, что перед таким Солнцем ничтожен не человек вообще, а поэт, автор гимна, и выражается это ничтожество, прежде всего, в невозможности адекватно описать предмет, в бедности и недостаточности земного языка (Сумароков также касался этой эстетической проблемы, например, в стихотворении «Недостаток изображения»).

Возникшие смысловые отклонения, казалось бы, корректируются началом второй строфы, возвращая читателя к традиционному взгляду. Светило показано с внешней точки зрения и противопоставлено человеку: «Но трудно на лицо твое воззрети оку; // Трудные нам еще постигнути тебя» (ИП. С. 87). Однако следующие два стиха усиливают подспудный эффект первой строфы: «Погружено Творцом ты в бездну преглубоку, // Во мраке зря густом себя» (ИП. С. 87). Читатель неожиданно переходит на внутреннюю точку зрения, осмысляя мир с позиций самого Солнца. Особенно неожиданно, что и эта точка зрения оказывается не менее «человеческой», чем внешняя. Солнце предстает совершенно антропоморфным: оно столь же потеряно в мрачной бездне, испытывает то же чувство неустроенного одиночества, что и человек, описываемый в духовных одах Ломоносова и Сумарокова (ср., например, ломоносовское

³⁰⁹ Ср. неоднократное упоминание в одах Сумарокова «гордого Фазтонта» с явным осуждением.

«покрытому мне тьмою», «я, в сей бездне углублен, теряюсь, мыслями утомлен»³¹⁰).

Внешняя и внутренняя точки зрения на предмет совместились и далее нераздельны до конца оды, что служит залогом читательского сопереживания. Сумароковский повествователь и идеальный читатель начинают восторгаться, не только осознав масштаб и значимость предмета, но и увидев его подобным себе в гордости и отверженности. Лирический герой отсутствует и в оде «На суету мира», и в «Гимне Солнцу». Однако риторическая стратегия такова, что повествователь и вместе с ним — читатель отождествляют себя с «человеком» в первом тексте, одновременно и с «человеком», и с Солнцем — во втором. Это приводит к тому, что во внешне «объективных» одах отражены настроения лирического героя Сумарокова.

Отсюда неожиданный поворот темы в третьей строфе. Второе четверостишие уже сменило одический тон на элегический, свойственный, как говорилось, многим духовным одам Сумарокова. Эффект усиливается за счет меланхолической гораццианской строфы. Упоминание Творца, которым Солнце погружено во тьму, обещает, что автор подведет читателя к традиционной троичной иерархии (человек — светило — Бог), но, поскольку его позиция отличается от ломоносовской, приняв эту иерархию, повергнется в окончательное уныние, а никак не возликует.

Между тем, напротив, третья и четвертая строфы исполнены порывов восторга: «Вострепетала тьма, лишь только луч пустился, // Лишь только в вышине подвигнулся с небес, // Горящею стрелой дом смертных осветился, // И мрак перед тобой исчез. // О солнце, ты — живот и красота природы, // Источник вечности и образ божества! // Тобой жива земля, жив воздух, живы воды, // Душа времен и вещества!» (ИП. С. 87). Этот восторг возникает именно вследствие перехода на точку зрения антропоморфно понятого Солнца. Творческая самореализация «гордого» светила, преодолевающего

³¹⁰ Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. Т. 8. С. 119, 121.

свое безысходное состояние и выполняющего при этом высшее предназначение, побеждающего силой своего света мрак, не может не вызывать восторга у страдающего индивидуалиста.

Эта эмоция имеет две стадии выражения: сначала динамическую, затем статическую. Третья строфа изобильна глаголами движения и перемены состояния, существительными, обозначающими направленный предмет (луч, стрела). Огонь и свет в этом описании (и, вообще, часто у Сумарокова) — не данность, мирно существующая, и не замкнутый в себе, хоть и бурный, физический процесс, как в философской лирике Ломоносова, но орудие борьбы мировых сил. Эта энергия, активность, вероятно, находили особенный отклик в страстной и порой непримиримой натуре Сумарокова, вдохновляя его. Четвертая строфа, лишенная глаголов (кроме отглагольного прилагательного экзистенциального характера «жив»), рисует картину величавого, прочного и гармоничного покоя гелиоцентрического мироздания. На эмоциональном уровне эта строфа противостоит предыдущей, хотя логически развивает ее, ибо покой явился в результате борьбы и торжества света над тьмой.

Так подготовлена Сумароковым подмена центральной идеи: читатель переживает восторг не перед Божьим величием в его общепринятом понимании, а перед пантеистическим образом мироздания, созданным в четвертой строфе. Солнце здесь не только краса Вселенной, но и источник вечности, податель жизни, душа мира и образ божества. Выше говорилось о пантеистических настроениях Сумарокова, проявившихся в его статьях. Как и у большинства писателей эпохи Просвещения, особенно русских, его пантеизм был непоследовательным, но зато очень органичным: Сумароков готов был восторженно принять именно такой мир, в котором равномерно распределено божественное начало, но человек чувствует себя не ничтожным перед грозной природой, а таким же проявлением высших разума и воли, как все, что его окружает.

Гимн достиг эмоциональной и идейной апофеозы и, казалось бы, мог быть завершен. Однако пятая строфа вновь меняет тон и вносит новые смыслы: «Чистейший бурный огонь, лампада перед вечным, // Пылающе пред ним из темноты густой, // Волнующаяся стремленьем быстротечным, // Висяща в широте пустой!» (ИП. С. 88). Здесь вновь появляются образы мрака и пустоты, почти материально ощутимые, причем они сопутствуют у Сумарокова упоминанию о Боге. Поэт вторично вводит тройную иерархию, поместив светило между человеком и Творцом, используя и ломоносовскую метафору Солнца как лампы. Попав в уже сформировавшийся и чуждый ей контекст сумароковской оды, традиционная модель внесла в него не усиление восторга, а нечто пугающее и тревожное, разрушив гелиоцентрическую гармонию. Метафора же приобрела новый смысл. У Ломоносова Солнце — лампада, зажженная Богом для наших повседневных дел, которые он повелел творить. У Сумарокова — это лампада перед Вечным, предназначенная либо для того, чтобы выразить почтение природы пред ним, как лампада пред образом Божиим в храме; либо для того, чтобы осветить пред Творцом как перед сторонним наблюдателем Вселенную.

Постоянные колебания настроения в рассматриваемом тексте очень показательны для состояния лирического героя Сумарокова, в том числе и духовных его од. Мы видим не просто «размышление», а процесс приятия мира, порой доходящий до экстатических вершин, но преодолевающий и сомнения, и страх, но смиримый рассудительной чувствительностью горацанской строфы. Это приятие мира требовало и четкой религиозной позиции. Конечно, остановиться в своей духовной оде на пропаганде пантеизма поэт середины XVIII столетия вряд ли еще был готов, потому в пятой строфе и появляется вновь и Бог, и традиционная трактовка проблемы; но и возвращение к такому мучительному для него мировосприятию означало бы измену естественности. Требовался синтез, воплощенный в финальном обращении к Солнцу: «Тобою всякое дыханье ликовствует, // Встречает радостно лицо твое вся тварь, // Пришествие твое вседневно

торжествует; // Небесных тел ты — вождь и царь! // Объемля взором всю пространную державу, // Вовеки бодро бдя, не дремля николи, // Великолепствуя, вещаешь божью славу, // Хваля Творца по всей земли» (ИП. С. 88).

Выдержав в целом хвалу Богу в официально допустимом тоне, Сумароков всем предыдущим повествованием с его порывами и меланхолическими спадами подвел читателя к трактовке проблемы в духе просветительской «естественной» религии и к эмоциональному ее приятию. Бог в «Гимне Солнцу» остался деистической первопричиной мира, устранившимся создателем, присутствие и премудрость которого изобличается его творением («Если бы Бога не было, его следовало бы выдумать, но весь чин природы говорит нам о том, что он есть», — заявил почитаемый Сумароковым Вольтер). Заместителем Бога, своеобразным двигателем механизма мироздания выступает Солнце, и на примере его деятельности особенно заметна изначальная премудрость миропорядка, рождающая пантеистический восторг стихотворца. Между тем, заметим, что и в этом гимне Сумароков не сохраняет эмоцию однородной, внося элегические ноты.

Темы и настроения «Гимна о премудрости Божией в Солнце» оказались не менее продуктивны для русской лирики, чем духовная поэзия Сумарокова, исполненная отчаяния. Б. М. Эйхенбаум писал, противопоставляя Г. Р. Державина другим писателям XVIII в.: «Настоящим его богом было солнце, которому он поет гимн, гораздо более вдохновенный, чем богу библейскому. Можно сказать, что в душе Державин был истым огнепоклонником <...>

“О солнце, о душа Вселенной! // О точный облик божества! <...> // Порфирию великолепной // Твоей объемля шар земной, // Рукой даруешь не приметной // Обилье, жизнь, тепло, покой <...>”³¹¹.

³¹¹ Эйхенбаум Б. М. Державин // Ходасевич В. Ф. Державин. М., 1988. С. 303.

Возможно, близость процитированных строк державинского «Гимна Солнцу» к одноименному стихотворению Сумарокова обусловлена каким-либо общим европейским источником. Однако нельзя все же не признать Сумарокова прямым предшественником, а отчасти и единомышленником Державина в разработке и в истолковании солнечной темы в России. Далее соотнесение смертного и поэта с огненным светилом имело славную судьбу. Через стихи Державина и Пушкина оно дожило до Бальмонта и Маяковского, которые, вероятно, и не подозревали об оде своего предшественника, творившего еще в елизаветинские времена.

Рассмотрев на примере двух произведений, принадлежащих к разным группам духовных од, своеобразие философской лирики Сумарокова, отметим, что она, во-первых, не замыкалась в пределах духовной оды, во-вторых, стала плодотворной основой для того жанрового синтеза, который впоследствии осуществлял Державин.

Сумароков не избегал высокой проблематики, например, в малых формах, которые именно он впервые разработал в русской литературе, — в сонете, стансах, рондо. Подобно своим современникам, он пренебрежительно считал жесткие строфические формы «безделками», которые лишь упражняют мастерство автора и удивляют изяществом читателя. Это, однако, не только не отвратило от писания сонетов и стансов, но и побуждало к усовершенствованию заданной образцами модели. Сумароков, вслед немногим западным поэтам, не ограничивал ее содержание любовными переживаниями. «Светское» же красноречие, применительно к философским темам, в салонных поэтических жанрах дало особенно эффектные результаты.

Рассмотрим сонет «Когда вступил я в свет...» (1755). В европейской поэзии эпохи барокко, по справедливому указанию Г. А. Гуковского³¹², немало стихотворений на ту же тему, похоже построенных: сюжет воспроизводит ход жизни человека и утверждает ее ничтожность. Особенно

³¹² Сумароков А. П. Стихотворения. С. 419–420.

были известны «Стансы» Ж.-Б. Руссо, переведенные Сумароковым. Источником рассматриваемого стихотворения можно считать сонет «На тщету мирского человека» Т. Л'Эрмита. При большой близости двух произведений сонет Сумарокова, однако, нельзя не признать оригинальным.

Эффект, производимый стихотворением, состоит в сжатости мысли, сконцентрированной в тесных пределах 14 строк сонета французского типа. При этом, как и положено в сонете, мысль совершает несколько резких поворотов, ибо катрены должны противопоставляться терцетам, внутри обеих частей, имеющих общие рифмы, так же должны противопоставляться друг другу и два катрена, и два терцета, весь же текст в целом — антитеза последнему терцету как «посылке». У Сумарокова катрены описывают восходящий, а терцеты — нисходящий период жизни. Первый катрен с опоясывающей рифмовкой охватывает детство и отрочество, второй — юность и зрелость. Первый терцет посвящен старости и заканчивается приходом смерти, второй — реакция повествователя на смерть, подведение итога жизни, следовательно — отклик на предыдущие три строфы, вводится эффектным пуантом. Композиция сонета Л'Эрмита аналогична, но периоды жизни осмыслены по-другому.

Повествование в сонете ведется от первого лица (Л'Эрмит пишет от третьего, о человеке вообще), так возникает образ лирического героя, появляющегося в других текстах Сумарокова. Речь становится напряженной и экспрессивной не только за счет лаконизма сонета, но и за счет установки на искренность, исповедальность. Вместе с тем текст написан средним стилем, касается универсальных жизненных ситуаций и лишен автобиографических подробностей. В результате взволнованное и откровенное повествование, осмысляющее на основе личного опыта общефилософские проблемы, оказывается не ситуативно значимым, а близким всякому читателю.

Текст основывается на идее о диалектическом соотношении блага и страдания: эти взаимоисключающие, казалось бы, начала неразделимо слиты

и составляют собой самую сущность жизни. Эффект, как часто у Сумарокова, вновь достигается антитезами и параллелизмом. Разные жизненные этапы уподобляются друг другу и вместе с тем содержат в себе неизбежную антитезу «счастья-страдания». Сумароков охотно использовал популярные метафорические топосы эпохи барокко: уже упоминалось уподобление мира колесу, жизни — сну (эта метафора есть и в данном сонете). Не менее популярен был и метонимический топос: древнее противопоставление Гераклита плачущего и Демокрита смеющегося — двух глашатаев вселенской истины. Метонимия горя — слезы, вопль; метонимия счастья — смех, забава оказываются исходной точкой развития образного ряда в сумароковском сонете. Сочетание блага и страдания предстают здесь в самых разнообразных вариациях. Именно этот лейтмотив почти отсутствует в сонете Л'Эрмита, хотя он тоже построен на противопоставлениях и параллелизмах.

Первая строфа показывает неизбежность синтеза блага и страдания в процессах как физиологических, так и интеллектуальных даже в самом естественном состоянии человека — в детстве. «Когда вступил я в свет, вступив в него, вопил, // Как рос, в младенчестве, влекомый к добру нраву, // Со плачем пременял младенческу забаву. // Растя, быв отроком, наукой мучим был» (ИП. С. 170).

Рождение в мир — высшее благо для человека, но обрести его можно лишь с криком, ибо, «вопя», делает дитя первый вздох. Младенец «пременяет», то есть чередует счастливый смех и горький плач — иных состояний он не знает. Отрок приобщается к знанию, и это сторонник просветительских идей, несомненно, оценивает как благо; однако педагогические методы XVIII в. одобряли весьма суровые телесные наказания: науки даются со слезами и болью. Дословный перевод первой строфы источника таков: «Вступить в свет без силы и без назначения, // И долго не делать ничего, кроме как есть и спать, // Претерпеть тысячу строгостей от посторонней помощи // В том, чтобы оставить (преодолеть)

невежество, оставляя (преодолевая) свою слабость <...>». Конечно, здесь — те же события, что в сонете Сумарокова, но трактуются они настолько иначе, насколько отличны друг от друга оппозиции «плач — забава» и «еда — сон» и т. д.

Вторая строфа показывает неизбежность синтеза блага и страдания как в частной, так и в общественной жизни: «Возрос, познал себя, влюблялся и любил // И часто я вкушал любовную отраву, // Я в мужестве хотел имети честь и славу, // Но тщанием тогда я их не получил» (ИП. С. 170).

Любовь — блаженство человеческой души — служит для нее и отравой: несет боль, слезы, горе. То же можно сказать и о государственной службе, перед которой Сумароков как примерный русский дворянин середины XVIII в. испытывал глубочайшее почтение, но которая часто доставляла честь, славу и богатство недостойным, а достойным — вновь досаду, слезы, горе.

Л'Эрмит, француз XVII в., уделил любви целый катрен и упомянул ту оппозицию, которая постоянно обыгрывается Сумароковым, но равновесия в чувствах не усматривал («мало радости и много горя»). Любовь преподнесена как галантное служение «непостоянной Госпоже», описаны ее легкомыслие и измены. В противовес этому у Сумарокова — простое, но более емкое «влюблялся и любил», универсальное, не претенциозное, без ненавистного русскому поэту щегольства. О службе Л'Эрмит кратко пишет в первом терцете: «Интриговать при дворе, потом став седым, // уйдя от шума, ожидать в своем доме // всего того дурного, чем обладают неизбежно наши последние годы». Здесь, во-первых, деятельность при дворе показана как заведомо недостойная, во-вторых, не сказано о ее катастрофическом результате. Восприятие Сумароковым этого жизненного этапа, конечно, противоположно.

Третья строфа — сжатое описание, напоминающее рассмотренные выше ряды перечислений в оде «На суету мира». Достигнутые жизненные цели неизбежно уравниваются старческой «скорбью» (то есть болезнью)

и смертью: «При старости пришли честь, слава и богатство; // Но скорбь мне сделала в довольствии препятство. // Теперь приходит смерть и дух мой гонит вон» (ИП. С. 170). В сонете Л'Эрмита сказано только о старческих горестях, но не упомянуто ни о почете, ни о денежном достатке.

В текстах Сумарокова антитеза не создает ощущения гармонии, уравновешенности, соразмерности, даже если снимается логически. Мир, описанный поэтом, не дает человеку утоления стремлений и надежд, не дает и душевного покоя. Апофеозой страдания выступает поэтому последний терцет стихотворения: «Но как ни горестен был век мой, я стоною, // Что скончается сей долгий страшный сон: // Родился, жил в слезах, в слезах и умираю» (ИП. С. 170).

Жизнь так мучительна, что человек должен обрадоваться ее окончанию. Логика текста ведет к тому, что смерть следует осмыслять как высшее благо. Однако здесь возникает *pointe*: герой страдает, умирая, ибо безмерно любит жизнь, даже ту, горестную, неблагодарную, полную слез. Иные места философских стихотворений Сумарокова и по стилю, и по настроению предвосхищают творчество Державина с его искренностью, жизнелюбием и ужасом смерти.

Тем разительнее отличие финала сумароковского сонета и произведения Л'Эрмита. «Вот счастливая судьба человека! О ничтожная судьба! // Важны ли все эти привязанности, // чтобы так любить жизнь и бояться смерти?» — риторический вопрос, заданный французским поэтом, хоть и не выносит окончательного приговора жизни, но придает ситуации холодную отвлеченность, чуждую страстному Сумарокову. Последняя строка сонета: «Родился, жил в слезах, в слезах и умираю» — афористическое резюме не только данного произведения, но и всей духовной и философской лирики поэта, значительно опередившей свое время и поэтому не вполне оцененной современниками. Влияние духовных од Сумарокова было косвенным, опосредованным и сказалось значительно позже.

Впечатляющим примером такого предвестия приемов, тем и путей русской поэзии конца XVIII и XIX вв. может служить «Ода благодарности», одно из наименее известных и наиболее замечательных (в том числе и в эстетическом отношении) стихотворений Сумарокова. Текст этот, вероятно, не до конца отделан: иногда не соблюдена мера стоп, за которой в зрелый период творчества писатель очень следил. Н. И. Новиков, публикуя оду после смерти автора, указал гипотетически на утрату нескольких строк в двух местах. Руководствовался ли он интуицией, знал ли полный вариант или намекал на цензурные изъятия — мы можем лишь догадываться. Не имея иных указаний на недостачу строк, будем, принимая сам факт во внимание, все же рассматривать имеющийся текст «Оды благодарности» как полный: даже он заставляет уделить стихотворению серьезное внимание. Анализ произведения предоставляет, между прочим, и возможность предположить, что указание Новикова ошибочно и основано на попытке оценивать новаторскую риторическую конструкцию, исходя из традиционных критериев. Не исключено также, что ода была отчасти сокращена, а отчасти дописана и представляет собой компиляцию созданных в разные годы фрагментов.

Даже при поверхностном прочтении видно, насколько по стилю и по трактовке проблем «Ода благодарности» отличается от современных ей русских стихотворений, в том числе созданных Сумароковым. Несмотря на архаичность синтаксического и грамматического строя, она явно приближается к поэзии конца XVIII — начала XIX в. Вместе с тем творческие принципы автора здесь обнаруживаются четко и наглядно демонстрируют, к какому литературному сдвигу приводит следование им на всех уровнях текста.

Новиков поместил «Оду благодарности» в раздел разных стихотворений, затрудняясь определить жанр точнее. Действительно, в заглавии указано, что это ода, и по содержанию ее следовало бы причислить к духовным одам, поскольку в произведении содержатся рассуждения на

философские и богословские темы. Между тем финальные строфы, относящиеся к «Ангелу Севера», показывают, что перед нами стихотворение на случай государственной жизни (некий «царский день»?): все предшествующие богословские рассуждения предстают лишь подходом к основной проблеме; появляются формулы, характерные для торжественных од, причем именно сумароковских.

Один из использованных в тексте типов гораціанской строфы позволяет соотнести стихотворение и с разделом «разных» од. Функция строфы здесь приблизительно такова же, какова в «Гимне Солнцу», сходно и ее строение. Более короткий последний стих (3, а не 4 стопы) делает еще резче *pointe* внутри одного куплета и переход к следующему. В результате и характерные для Сумарокова повороты темы и подмены мысли осуществляются энергичнее. Тон произведения, таким образом, за счет стиха, строфы и интонации совмещает с философской *causerie* (непринужденной беседой), пришедшей из просветительской литературы, благодушие и светлую меланхолию, свойственные сентиментальной поэзии рубежа веков, благородную ясность, взвешенное приятие жизни, присущие гораціанской традиции. Постоянная смена стилистических планов, сближение тона то с одой, то с иными лирическими жанрами, вероятно, и озадачивали современника, препятствуя однозначному жанровому определению. Нам, в XXI в., ясно, что «Ода благодарности» — синтетическое по жанровой природе стихотворение, предвещающее лирику не только поэтов Львовского кружка, но и XIX столетия.

Вопреки указанию на пропущенные строфы, ода по смыслу симметрично распадается на 5 частей (по 4 куплета в каждой). Внутри них, за исключением центральной, построенной на восходящей градации, прослеживается общий, но не строго соблюдаемый композиционный принцип: в начале — одическое возвышение тона, затем — появление мрачных или смущающих образов, а в финале — восстановление ощущения гармонии. Последние две фазы могут отчасти накладываться друг на друга.

Каждая группа строф сближается с определенной литературной моделью, но наряду с этим содержит противоположную эмоциональную тенденцию, развивающую то, что выражено в предыдущих частях, и подготавливающую следующие части. Разработка проблемы здесь в известной мере соотносима с распределением частей действия по пяти актам классической драмы.

Начало стихотворения отсылает к горацанской традиции. Западные источники оды пока не установлены, но даже если они и существовали, переработка была, вероятно, очень значительной. В первой строфе поэт сам подчеркивает новаторский характер произведения: «О, мать честности и чистых душ утеха! // О благодарность, ты возвысь мой ныне глас! // Что редко делалось, я в том ищу успеха, // Пою тебя в сей час!» (ПСВС. Ч. 9. С. 215). Ключевая здесь третья строка может быть отнесена к его творчеству в целом, но и применительно к теме оды она весьма уместна: не только воспевание благодарности (сугубо нравственной категории), но и трактовка ее — синтетическая, в соотнесении с объектами различного порядка — были новы. Так, немецкие авторы (например, Флеминг и Геллерт) нередко писали стихотворения на подобную тему, однако возносили благодарение лишь Богу, но отнюдь не множеству мирских людей.

С первой строфы осуществляется стилевой синтез. С одной стороны, Сумароков настраивает на возвышенный лад, вводя риторические обращения, начинающиеся с «о», формулу «пою» (к тому времени — явные одические показатели) и прямо предлагая «возвысить глас». С другой стороны, как строфическая форма, так и подбор оборотов («мать честности», «чистых душ утеха») соотносит стихотворение с нравоучительным посланием, с описательной, даже с буколической поэзией. Возможно, в синтезе и видел свое новаторство поэт: «редко делалось» возвышение гласа при разговоре о нравственном качестве — простом, естественном, но умильном и достойном почтения, автор же ищет успеха именно в этом занятии.

Светлое и возвышенное настроение меняется уже при переходе ко второй строфе, где до пределов четверостишия сконцентрировано мрачное описание жизни, характерное для духовных од, автобиографических текстов и сатир Сумарокова: «В живущем посреди обмана, лжи и лести // Душа без ясности и без величья ум: // Тупеет чувствие и, удаляясь чести, // Мутят течение дум» (ПСВС. Ч. 9. С. 215). Эта безысходная аллегорическая картина, состоящая из одушевленных абстракций, однако, двойственна. В ней при общей отрицательной тенденции заложена и характеристика идеала, поскольку сетует повествователь именно о том, что этот идеал поруган. Вторая строфа, таким образом, призвана пробудить в читателе, помимо отчаяния, представление и о должном положении вещей: душа обязана обладать ясностью, ум — величием, чувства — остротой, а человек в целом — следовать принципам чести.

Закономерно поэтому в третьей и четвертой строфах создается образ идеального персонажа, окончательно развеивающий мрачные мысли и приводящий читателя к концу первой части оды в состоянии душевной гармонии и сердечного умиления: «Кто истины всегда ни в чем не пременитель; // Кто помнит долг и в близости царей; // Коль счастлив смертный тот! Он истины хранитель, // Достоин алтарей! // Гнушается войти во вымыслы лукавы, // Удача льстивого его не ополчит; // Когда толпы людей во зло вперили нравы, // Он мыслит и молчит» (ПСВС. Ч. 9. С. 215). Описанный Сумароковым добродетельный муж особенно напоминает гораццианский идеал человека. В духе этой традиции, еще не очень прочно вошедшей тогда в русскую культуру, трактованы здесь также понятия истины и долга. Знаменательно, что служение им понимается в «Оде благодарности» исключительно как пассивный процесс: душевная твердость и невмешательство в недостойные дела. Именно такая позиция характерна для многих лириков рубежа XVIII и XIX вв. Не менее интересен мотив молчания («он мыслит и молчит») как демонстрации верности истине, отказа от суеты — ложных слов и поступков. Речь, конечно, идет не о безропотном

приятии любого назначенного свыше удела, не о том поведении, к которому «Одой, выбранной из Иова» призвал Ломоносов, а о молчании иного рода, восходящем к античным философским учениям. Этот мотив, впервые в России введенный и разрабатывавшийся Сумароковым в разных жанрах, имел большое будущее в русской философской лирике (вспомним хотя бы «Не рассуждай, не хлопочи...» Тютчева).

Вторая часть оды отсылает к двум идеологическим изводам духовной поэзии Сумарокова, рассмотренным выше. Эта часть, мысленное видение носителя гораццианских добродетелей, рождает противоположные настроения. В первой ее половине звучит восторженное приятие разумно и соразмерно устроенного мира и одическое восхваление его творца: «И видит мыслию Правителя он света, // Благодеяние рачительна Отца, // Разумные дары во все дающа лета, // И щедрого Творца. // Едва глаза воззрят на цепь сию пространну, // На непрерывный сей величества закон, // Все славити велит нам милость несказанну, // Простерту без препон» (ПСВС. Ч. 9. С. 215–216). В том месте, где благостное приятие мира достигает предельного выражения, Новиков и усматривает первый пропуск строф.

Действительно, далее следует эмоциональный срыв, сначала поданный еще не явно. Оказывается, в этом лучшем из возможных миров человек беспомощен и беззащитен, нуждается в постоянном покровительстве и руководстве. Эта мысль, осторожно введенная риторическим вопросом, затем подкрепленная тревожным словом «рок», постепенно возводится в гиперболу и радикально меняет настроение: «И до рожденья нам не надобны ль ограды? // Такой от существа нам рок определен: // Воспоможения потребны нам громады, // До гроба от пелен. // На шаре ломком толь, на сей нетвердой суше // Без добродетелей почти нельзя и жить: // Железные сердца, не могут люты души // Добру добром служить» (ПСВС. Ч. 9. С. 216). К концу второй части оды читатель вновь повергается в пучину отчаяния и сомнения, которые отражены в духовных и сатирических текстах Сумарокова. Опять меняется стиль, появляется устойчивый набор эпитетов пессимистической

лирики эпохи барокко, и создается пугающая картина: «на ломком шаре», «нетвердой суше» обитают «железные сердца» и «лютые души». Однако и здесь параллельно возникает противоположное ощущение: жизненный путь упомянут инверсированно, в ретроспекции (от смерти к рождению, сначала гроб, потом колыбель), поэтому, вопреки обычному образному ряду философских стихов Сумарокова, мрачная аллегория заслонена светлой; утверждение о невозможности жизни в непрочном мире корректируется словом «почти» и самим фактом существования поддержки и благодарности. Это центральное понятие оды подробно разработано в третьей и четвертой ее частях.

Каждая строфа третьей части посвящена какому-либо объекту благодарности. Это нарастание выстроено диалектически: сначала речь идет о признательности за блага материальные, затем, напротив, — за духовное общение. Наконец, в четвертой строфе этой части оды осуществляется синтез: воспета любовь, сочетающая в себе физическое влечение с духовным. И последовательность куплетов, и характеристики «персонажей» в высшей степени примечательны также тем, что демонстрируют приверженность Сумарокова просветительской нравоучительной поэзии, к которой близка вся эта часть оды. Чрезвычайно ново то, что список лиц, по отношению к которым обязан человек испытывать чувство благодарности, начинается с представителей простонародья — крестьян и кормилицы: «Орет тот землю мне и плод на ней находит; // К покрытию тела тот одежды мне точет; // Иной мне храмины к жилищу мне возводит; // Всяк к ласке мя влечет. // Увидев только свет, себя млеко питаю: // Пекущейся злой рок младенцу отвратить, // Не одолженным ли я ей себя считаю // Добро добром платить?» (ПСВС. Ч. 9. С. 216). Быть может, поэт, по праву считающийся идеологом аристократии, — первый, кто воспел в русской литературе уважение к труду, признательность и даже, как сказано в тексте, «ласку» к своему кормильцу — низшему сословию. Впрочем, это не очень удивительно, если задуматься над дальнейшим путем нашей словесности; и все же поворот мысли явно

неожиданный и для современников, и для нас, ведь Сумароков, начавший ту традицию, которая привела к творчеству «кающихся дворян», склонности к подобному покаянию сам еще не проявлял.

Особенного внимания заслуживает то, что повествователь ничего не говорит о матери, дающей человеку жизнь (в контексте сумароковской картины мира дискуссионен вопрос, достойно ли это благодарности), но заботливо упоминает о кормилице. И в XVIII, и даже в XIX в., когда дворянки, особенно из высшего светского круга, не кормили своих младенцев грудью (изменяться ситуация начала лишь с распространением руссоизма) и нередко уделяли своим детям гораздо меньше ласки, нежели няньки, мы часто встретим большее проявление нежности и признательности к кормилице, нежели к родительнице. Красноречивое свидетельство тому, например, общеизвестно по биографии А. С. Пушкина. Отношения Сумарокова с его матерью были напряженными, она не разделяла взглядов и вкусов своего сына, поддерживала всех враждовавших с ним родственников. О привязанности поэта к его кормилице нам ничего не известно, однако знаменательно, что именно в строфе о ней благодарность впервые в оде декларируется не как естественное доброе влечение (см. предыдущий куплет), а как священный долг. При помощи скрепа строфа о кормилице полемически отсылает к финалу второй части: в жестоком мире, где «не могут люты души добру добром служить», именно мысль о той, что вспоила беспомощное дитя своим молоком, рождает представление о нравственном долге «добро добром платить». Это побуждение трактуется как естественное в духе моральных теорий просветителей. Не менее существенно и презрение в оде сословных различий: хотя о социальной принадлежности той, которая вскормила младенца, не сказано, вероятнее всего, что Сумароков, основываясь на социальной практике своей эпохи, не мыслил эту женщину представительницей своего круга.

Вообще, градация в третьей части оды выстроена отчасти по социальному принципу: сословная принадлежность каждого нового

персонажа все менее очевидна, зато параллельно возрастает степень сердечной привязанности к этим лицам со стороны лирического повествователя. Поскольку автор заявляет себя представителем благородного сословия (известно, что он не пашет и не ткёт), возникает ощущение, что по мере приближения к повествователю повышается социальный статус персонажей. При всей вероятности такое толкование, впрочем, не очевидно. Если положение пахаря, ткача и строителя фиксировано, этого нельзя сказать о статусе кормилицы и, тем более, наставника, друга, супруги (вспомним и разночинное происхождение большинства преподавателей на Руси в старину, и относительное свободомыслие Сумарокова, и его женитьбу на крестьянке). Четкое указание на социальность проблемы и одновременное перенесение ее в этический и психологический план — характерная черта сентиментального уклона просветительской словесности.

Показательно для сознания XVIII столетия воспевание благодарности наставнику и другу в одной строфе: «Приставником учусь, а другом утешаюсь, // Кто здравы мне свои советы подает; // Учениями я и дружбой украшаюсь // И счастья вижу свет» (ПСВС. Ч. 9. С. 217). Не случайно второй стих можно отнести синтаксически к обоим лицам, упомянутым в первой строке, а глаголы «учусь» и «утешаюсь» образуют параллелизм. Поэт предстает здесь как человек эпохи Просвещения. Он не только благословляет роль учителя и его влияние на человеческую жизнь, но и специфически трактует дружбу. Оценив уже ее исключительное значение для личности, поэт еще не переживает это чувство в духе возвышенной аффектации, свойственной сентименталистам. И дружба, и учение воспринимаются как синтез приятного и полезного, а наставник и друг, в идеале, вообще могут быть воплощены в одном лице. Прообразом подобного друга-советчика, быть может, явился Ментор, воспитатель Телемака. На таком понимании взаимодействия воспитания и дружбы строятся важнейшие педагогические системы XVIII столетия, не исключая руссоистской. Литература той эпохи также не раз воссоздавала тип, подобный герою аббата Прево, резонеру

Тибержу, который беззаветно предан беспутному кавалеру де Грие, но неустанно и утомительно поучает дорогого ему человека. Такова же часто и функция наперсника в классической трагедии, причем в эпоху Просвещения она явно актуализируется. Наперсники сумароковских тиранов, наперсницы героинь, главным образом, занимаются наставлением. Впрочем, переосмысление понятия дружбы в сентиментальную и романтическую эпоху не истребило в литературе тип «друга-учителя». Не с этой ли традицией, восходящей к веку Просвещения, связан Андрей Штольц, герой романа И. А. Гончарова?

Градацию в третьей части «Оды благодарности» завершает прославление любви: «Но счастье мое еще прострется боле, // Как брачную свечу любовью зажгу: // И что подобно сей небесной смертным доле, // Коль быть любим могу?» (ПСВС. Ч. 9. С. 217). Не останавливаясь здесь на характеристике этого чувства, отметим лишь «естественный» для каждой из жанровых форм, синтезированных в «Оде благодарности», несколько абстрактный, а оттого — возвышенно идеалистический оттенок упоминания о любви в противовес той земной чувственности, которая отличает эклоги, а нередко также песни и элегии Сумарокова. Не случайно указание на брачную свечу: любовь, освященная божественным законом, могла упоминаться и в оде; напротив, в предисловии к эклогам подчеркивается, что изображаются чувства современников «златого века», когда еще не существовало института брака. В «Оде благодарности» мы видим один из немногих примеров описания любви в творчестве Сумарокова, явно перекликающихся с сентиментальной нравоучительной поэзией.

Вообще, центральная часть произведения отсылает к идеям «естественной морали», теории о заложенных в человеческой природе побуждениях к добру, трактует понятие благодарности отчасти в духе принципов «разумного эгоизма» (для взаимной поддержки люди должны воздавать добром тем, кто помогает им реализовывать и защищать их «естественные права»). Упомянутые в оде типы поэтому явно соотносятся с

амплуа драматических сочинений, пропагандирующих учение просветителей, то есть, прежде всего, с так называемой сентиментальной драмой, «слезной комедией». И влекущие господина к ласке слуги, и почтенные кормилицы, и друзья-воспитатели, и счастливые добродетельные супруги наводнили сцену во второй половине XVIII столетия. Как ни странно, Сумароков дал своим «персонажам» характеристики, близкие тем, какие они приобрели в ненавистном ему жанре. Вероятно, ода написана еще до широкого распространения «слезной комедии»: мы наблюдаем здесь типологическое сходство, параллельную реализацию родственных тенденций, которые, воплотившись в сумароковском творчестве и «слезной» драме, вступили в конфликт.

Интересные параллели к третьей части «Оды благодарности» прослеживаются и в отечественной литературе. Наиболее занимательно соотнесение стихотворения Сумарокова с творчеством Д. И. Фонвизина. Не останавливаясь на этой серьезной проблеме, заслуживающей отдельного научного исследования, ограничимся ее постановкой. Значимым для оды контекстом оказываются и «Послание к слугам», и «Бригадир», и «Недоросль», и некоторые прозаические сочинения. Понятие благодарности неоднократно осмыслялось Фонвизиным, в частности, в обеих его комедиях, правда, большей частью косвенно. Способность к этому чувству писатель сделал даже одним из существенных критериев оценки личности: крайности такой подход достигает в намеренном подчеркивании соответствующих черт поведения Митрофанушки и противостоящих ему резонеров, например, Софьи. Подобно Сумарокову, Фонвизин изображает формы благодарности и неблагодарности, возникающие при отношениях самого различного порядка, уделяет при этом внимание как социальному, так и нравственному и психологическому аспектам проблемы. Интересно, в частности, в этом плане отношение Митрофана к госпоже Простаковой и Еремеевне. Безусловно, героя позорит неблагодарное отношение не только к матери, но и к мамке (не случайно подчеркнуто, что Еремеевна не просто нянчится с недорослем, но и

вскормила его). Фраза госпожи Простаковой: «Пусть же все добрые люди увидят, что мама (кормилица. — *Н. Г.*) и что мать родная»³¹³, — весьма неоднозначна: ей присущи как прямое значение, избличающее некоторые особенности психологии героини, так и иронический подтекст, опровергающий позицию Простаковой, позволяющий иначе взглянуть на расстановку действующих лиц. Впрочем, в силу законов жанра или особенностей темперамента и мировоззрения Фонвизина, проблема благодарности в большинстве случаев (за исключением, конечно, отношений резонеров к Стародуму) подается иронически. Так, в «Послании к слугам» кучер, лакей и даже старый камердинер, муж няньки повествователя, к которым выражена и симпатия, и даже признательность, поданы все-таки насмешливо. Сентиментальная, но при этом серьезная постановка проблемы Сумароковым в какой-то степени оказывается доступнее читателю не екатерининской, а нашей эпохи.

К сожалению, точно датировать «Оду благодарности» невозможно. Между тем датировка, быть может, прояснила бы, не пародировал ли Фонвизин в «Послании к слугам» начало четвертой части рассматриваемого нами произведения Сумарокова: «А ты наставник мой, отец и мой учитель, // Который основал и сердце мне и мысль, // Почтенный ментор! ты души моей рачитель; // Трудом признанья числь!» (ПСВС. Ч. 9. С. 217). Сравним фонвизинское обращение к Шумилову: «Любезный дядька мой, наставник и учитель, // И денег, и белья, и дел моих рачитель!»³¹⁴. Как известно, одним из любимых развлечений Фонвизина было передразнивать Сумарокова. Если основной текст оды написан в 1760-х гг., когда писатели принадлежали к враждебным литературным группам, и был известен в рукописи, то вольнодумно настроенный молодой сочинитель, несомненно, мог не без удовольствия осмеять приведенные строки. «Послание к слугам» основано на пародийном снижении высоких понятий и оборотов речи или на их

³¹³ Фонвизин Д. И. Собр. соч.: В 2 т. Т. 1. М.; Л., 1959. С. 128.

³¹⁴ Там же. С. 209.

оксюморонном сближении с низкими, бытовыми. В данном случае, при одной из интерпретаций сумароковского источника, пародия приобретает отчасти кощунственный смысл, вполне гармонирующий с общей идеей текста Фонвизина.

Выше показаны некоторые переключки в разработке темы благодарности враждовавшими писателями. Что же могло непосредственно вызвать выпад Фонвизина, если высказанная гипотеза верна? Смысл четвертой части «Оды благодарности» лишь внешне прозрачен, а на самом деле содержит подтекст. Нарастание, организующее предыдущие строфы, достигло в этом фрагменте кульминации, между тем смысл его не вполне ясен. В тексте уже создалась двойная логика, позволяющая двояко истолковывать это место.

Если следовать законам традиционной духовной поэзии, а для этого в тексте есть основания, то перед нами — обращение к Отцу небесному. Родитель земной, обрекая свое дитя на жизненные испытания и скорби (об этом уже говорилось в связи с отношением к матери), в системе пессимистических настроений поэта заслуживал значительно меньшей признательности, чем иные лица. Между тем стиль четвертой части оды, даже по меркам лирики Сумарокова, неожиданно нейтрален, далек от парения. Ни в каком случае не допустимое применение к Создателю имени «ментор», в те времена лишь наполовину нарицательного, показывает, что без раздумья применит эти строки к Богу разве что наивный и поверхностный читатель.

Череда «персонажей», выведенных в третьей части оды, логика их последовательности дает основание все же понимать рассматриваемый куплет как обращение к отцу кровному, земному. Однако и это прочтение плохо согласуется со стилистическим оформлением темы. Функции родителя, помимо упоминания самого слова «отец», трактуются здесь исключительно в духовном плане: наставник, учитель, ментор, основатель сердца (явно понимается не плоть, а метонимически — чувство) и мысли.

Конечно, вслед за строфой о любви, где мы отметили синтез земного и небесного, можно и в этом куплете видеть продолжение такого же синтеза. Между тем представляется, что это поверхностный план произведения, рассчитанный на непосвященного читателя. На самом деле здесь происходит подмена темы, а следовательно — во многом и подмена идеи всей оды.

Повествователь обращается не к небесному, а к земному отцу, но не к кровному, а к духовному, причем, очевидно, это не христианский священник. При всей «секуляризованности» своей духовной лирики, Сумароков, человек XVIII столетия, вряд ли осмелился бы назвать его «ментором». «Ода благодарности» — один из ранних образцов русской масонской поэзии. Такая интерпретация стихотворения вполне объясняет и его слог, органичный для мистической сентиментальной лирики той эпохи: рассуждение на моральные темы, сдержанное, но чувствительное, несколько отвлеченное, но доступное по языку довольно широкой публике, популяризировало и исподволь внедряло идеи масонства. У большинства сторонников этого учения в XVIII в. не вызывали резкого отторжения многие положения просветительства и иных философских систем. Масонская идейная основа «Оды благодарности» объясняет, почему так органично объединились в ней элементы различных литературных моделей и не слишком между собой согласующиеся, на первый взгляд, умонастроения. Понятной становится и ирония Фонвизина, который в период «Послания к слугам» был враждебен масонам.

Последующие строфы четвертой части, обращенные к «отцу» (духовному наставнику, руководителю), подтверждают масонский характер подтекста: «Коль должности во мне любовь уже явленна, // Коль подлости бегу, гнушаяся ея, // И человечеством днесь грудь одушевлена, // Чиста ль душа моя? // Худых примеров я противлюся стремленью, // И в самый смертный час я буду при себе; // Мя совесть угрызать не будет к озлобленью, // И так всем должен я тебе. // Пусть небо кончит век и истребит мя прежде, // Ах! нежели бы я твои труды когда забыл, // В какой бы мог воззреть на

Солнце я надежде, // Себе б противен был» (ПСВС. Ч. 9. С. 217). Текст написан так, что чувствительный читатель прочтет эти строки как выражение сыновней любви и семейного долга, религиозно настроенный — почувствует, как в смятенной душе побеждает благочестивое стремление достойно исполнить долг христианина перед Творцом. Посвященный же читатель легко узнает здесь знакомые мотивы масонской литературы, которая и строится всегда на том многослойном смыслопорождении: для непосвященных и для избранных.

Идея самоусовершенствования, проявляющегося не в отрешенности от мирской жизни, а в служении человечеству во имя любви к нему, строгая мера личной ответственности за поступки, необходимость преодоления порочных склонностей в связи с тем, что душа не чиста от рождения, исполнение долга не только перед Создателем, но и перед Наставником, необходимость платить труды трудами — все это основы масонского учения. Конечно, они поданы Сумароковым без чрезмерной тенденциозности, но от того не менее узнаваемы. Посвященный читатель с этого места начинает и предшествующие мотивы оды ретроспективно воспринимать в масонском ключе, и тогда совсем иной смысл приобретают и обличительная картина жестокости нынешних нравов, и горацианский образ добродетельного мужа, и молчание, и уважительное внимание к труженикам, к кормилице, и синтез дружбы и наставления, и одухотворение любви, и сама идея благодарности не только к Творцу, но и к творению, и к окружающим людям. Масон Новиков это, конечно, понимал, поэтому его указание на пропуск строф при видимой связности и симметрии текста заслуживает все же внимания.

Новиков мог знать и адресата стихотворения, и обстоятельства создания текста, и его первый вариант. Нам масонская деятельность Сумарокова известна мало, тем более что, в отличие от многих своих учеников и знакомых — Елагина, Хераскова, Мелиссино и других, — он был не слишком активен в этой сфере. Вместе с тем не стоит и приуменьшать влияние масонства на мировоззрение и творчество поэта. Он написал даже

песенку, оправдывающую сторонников тайного мистического общества: «Кто хулит франкмасонов // За тайный их устав, // Что те не чтут законов // Своих держатся прав: // Когда бы ты спросился, // Как верен франкмасон (то есть во что верит. — *Н. Г.*), // В котором он родился, // Тот держит и закон (то есть не изменяет той религии, к которой принадлежит от рождения. — *Н. Г.*). // Быть должно людям в власти, // И так веру любить, // Чтоб, все презрев напасти, // И кровь свою пролить, // Святую честь хранить, // Не руша ни черты, // И имя чести чтити // Превыше суеты. // Любить людей как должно // И бедным помогать, // И сколько где возможно // Беды им отвращать. // Словом, тебе сказати, // Он честный человек, // А тайну их спознати // Нельзя тебе вовек»³¹⁵. Песенная форма позволяет предположить: Сумароков рассчитывал на то, что этот текст широко распространится и рассеет предрассудки.

Масонские настроения отразились и на духовной поэзии Сумарокова. В то время в России даже некоторые видные отцы церкви покровительствовали ложам, например, архиепископ Тверской Платон (Левшин), законоучитель великого князя Павла Петровича. С этим церковным деятелем Сумароков был хорошо знаком, по его совету занялся полным переложением «Псалтири». Стоя у истоков русской неортодоксальной духовной лирики, не имея перед собой ее образцов, поэт обрел их в западной литературе, например, у масона же Геллерта. Под влиянием мистической и поучительной чувствительной европейской поэзии сформировался у Сумарокова новый тип философского лирического текста, предсказавший некоторые творческие открытия последующих русских писателей.

Новиков указывает на пропуск стрóf перед последней смысловой частью оды. Она, действительно, введена посредством неожиданного поворота темы. Возможно, однако, что последние 4 стрóфы добавлены позже: «О Ангел Севера, прехвален ты колико! // Твоя Аврора нам прекрасный день сулит: // Неблагодарность тмит; достоинство толико // Тебя

³¹⁵ Сумароков А. П. Стихотворения. С. 158.

любить велит. // В восторге чтя того, с усердием мы таем, // Который нам тебя в сии пути вовлек, // Мы милости твои дни обще почитаем, // Того преклонный век. // От радости своей он слезы проливает, // Зря плод своих трудов, который им созрел, // Душа его в твоём объятии пребывает, // Он все в тебе обрел. // О если бы и все, как ты, благоволили // И восхищали дух к творящим благо им // И в добродетели всегда благодетворили // С бесстрашием своим» (ПСВС. Ч. 9. С. 218).

Если, мало зная о масонской стороне жизни Сумарокова, мы не можем утверждать, о каком (или каких) своих наставниках он говорит, то предположения об адресатах последней части конкретны: «Ангелом Севера» именуется, по-видимому, великий князь Павел Петрович, Аврора (рассвет) чьей жизни предвещала подданным прекрасный день. На вероятность такой гипотезы указывает и сходный фрагмент из похвальной речи Сумарокова на день рождения великого князя 1761 г.: «Предходящая Солнцу на небеса Аврора, никогда нам пришествие Солнца ложно не предвозвещала: младенчество такое, каковое Ты, Государь Великий Князь, имеешь, нас обмануть не может. Везде о Тебе носится молва, что Тобою исполнится надежда наша: исполнится; все те, которые Тобою разговаривать удостоились, то свидетели. Не все еще точно ведают Россияне, какое им готовится сокровище, и каковый процветает на Престоле ПЕТРА Великого крин. Не просите сыны отечества, чтобы он был достоин имени Своего, будет; Всемогущий явил уже нам то, он сие устраивает: только просите непрестанно Бога, чтобы Он Его устроил долгоденствие. О час! дражайший час! час вожделенный! источник нового нашего благополучия, в который сие сокровище даровалось России, в который сей Ангел нисшел на землю!» (ПСВС. Ч. 2. С. 239–240).

С Ангелом, впрочем, в нескольких одах Сумароков сравнивал и Екатерину II. Однако масонская проблематика стихотворения позволяет с большим основанием предполагать, что посвящено оно Павлу Петровичу. Повседневный круг общения наследника составляли масоны: достаточно

назвать Г. Н. Теплова, братьев И. Г. и З. Г. Чернышевых, наконец — Н. И. и П. И. Паниных. Формируя великого князя как будущего монарха, они стремились ему привить свои религиозные и нравственные принципы, чему не препятствовал и Платон (Левшин). Сближение Павла Петровича с масонами увенчалось их триумфом уже после смерти писателя, но процесс общения шел постоянно и не мог не быть ему известен. Не Никита ли Иванович Панин разумеется под тем, кто вовлек Ангела Севера «в сии пути»? Отношения Сумарокова с этим вельможей были весьма доброжелательными. В ответе на одно из прошений поэта, выдержанное, к слову сказать, в довольно фамильярных тонах, Панин, зачеркнув официальную формулу, внесенную рукой секретаря, вписал: «Сохраняя навсегда взаимную нашу древнюю дружбу, пребываю с отличным почтением»³¹⁶. Видеть в человеке «преклонного века», наставляющего великого князя, архиепископа Платона нет оснований, поскольку в момент смерти Сумарокова тому было 40 лет, стихотворение же могло быть создано значительно раньше. Панин и Сумароков были ровесниками, и даже если текст относится к 60-м, а тем более — к 70-м годам, эпитет «преклонный» уместен с поправками на критерии XVIII столетия.

Последние 4 куплета оды, быть может, написаны и вставлены в давно существующий текст к какому-то случаю. Активизация масонов вокруг великого князя началась в 1769 г. В это же время ухудшаются отношения поэта с властью. В период вхождения Павла Петровича в совершенные лета (1771–1772 гг.), а также и позднее Сумароков проявляет интерес и явную симпатию и к наследнику, и к его окружению, что послужило для Г. А. Гуковского одним из важных аргументов для причисления писателя к аристократической оппозиции Екатерине II. Не исключено, что финал «Оды благодарности» отражает эти настроения; во всяком случае, в них явно возлагается высокая нравственная ответственность на царственного адресата. Основная же часть оды, сама по себе вполне законченная, появилась, видимо,

³¹⁶ Письма русских писателей XVIII в. Л., 1980. С. 213.

раньше, до публикации в 1769 г. «Послания к слугам», до поступления Фонвизина на службу к Панину и до начала активной борьбы Сумарокова со «слезной комедией».

Финал произведения являет в Сумарокове изысканного светского поэта XVIII столетия, который сумел путем эффектных риторических приемов построить речь так, что стихотворное философское нравоучение, сохраняя самостоятельную ценность, превращалось в развернутое вступление к восхвалению наследника престола; что придворный комплимент обрекал адресата на высокую моральную ответственность; что сквозь изложение общих мест духовной и поучительной лирики проступала трактовка этих проблем с точки зрения неортодоксального и тайного учения; что обращение к отвлеченным проблемам давало возможность не только включить исповедальные фрагменты, но и недвусмысленно намекнуть на духовную общность между повествователем и высоким адресатом. Стилевое многообразие, ориентация на различные ассоциативные поля, придали произведению многозначность, гибкость, динамизм. Как способный ученик лукавого Вольтера, Сумароков избегает прямолинейности суждений: каждое при желании можно перетолковать иначе.

В результате, текст приобретал неодинаковый смысл для разных читателей. Вероятно, учитывалась не только степень посвященности в тайные доктрины, но и придворная позиция. Так, при необходимости обращение к «Ангелу Севера» можно было трактовать и как восхваление императрицы, у которой был почтенный и доверенный наставник, действительно, преклонного возраста — И. И. Бецкой. Однако такое прочтение можно расценивать как маскировочное. Подобный прием, характерный для старинной придворной (западной, а затем и русской) словесности, конечно, несколько не принижает ни значения, ни достоинств «Оды благодарности».

Завершая на этом обзор философской лирики Сумарокова, следует предварить возможное изумление, почему не были проанализированы

переложения библейских текстов, составившие целый обширный том. Эта книга, конечно, отражает те черты творческой манеры Сумарокова и разрабатывает те проблемы, о которых говорилось выше. Однако она, во-первых, вопреки общераспространенному мнению, не замыкается в пределах духовной и даже шире — в пределах философской поэзии, соотносится с притчами и иными жанрами светской, даже низовой словесности, намечает для них новые пути; во-вторых, согласно авторскому замыслу, представляет собой единое цельное произведение; в-третьих, отчасти подводит итог творчеству писателя. Поэтому переложение «Псалтири» заслуживает отдельного подробного рассмотрения, которое никак не может быть помещено в пределы данной статьи.

Проблема повторных переводов XVIII в.: переписка Вольтера с Екатериной II (историко-библиографические заметки)

Если обратиться к «Сводному каталогу русской книги гражданской печати XVIII века»³¹⁷, то, помимо соотношения долей переводной и оригинальной литературы в общей массе изданных книг, можно заметить одну особенность переводной литературы: часто одно и то же произведение переводится два, три раза, иногда чаще. При этом нередко переводы публикуются в один и тот же год или с небольшим временным промежутком³¹⁸. Разумеется, подобное положение вещей характерно и для последующих периодов, однако именно в XVIII веке такая ситуация впервые становится возможной.

Ко второй половине XVIII в., а особенно к концу столетия, европеизация русского общества приводит к тому, что в литературный процесс втягивается все большее количество литераторов, переводчиков, читателей. Перевод иностранных книг становится достаточно распространенным занятием среди образованного общества. Переводят художественные произведения, научные, научно-популярные книги. Переводят профессиональные переводчики, литераторы, много переводят с целью лучше изучить иностранный язык (это так называемые ученические

³¹⁷ См.: Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века. 1725–1800: В 5 т. М., 1962–1966.

³¹⁸ Эту особенность литературного процесса неоднократно отмечали исследователи языка и литературы XVIII в.: *Веселитский В. В.* Отвлеченная лексика в русском литературном языке XVIII — начала XIX в. М., 1972.; *История русской переводной художественной литературы. Древняя Русь. XVIII век. Т. I: Проза.* СПб., 1995; авторы монографий и статей, посвященных рецепции того или иного автора, произведения, литературы других стран: *Сорокин Ю. С.* У истоков русского литературного языка нового типа (перевод «Разговоров о множестве миров» Фонтенеля) // *Литературный язык XVIII в. (проблемы стилистики)*. Л., 1982; *Серман И. З.* Русская литература XVIII в. и перевод // *Мастерство перевода*, 1962. М., 1963; *Данилевский Р. Ю.* Россия и Швейцария. Литературные связи XVIII–XIX вв. Л., 1984 и др. Однако обобщающих трудов по проблеме повторных переводов XVIII в. пока нет.

переводы), переводят для себя особенно понравившиеся книги или отрывки. Таким образом, значительно увеличивается количество переводчиков и переводной литературы³¹⁹.

Огромной популярностью в России, как, впрочем, и во всей Европе, пользовались произведения Вольтера. Активизации переводов художественных, философских произведений Вольтера, его эпистолярного наследия послужило издание Полного собрания сочинений Вольтера, предпринятое в Келе после смерти фернейского старца: *Oeuvres complètes de Voltaire. 70 vol. Kehl: De l'imprimerie de la société littéraire-typographique.*

Это издание дошло и до российских читателей и стало главным источником последующих русских переводов произведений Вольтера³²⁰.

В 67 томе «Кельского издания» была опубликована переписка Вольтера и Екатерины II, вызвавшая «крайнее раздражение российской императрицы»³²¹: публикация переписки была осуществлена без ее ведома, а в своих письмах Екатерина II порой неосторожно высказывалась в духе своих прежних увлечений философией просветителей. К моменту же опубликования переписки императрица, видевшая пугачевский бунт, не приветствовала никакие, даже внешние, проявления вольнодумства. И хотя Екатерина II не могла запретить издание переписки, она постаралась затруднить путь этой книги к российским читателям. Так, первый перевод переписки увидел свет только в 1802 году, уже после смерти Павла I, который не испытывал теплых чувств ни к своей матери, ни к Вольтеру. В России же интерес к данной переписке, по всей видимости, был огромный: всего за два года выходят шесть изданий книги в переводе на русский язык. Именно эти шесть изданий, напечатанные в разных типографиях Петербурга и Москвы и атрибутируемые разным переводчикам, находятся в центре внимания в предлагаемой статье. До сих пор не установлена

³¹⁹ Кочеткова Н. Д. Середина 1780-х гг. — 1800: Сентиментализм // История русской переводной художественной литературы. Древняя Русь. XVIII век. Т. I: Проза. СПб., 1995. С. 226.

³²⁰ О восприятии произведений Вольтера в России XVIII — первой трети XIX в. см.: Заборов П. Р. Русская литература и Вольтер XVIII — первой трети XIX века. Л., 1978; Языков Д. Д. Вольтер в русской литературе (историко-библиографический этюд). СПб., 1875.

³²¹ Заборов П. Р. Указ. соч. С. 103.

последовательность выпуска означенных переводов в пределах одного года, поэтому порядок представления библиографических описаний этих изданий оказывается произвольным³²²:

1. Переписка Российской Императрицы Екатерины Вторья с г. Волтером с 1763 по 1778 год. Перевел Михаил Антоновский с дозволения С.Петербургской цензуры. В Санктпетербурге, при Императорской Академии наук 1802 года (далее № 1. — В. К.).

2. Переписка Екатерины Великия с господином Вольтером. Перевел Александр Подлисецкий. С портретом Императрицы. Москва. В Губернской Типографии у А. Решетникова. 1803 года. С дозволения Московскаго Гражданскаго Губернатора. В этом же томе «Письма от разных Государей к господину Вольтеру» (далее № 2. — В. К.).

3. Философическая и политическая переписка Императрицы Екатерины II с Г. Вольтером с 1763 по 1778 год. Перевод с французскаго. С дозволения С.П.Б. Цензуры. В Санктпетербурге, напечатано в Императорской Типографии, 1802 года; с портретом Екатерины (далее № 3. — В. К.).

4. Переписка Российской Императрицы Екатерины II и господина Вольтера, продолжавшаяся с 1763 по 1778 год. Перевел с Французскаго Иван Фабиян. С Портретом Императрицы и Вольтера. Москва, 1803. В вольной типографии Гария и компании. С дозволения Московскаго Гражданскаго Губернатора. В конце тома напечатаны два стихотворения Вольтера: «Послание господина Вольтера к Императрице Екатерине Второй» (в переводе Ипполита Богдановича) и «Храм дружбы» (без указания переводчика) (далее № 4. — В. К.).

5. Философическая и политическая переписка Императрицы Екатерины II с Г. Вольтером с 1763 по 1778 год. Перевод с французскаго. М., 1802. Типография Селивановскаго. (Портреты отсутствуют) (далее № 5. — В. К.).

³²² Здесь и далее в примерах написание дается в упрощенной графике.

6. В. С. Сопиков в своем «Опыте российской библиографии» указал, что имеется еще одно издание перевода М. Антоновского (СПб., 1802) в типографии Вейтбрехта³²³. Экземпляр имеется в библиотеке Эрмитажа (далее № 6. — *В. К.*).

В библиографических источниках называется разное количество изданий и переводов этой книги. Так, В. С. Сопиков³²⁴ указывает на наличие четырёх изданий и трёх переводов³²⁵: перевод М. Антоновского № 2580 (№ 1. — *В. К.*); анонимный перевод № 2579 (здесь, по замечанию В. Н. Рогожина³²⁶, «показаны два перевода»³²⁷: анонимный и И. Мартынова³²⁸ (это, соответственно, № 5 и № 3. — *В. К.*)); другое издание перевода М. Антоновского № 2581 (№ 6. — *В. К.*); перевод А. Подлисецкого № 2582 (№ 2. — *В. К.*).

Уточнения, сделанные Г. Н. Геннадии и Е. Я. Колбасиным, указывают на наличие по крайней мере 5 изданий переписки: один из переводов атрибутируется И. И. Мартынову.

В. Н. Рогожин дополняет список переводов и изданий переписки, имевшийся в первом издании «Опыта...» В. С. Сопикова, переводом Ивана Андреевича Фабияна³²⁹ (№ 4. — *В. К.*).

Таким образом, устанавливается наличие 6 изданий переписки; 4 из этих переводов атрибутированы (М. Антоновскому, И. Мартынову, А. Подлисецкому, И. Фабияну); оставшиеся 2 перевода анонимны, впрочем, издание типографии Вейтбрехта атрибутируется В. С. Сопиковым М. Антоновскому³³⁰.

³²³ Сопиков В. С. Опыт российской библиографии. [Ред., примеч., доп. и указатель В. Н. Рогожина]. Ч. 1–5. СПб. 1904–1906. С. 55.

³²⁴ Сопиков В. С. Указ. соч. С. 55.

³²⁵ См. следующие номера в «Опыте...» В. С. Сопикова: № 2579, № 2580, № 2581, № 2582.

³²⁶ В. Н. Рогожин переиздал с дополнениями и примечаниями «Опыт...» В. С. Сопикова в 1904–1906 гг.

³²⁷ Сопиков В. С. Указ. соч. С. 55.

³²⁸ Атрибуция этого перевода Ивану Ивановичу Мартынову принадлежит Г. Н. Геннадии (см.: Справочный словарь о русских писателях и ученых, умерших в XVIII и XIX столетиях: В 3 т. Берлин, 1876–1906. Т. I. С. 340) и Е. Я. Колбасину (см.: Колбасин Е. Литературные деятели прежнего времени. СПб., 1859. С. 51).

³²⁹ Сопиков В. С. Указ. соч. С. 55.

³³⁰ Атрибуция перевода переписки, изданного в типографии Вейтбрехта (№ 6. — *В. К.*), нуждается в проверке.

Современные исследователи переписки Вольтера с Екатериной II не внесли ясности в историю появления её переводов. Так, П. Р. Заборов писал о том, что имеется три перевода переписки³³¹. Однако данное утверждение не было подкреплено ни ссылками, ни собственными выводами автора.

В. С. Люблинский, посвятивший изданию переписки Вольтера и Екатерины II историко-библиографическую статью, указывал на наличие четырёх разных переводов³³². В. С. Люблинским названы: перевод М. Антоновского, анонимный перевод, изданный в Сенатской типографии у Селивановского (№ 5. — *В. К.*); перевод И. Фабияна и перевод А. Подлисецкого.

Нами изучены только 5 переводов: все, за исключением перевода, изданного в типографии Вейтбрехта (№ 6. — *В. К.*).

При обращении к текстам указанных переводов и их сравнении возникает вопрос об их самостоятельности. В данной статье предпринята попытка ответить на некоторые вопросы, связанные с историей появления шести переводов переписки Вольтера с Екатериной II.

I. Чем вызваны многочисленные и протяженные текстуальные совпадения практически всех переводов друг с другом?

Наличие протяженных и многочисленных совпадений в текстах переводов может иметь несколько объяснений.

Во-первых, переводчики могли не знать о существующем или готовящемся варианте перевода того же текста. Установление достоверности такого факта, такой ситуации довольно проблематично. Здесь могут быть варианты переводов, изданные в один и тот же год или отстоящие друг от друга на несколько десятилетий (напр., «Телемак» Фенелона 1724, 1786, 1797). В XVIII в. была практика сообщать о том, что тот или иной

³³¹ См.: Заборов П. Р. Указ. соч. С. 103.

³³² Люблинский В. С. К изданию русского перевода переписки Вольтера с Екатериной II // Сборник статей и материалов библиотеки АН СССР по книговедению. Вып. II. Л., 1970. С. 115. Статья эта, впрочем, посвящена изучению списка подписчиков на издание перевода М. Антоновского как «источника <...> для зондажа вольтерианских интересов (или хотя бы внимания к вольтеровской теме) в русском обществе через год после устранения Павла I» (С. 116).

переводчик начал работу над той или иной книгой, или о том, что выпущен перевод определенной книги, однако такие объявления не были обязательными и регулярными. Таким образом, отсутствовала единая картотека выпущенных переводов.

Во-вторых, побудительной причиной перевести тот или иной текст повторно могло стать признание предыдущего варианта неудовлетворительным (с точки зрения языка, точности перевода, литературных достоинств). Эта ситуация особенно характерна для переводов, сделанных в разные периоды становления литературной нормы XVIII в. Частным случаем данной ситуации можно считать так называемые соревнования в переводе одного и того же текста. Это, кстати, не всегда имеет отношение к соревнованию в переводе именно стихотворного произведения, как, например, известное соперничество в переложении 143 псалма В. К. Тредиаковским, М. В. Ломоносовым, А. П. Сумароковым. Так, ситуацию стихийно возникшего соревнования в переводе прозаического произведения описывает Н. Д. Кочеткова на примере сочинения Я. Я. Штелина: *Stählin J. Originalanekdoten von Peter dem Grossen. Leipzig, 1785*. Здесь поводом к началу соревнования как раз становятся рецензии на появившийся перевод. В таких случаях перед нами оказываются переводы, выполненные, как правило, в условно один и тот же отрезок времени. Подобные переводы являются ценнейшим материалом для описания фактов языка и стиля в синхронии.

В-третьих, возможна ситуация, когда появляются повторные издания переводов, в той или иной степени нарушающие авторские права переводчиков³³³. Здесь возможна характерная для XVIII века ситуация, когда, в соответствии с классицистической традицией, оригинальное или переводное произведение улучшается другим автором или переводчиком и затем либо выдается за свое, либо печатается анонимно, без какого бы то ни

³³³ Авторское право в его современном виде начинает складываться, по-видимому, лишь к концу XVIII века.

было упоминания сложной истории такого текста. Крайностью в использовании чужого текста являются так называемые титульные издания, когда имеющийся текст печатается снова, заменяется только титульный лист: изменяется название, год издания, типография. Это уже прямое нарушение авторского права. В «Сводном каталоге русской книги гражданской печати XVIII века» насчитывается значительное количество подобного рода изданий.

Таковы основные возможные пути и причины появления повторных переводов.

Обратимся непосредственно к текстам переводов. При сличении текстов повторных переводов можно столкнуться с двумя крайними ситуациями. В первом случае переводы в текстовом отношении настолько схожи, а некоторые места просто идентичны, что возникает подозрение о плагиате. Вторая ситуация: тексты настолько разные, что иногда складывается впечатление, что перед нами переводы разных произведений, даже если оба перевода являются достаточно точными.

Так, при сравнении переводов переписки Вольтера с Екатериной II устанавливается, что перевод А. Подлисецкого в наибольшей степени отличается от четырех других³³⁴ и может быть признан независимым и самостоятельным. Остальные четыре перевода обнаруживают многочисленные буквальные текстовые совпадения. Различия ограничиваются перестановкой одного-двух слов, единичной лексической вариативностью. При этом трансформации при переводе, которые не вынуждены самим французским текстом, его грамматикой и т. п., повторяются из перевода в перевод. Вероятнее всего, перед нами один и тот же перевод с незначительными редакторскими исправлениями.

Приведенные ниже совпадения в текстах переводов, на наш взгляд, нельзя объяснить единым источником переводов, т.е. французским текстом.

³³⁴ Перевод переписки Вольтера и Екатерины II, изданный в типографии Вейтбрехта и имеющийся в Петербурге только в библиотеке Эрмитажа, пока нами не исследован.

Многие совпадения носят совершенно необязательный характер: полное совпадение лексики, порядка слов. Например, в письме под номером 34 совпадение текстов переводов М. Антоновского (№ 1), И. Мартынова (№ 3), И. Фабияна (№ 4) и анонимного переводчика (№ 5) почти полное.

(1). *Voilà votre Majesté victorieuse sur les mers comme sur la terre, et sur des mers que vos flottes n'avaient jamais vues.*

Переводы (№ 1), (№ 3), (№ 4), (№ 5): *Теперь Ваше Величество Победительницею на сухом пути и на морях, да ещё на таких морях, по коим флот ваш никогда не плавал.*

Перевод А. Подлисецкого (№ 2) ближе к французскому тексту: *Ваше величество торжествуете на суше и на морях, которых флот ваш никогда не видел.*

(2). *Non, je ne peux plus douter d'une entière révolution.*

Переводы (№ 4), (№ 5): *Теперь не могу я больше сомневаться, что Вы великую перемену сделаете во всей Турции.*

Переводы (№ 1), (№ 3): *Не могу я больше сомневаться о всеобщем в Турции возмущении.*

Перевод (№ 2) опять ближе к французскому тексту: *Нет не хочу больше сомневаться в чрезвычайном превращении.*

(3). *Mais en faisant la guerre d'une pôle à l'autre, votre Majesté n'aurait-elle pas besoin de quelques officiers?*

Переводы (№ 3), (№ 4), (№ 5): *Производя войну от одного полюса до другого, не имеете ли Ваше Величество нужды в нескольких офицерах?*

Перевод (№ 1) отличается одним словом и пропуском ещё одного слова: *Простирая войну от одного полюса до другого, не имеете ли Ваше Величество нужды в офицерах?*

Перевод (№ 2) снова ближе к французскому источнику: *Но сражаясь от одного полюса до другого, не будете ли Ваше Величество иметь нужды в нескольких офицерах?*

Такие совпадения обнаруживаются в тексте всей переписки.

II. Какой же из четырех переводов — (№ 1), (№ 3), (№ 4) или (№ 5) — был первичным? Найти ответ на данный вопрос чрезвычайно сложно: необходимы библиографические, архивные разыскания. При всём этом, успех такой работы далеко не гарантирован.

В случае с перепиской Вольтера и Екатерины II есть прямые указания М. Антоновского — одного из переводчиков — на то, что перевод был им выполнен за несколько лет до публикации³³⁵. Нет оснований не доверять этим сведениям. Сам язык перевода М. Антоновского (№ 1) обнаруживает архаичные черты, временами перевод не совсем прозрачен. Эти недостатки перевода могли стать одной из причин позднейшего редактирования и переизданий переписки — в качестве новых самостоятельных переводов — И. Мартыновым (№ 3), И. Фабияном (№ 4) и анонимным переводчиком (№ 5). Только перевод А. Подлисецкого (№ 2), скорее всего, выполнен без опоры на какой-либо уже имевшийся русский перевод переписки Вольтера с Екатериной II.

³³⁵ См. об этом: *Люблинский В. С.* Указ. соч. С. 116.

Александра Юрьевна Веселова

Институт русской литературы РАН

Михаил Павлович Милютин

Санкт-Петербургский государственный университет

Этнические стереотипы и опыт восприятия иностранной культуры в мемуарах А. Т. Болотова

А. Н. Радищев, рассуждая об особенностях характера сибирских мужиков, писал А. Р. Воронцову из Илимска в 1793 г.: «Другим весьма примечательным свойством является желание прихвастнуть, приукрасить всякий свой поступок, будь то самая ничтожная безделица. Не заложено ли в самой природе вещей, что охотник всегда лгун. Свойство, как говорят, столь присущее курляндским дворянам»³³⁶. Так один из образованнейших людей своего времени пытался сформулировать собственное видение специфики населения, с которым ему пришлось близко столкнуться, с помощью очевидно стереотипного суждения о другой, мало знакомой ему категории людей.

Регионально-этнические стереотипы обладают удивительной живучестью, но с трудом поддаются анализу, так как сочетают в себе устойчивость с изменчивостью, традиционность с постоянной подвижностью. Будучи типичным общим местом, они, тем не менее, всегда в какой-то степени индивидуальны, зависят от многих обстоятельств и личности того, кто ими оперирует. Вероятно поэтому работ, посвященных представлениям одних народов о других немного³³⁷, а источники, дающие

³³⁶ Радищев А. Н. Письмо А. Р. Воронцову от 13.07.1793 из Илимска // Радищев А. Н. Полн. собр. соч.: В 3 т. Т. 3. М.; Л., 1952. С. 453. Перев. с франц. М. Д. Добровой. Авторы выражают благодарность А. А. Костину за указание на эту цитату.

³³⁷ Одним из лучших примеров такого рода может служить сборник из нескольких томов под редакцией М. Келлера и Л. Копелева: West-Östliche Spiegelungen. Russen und Russland aus deutscher Sicht und Deutsche

богатый материал для изучения проблемы, редко рассматриваются под этим углом зрения. Данная статья представляет собой попытку описать один из таких источников — мемуары русского агронома и писателя А. Т. Болотова³³⁸ — в отношении представленных в нем этнических стереотипов.

Свидетельства Болотова интересны не только потому, что его записки принадлежат к разряду немногих имеющихся в нашем распоряжении документальных текстов, охватывающих период с конца 1730-х гг. Благодаря некоторым жизненным обстоятельствам, Болотов, в отличие от многих русских провинциальных помещиков более поздних поколений, имел в молодости возможность наблюдать за жизнью и бытом инокультурной среды и даже приобрел некоторую привычку общения с иностранцами. Этому способствовали заграничные походы русской армии, в которых Болотов принимал участие с детства, сначала находясь при полку вместе с отцом, а потом и во время собственной службы, особенно в Семилетнюю войну. Земли, с которыми в этот период своей жизни достаточно близко познакомился Болотов, включали в себя русскую Прибалтику, населенную представителями разных народов, различные области также полиэтничной Речи Посполитой и Восточную Пруссию. Таким образом, материала для сравнения культуры и быта разных народов у Болотова было достаточно. Следует также учитывать, что он всегда был любопытным и внимательным наблюдателем, особенно в отношении всего нового и полезного, любил сопоставлять, анализировать и делать выводы. Болотов обязательно посещал и историко-культурные достопримечательности, и объекты хозяйственного назначения (мельницы, заводы и проч.), обращал внимание на способы ведения сельского хозяйства и не упускал случая заглянуть в жилище

und Deutschland aus russischer Sicht von den Anfängen bis zum 20. Jahrhundert, hg. v. Mechthild Keller und Lew Kopelew. München, 1986–2006.

³³⁸ Наиболее полную публикацию записок Болотова см.: *Болотов А. Т. Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков.* СПб., 1870–1871. Т. 1–4. Далее ссылки на это издание даются в тексте в круглых скобках с указанием номера тома и столбца.

местного жителя, тем более что военная служба, с ее постоянной сменой квартир, к этому располагала.

По своему характеру записки, в той части, которая посвящена описаниям военных походов и службы в Кенигсберге³³⁹, во многом похожи на путевые заметки, только написанные по истечении времени. Но Болотов составлял мемуары не только по памяти. Он обращался к собственным запискам³⁴⁰, выпискам из немецкой периодической печати того времени, которые он переводил еще во время службы³⁴¹, книгам о Семилетней войне³⁴². Наконец, у него сохранились некоторые письма, которые он писал родным и своему другу, лейтенанту флота Н. Е. Тулубьеву³⁴³. О том, что он обращался к последнему источнику, свидетельствует стилистическое сходство многих фрагментов писем и мемуаров, а также отдельные, почти дословные, текстовые совпадения. Таким образом, мемуары Болотова, по крайней мере, в главах о военной службе, представляют собой сложную попытку и воспроизвести собственную жизненную позицию в молодости, и дать некоторый анализ этой позиции с высоты прожитых лет³⁴⁴. Это касается в том числе и восприятия иностранцев, которых именно за время службы в армии Болотову довелось встретить больше всего.

В значительной степени уважение и даже любовь ко всему иностранному (точнее, немецкому) прививалась Болотову с детства. Болотов-отец (по крайней мере, каким его описывает сын) был настоящим германофилом, хорошо владевшим немецким языком и при любой

³³⁹ Болотов служил письмоводителем и переводчиком в русской администрации Восточной Пруссии.

³⁴⁰ На существование таких заметок Болотов указывает в мемуарах, отмечая, что вел «походу нашему короткий журнал и записку» (I, 407).

³⁴¹ Болотов пишет, что переводил фрагменты, посвященные военным действиям, из журнала «Данцигские известия» и давал читать эти переводы своим однополчанам (I, 652).

³⁴² Этот аспект, к сожалению, до сих пор не был рассмотрен в отечественной исторической науке и требует отдельного изучения. В частности, сам Болотов ссылается на мемуары о Семилетней войне Фридриха Великого (II, 657). См.: *Frédéric II. Histoire de la guerre de Sept ans // Oeuvres posthumes de Frédéric II, Roi de Prusse. Vol. 2–3. 1789. Русский перевод: Фридрих Великий. Повествование о семилетней войне // Оставшиеся творения Фридриха Второго, короля прусского. Т. 3–4. СПб., 1790.*

³⁴³ Сохранилось 27 писем Болотова к Тулубьеву. См.: Рукописный отдел Института русской литературы Российской Академии наук. Ф. 537. Ед. хр. 29.

³⁴⁴ Нельзя также отрицать и тот факт, что в некоторых случаях эта позиция молодости подвергалась определенной корректировке, в связи со стоявшей перед автором мемуаров нравоучительной задачей, но в данной работе этот вопрос рассмотрен не будет.

возможности искавшим общения с немцами: «В особенности же любил он обходиться с немцами, а особливо разумнейшими из оных, ибо любил с ними говорить и рассуждать по-немецки, да можно сказать, что и они его за то отменно любили» (I, 126). Судя по туманным намекам в мемуарах Болотова, батюшка его пользовался покровительством немецкой элиты в период службы в гвардии при Анне Иоанновне, и особенно его ценил «один из славных наших Биронов»³⁴⁵ (I, 26). Поэтому Болотова-младшего с детства учили немецкому языку, и его учителем также был немец, унтер-офицер на русской службе Миллер. Кроме того, Болотов-старший часто брал сына с собой, направляясь в гости к очередному курляндскому или лифляндскому мызнику³⁴⁶. Наконец, для продолжения обучения Болотова при первой же возможности отдали в частный пансион курляндского дворянина Нетельгорста, роль которого в своей жизни Болотов ценил очень высоко: «Всему хорошему, что есть во мне, начало положилось тут...» (I, 83).

Таким образом, особая среда, в которой находился Болотов с детства, и отношение к этой среде близких людей, прежде всего отца, отчасти привели к размытости в его сознании категорий «свои» и «чужие». Показательно в этом отношении восприятие Болотовым собственно своего, т. е. исконно русского быта, с которым он близко столкнулся после смерти отца, оказавшись на несколько лет, до достижения совершеннолетия, в деревне. При описании русской старины он чаще всего использует эпитет «простое» по отношению к платью, жилищу, пище, манерам и отдельным людям, понимая под этим и «несветское», и «глупое, неразумное, нелогичное». Дом кажется ему тесным, неудобным и расположенным в неподходящем месте, пища грубой (хотя в военных походах он отнюдь не был избалован деликатесами), устройство хозяйства нерациональным, одежда родственников и соседей просто дикой и нелепой, не говоря уже об их

³⁴⁵ Имеется в виду Густав Бирон (von Bühren) (1700–1746), младший брат фаворита Анны Иоанновны, Э. И. Бирона.

³⁴⁶ Эта практика принесла свои плоды: во время собственной военной службы, оказавшись на очередных квартирах, Болотов первым делом знакомился с местным дворянством немецкого происхождения и, даже вернувшись в свою деревню, свел дружбу с немцами, работавшими в Тульской губернии на заводах.

манерах и обхождении. Главное в этом восприятии — ощущение несвоего, чужого, странного, за чем стоит наблюдать со стороны так же, как за бытом чухонского крестьянина, в избе которого приходится стоять.

В то же время, к моменту начала самостоятельной жизни, а уж тем более к тому периоду, когда Болотов начал вести записки, он был уже весьма начитанным человеком, хотя его начитанность и была беспорядочной. По его собственному свидетельству, в числе прочего он любил читать, во-первых, географическую литературу, которая часто включала в себя этнографические очерки, а во-вторых, романы, переведенные с разных языков и в той или иной степени отражающие повседневную жизнь в разных странах. О пользе от чтения романов Болотов писал: «Я узнал и получил довольное понятие о разных нравах и обыкновениях народов и обо всем том, что во всех государствах есть хорошего и худого, и как люди в том и другом государстве живут и что у них там водится» (I, 826–827). Поэтому из литературы Болотов усвоил многие стереотипы, в том числе этнические. Следует отметить, что следование стереотипам в оценке представителей того или иного народа тем более последовательно, чем реже этих представителей Болотову приходилось встречать. Эти случаи Болотов подвергает рефлексии, рассматривая соответствие единичных представителей того или иного знакомого ему по книгам народа своим книжным сведениям о нем. Так, в отношении швейцарцев его ожидания, вероятно, подготовленные сентиментальной литературой, помещавшей идиллических пастушков и пастушек в швейцарских Альпах, оправдались. О своих квартирных хозяевах в Кенигсберге он пишет: «Я не мог довольно налюбоваться кротким, добродушным и благодетельным характером обоих стариков, и дивился, что нашел посреди Кенигсберга таких добрых людей. Но удивление мое скоро исчезло, когда я узнал, что старики мои были не природные прусские жители, а уроженцы такой страны, которая наполнена людьми добрыми и честными и которая славится добротой характеров своих жителей, а именно из Швейцарии» (I, 891). Наоборот, романы из жизни испанских рыцарей и

благородных донов сформировали стереотип, не нашедший подтверждения в лице испанского посланника, которого Болотову однажды довелось видеть в походе: «Начитавшись в книгах о гишпанских знатных господах, не сомневался я, что найду его и в натуре таковым, каковым изображало мне его мое умовоображение; но как удивился я, пришед к нему от генерала нашего с поздравлением и с поклоном и нашед маленького, сухошавого, ничего не значащего человеченца, и притом еще обритого всего со лба до затылка чисто-начисто и умывающего в самое то время не только лицо, но и всю свою обритуемую голову превеликим шматом грецкой губки. Зрелище сие было для меня так ново и так поразительно и смешно, что я чуть было не рассмеялся...» (I, 952–953). Неизменно стереотипным остается на протяжении всех мемуаров восприятие французов, которые именуются «ветрами» (I, 80) и «развратителями нашего юношества» (IV, 1078). Впрочем, согласно тексту мемуаров, первое личное знакомство с представителем Франции у Болотова произошло достаточно поздно, в 1778 г.³⁴⁷ и уже не могло поколебать его представлений о национальном характере французов, сложившемся не только под впечатлением от чтения французских романов, но и в результате наблюдения за внешней и внутренней политикой Франции.

Тем не менее, в большинстве своих оценок иноэтнических сообществ и их отдельных представителей Болотов исходил из достаточно богатого личного опыта, предоставленного ему Семилетней войной. В заграничных походах ему довелось столкнуться, иногда достаточно близко, с прусскими и прибалтийскими немцами, поляками и литовцами (т. е. жителями Речи Посполитой), польскими и прусскими евреями, латышами, эстонцами, а также калмыками, образовывавшими отдельные отряды русской армии. Описанию их внешнего облика, быта, обрядов и привычек в мемуарах уделено достаточно внимания. Эти описания позволяют выявить

³⁴⁷ Некий француз Дюблуже был нанят преподавать в пансионе для благородных детей, который был организован в г. Богородицке, где Болотов служил помощником управляющего (III, 766).

определенные оппозиции, внутри которых Болотов противопоставлял и оценивал разные народы, а также определенную иерархию этих оценок.

В первую очередь, обращает на себя внимание противопоставление по вероисповеданию, которое было самым очевидным для человека этой эпохи. Естественно, наиболее маркированными оказываются представители нехристианских религий, среди которых Болотову довелось наблюдать калмыков и евреев. Важно отметить, что в обоих случаях Болотов был свидетелем отправления религиозных культов: обряды калмыков он видел во время остановок полка в полевых лагерях, а в кенигсбергскую синагогу пошел специально, из любопытства. В обоих случаях процедура богослужения кажется ему, в первую очередь, странной. У калмыков он отмечает ее невыразительность и простоту: «Несколько человек их духовных сидело, поджав по-татарски под себя ноги, вокруг шатра, подле пол, и всякий из них бормотал, читая книжку, и в том едином состояло у них все богослужение» (I, 477). В иудаизме его, как и всю офицерскую компанию, наоборот, поражает излишняя экспрессивность, кажущаяся даже смешной: «Всем нам превеличайшего труда стоило, чтоб удержаться от смеха и от того, чтоб не захохотать во все горло: так смешно показалось нам их богомолье. Не успел главный их раввин затянуть пение своего псалма, как все сидевшие в лавках поскакали с своих мест и, покрывшись своими покрывалами, сделались власно как сумасшедшими: они топали ногами, махали руками, кривлялись всем телом, качали головами и, в самое то ж время, произносили такие странные визги, вопли и крики, что мы принуждены были почти зажать свои уши, чтоб избавить слух свой от такой странной и необыкновенной музыки. Одним словом, шум, крик и вопль сделался во всей синагоге столь превеликий, и кривлянье всех было столь странно и смешно, что некоторые из нас действительно не могли никак удержаться от смеха...» (I, 885–886). Показательно, что ощущение «странного» при общении с нехристианами становится определяющим и в общей характеристике этноса, его быта и внешнего облика: «Они

(калмыки — *А. В., М. М.*) нам показались весьма странны, а особенно когда они разъезжали мимо нас полунагими и продавали плетеные свои плети, которые они превеликие мастера делать» (I, 477); «Странное их (евреев — *А. В., М. М.*), черное и по борту испещренное одеяние, смешные их скуфейки, и весь образ их имел в себе столь много странного и необыкновенного, что мы не могли довольно на них насмотреться» (I, 718). Таким образом, формируется образ по-настоящему чужих, находящихся вне каких-либо оценочных категорий. Если они оказываются в чем-то похожими на христиан, то это вызывает изумление — именно такое чувство испытал Болотов, попав в Кенигсберге на еврейскую свадьбу: «Я смотрел тогда с особливым любопытством на сих новобрачных и не мог довольно надивиться всему поведению их, которое было столь порядочно, что я никак бы не подумал, что это жида были, если б мне того не сказали» (I, 833). Такое отношение к по-настоящему чужой культуре как к находящейся в иной системе измерений, к которой не должна быть применима своя, привычная шкала ценностей, в целом, достаточно типично для оценки инокультурной среды — важно, кто и кому оказывается противопоставлен.

Совсем иначе, то есть в рамках привычных категорий, оценивает Болотов представителей христианских конфессий (католиков и протестантов). Во-первых, знакомство с ними было гораздо более близкое, а иногда даже перерастало в приятельские отношения. Во-вторых, в этом случае он имел возможность наблюдать не только отдельные общины или группы, объединенные по конфессиональному признаку, а целые страны с доминирующим католическим или протестантским населением. Безусловно, такая оппозиция имела смысл только за пределами России и на практике противопоставляла не столько католиков протестантам, сколько прусских и прибалтийских немцев жителям Речи Посполитой и некоторых других регионов, но, особенно в отношении последних, Болотов чаще склонен использовать именно характеристику по вероисповеданию, т. е. именовать их католиками, а не, например, поляками. По всей видимости, это давно

сложившийся стереотип: на протяжении долгого времени «латинянами», или «католиками» для России было прежде всего польско-литовское население Речи Посполитой. При оценке католиков то, что кажется странным и необычным, уже чаще расценивается в качестве иррационального и именуется «глупым», как и в случае со старинным русским. Вероятно, здесь действуют те же механизмы восприятия: эти люди не являются совсем чужими, и на них могут распространяться традиционные оценочные критерии, но внутри этих критериев заметны существенные отклонения от некоей существующей в сознании Болотова нормы. В первую очередь, это касается специфики религиозной практики³⁴⁸. Так, распятие, которое Болотов часто видит поставленным у дороги, «<...> наиглупейшим образом и обезображается католиками приделыванием к поясу занавески, ибо от сего всякое таковое распятие не иначе кажется как в юбочке, что для непривыкнувшего видеть сие кажется очень дурно и нимало не кстати» (I, 634). Обряд бичевания вообще воспринимается как варварство и, одновременно, ханжество, которое Болотов называет «мнимым служением к Богу» (I, 644). Наконец, отсутствие веротерпимости, которое он отмечает у католиков, также кажется ему, прежде всего, глупым. Например, Болотов пишет, что так называемые зальцбургские эмигранты³⁴⁹ были изгнаны со своих исконных земель исключительно «<...> по глупости католиков и единственно за протестантское исповедание своей веры» (I, 638).

При рассмотрении обобщенного образа «католиков» и «католических земель» в мемуарах Болотова обращают на себя внимание еще две особенности. Первая из них заключается в том, что неясно, с какой именно

³⁴⁸ Интересно отметить, что впоследствии сын Болотова, Павел, напишет отцу из Петербурга, что католический обряд богослужения показался ему «<...> сколько с одной стороны странен и смешон для не видавших никогда его глаз, столько с другой стороны имеет в себе почтенного и впечатлевающего в человеческих мыслях» (IV, 709; письмо целиком включено Болотовым в текст мемуаров).

³⁴⁹ В 1731 г. Леопольд Антон фон Фирмиан, архиепископ зальцбургский (1727–1744), использовал принцип Аугсбургского религиозного мира 1555 г., который установил полную независимость князей Священной Римской империи в религиозных вопросах и утвердил за ними право определять религию своих подданных («*сuius regio, ejus religio*» — «чья страна, того и вера»). В результате, более 20 000 протестантов, живших на территории Зальцбургского архиепископства и не пожелавших перейти в католицизм, должны были эмигрировать. Значительная их часть переселилась в Пруссию и была поселена королем Фридрихом Вильгельмом I в Восточной Пруссии.

традицией, православной или протестантской, Болотов сравнивает католичество: в тексте это никогда не оговаривается. С одной стороны, логично предположить, что, в первую очередь, с православной, которая должна была казаться Болотову наиболее естественной. С другой — чужое часто сравнивается у него не со своим, а с другим чужим, и к моменту, когда Болотов начал писать мемуары, с протестантизмом он был уже достаточно хорошо знаком и мог проводить какие-то параллели между двумя неправославными конфессиями. Так что, возможно, православие и протестантизм объединялись у Болотова в противопоставлении католичеству по принципу рациональности и большей органичности в отношениях с Богом.

Во-вторых, Болотов очень мало внимания уделяет быту и повседневной жизни «католических земель», отмечая лишь их общее неблагоустройство и бедность, в сравнении с «протестантскими»: «Препроводив несколько дней в походе чрез Пруссию, вышли мы наконец совсем из оной и вошли в пределы так называемой Польской Пруссии <...> Эту землю нашли мы весьма отменною от прусской: все жители были опять католики и несравненно беднее и хуже прусских». (I, 642). Отчасти большее внимание к протестантским землям объясняется тем, что в Кенигсберге Болотов провел несколько лет спокойной службы в канцелярии, во время которой имел возможность приятно проводить досуг, католические же земли представляли для него чередой постоянно сменяющихся местечек, в которых и так не совсем благополучный быт усугублялся тяготами военной службы. Но, так или иначе, очевидно, что симпатии Болотова были на стороне протестантов. Возможно, именно поэтому у Болотова практически нет описания и, тем более, оценки религиозной практики протестантов, зато много внимания уделено устройству быта и тем человеческим свойствам, которые в данном случае можно назвать особенностями национального характера.

Повседневный уклад немецкого дворянства Болотов оценил еще в детстве, живя у курляндца Нетельгорста, о доме которого он пишет: «<...>

живучи в таком порядочном доме, имел я первый случай узнать и получить понятие о жизни немецких дворян и полюбить оную» (I, 83). В целом лютеранский быт кажется Болотову значительно более комфортным и при этом сдержанным, лишенным ненужной роскоши, экономным, что вызывает его расположение. На бытовой контраст с другими землями (прежде всего, польско-литовскими и русскими) Болотов обращает внимание в первую очередь: «Мы нашли места сего королевства (Прусского — *А. В., М. М.*) совсем отменными от польских. Тут господствовал уже во всем иной порядок и учреждение: деревни были чистые, расположены и построены изрядным образом, дороги повсюду хорошие и в низких местах повсюду мощеные, а инде возвышенные родом плотин и усаженные деревьями. Одним словом, на все без особенного удовольствия смотреть было не можно» (I, 466). В то же время, Болотов, безусловно, понимал, что, несмотря на единство вероисповедания, население, например, прибалтийских земель неоднородно не только в сословном, но и в этническом отношении. Поэтому он не просто делает различие в характеристике дворянства (преимущественно немецкого происхождения) и крестьянства, но и пытается выстроить иерархию коренных прибалтийских народов, выделяя среди них латышей и эстонцев (чухонцев). Некоторая сложность анализа этого аспекта проблемы состоит в том, что Болотов часто употребляет выражения «курляндское», «лифляндское» и «эстляндское» «крестьянство», не уточняя, представителей каких именно национальностей он имеет в виду. Есть все основания полагать, что он часто путал или не различал этносы, скорее ориентируясь на свои представления о том, какой именно народ населяет ту или иную область. Но по тексту мемуаров можно сделать вывод, что в итоге он выделил два коренных народа Прибалтики и сформировал, на основании неких уже известных ему стереотипов, свое мнение о них, которое и представляет для нас интерес³⁵⁰.

³⁵⁰ Реальная этническая ситуация в регионе была значительно сложнее, но в данном случае, анализируя представления конкретного человека, мы не будем вдаваться в эту специфику, а будем следовать терминологии Болотова.

Основным критерием сравнения между собою жителей балтийских земель Болотов избрал уровень развития и образованности. В том, что немецкое дворянство, несомненно, образованные люди, с которыми приятно иметь знакомство, Болотов убедился еще в детстве, при помощи отца. Об этом он пишет, рассказывая о своем пребывании в пансионе Нетельгорста: «<...> у курляндцев такого глупого обыкновения не было, чтоб оставлять детей полуобученными и сущими еще ребятками пускать в службу, но они и тогда еще продолжали учиться, хотя б большого время было и женить. Для обучения их содержал сей дворянин не такого француза ветра, какие бывают у нас, а порядочного и ученого человека родом из Саксонии <...>» (I, 80). Единственный представитель коренного прибалтийского дворянства, которого Болотову довелось встретить на своем пути, лифляндский генерал Ливен³⁵¹, оказался его личным недоброжелателем³⁵², поэтому оценка генерала носит в высшей степени негативный характер. Показательно при этом, что Болотов сближает Ливена, «великого всем чухнам защитника и покровителя» (I, 294), с местным крестьянством, намекая на то, что он недалекий и бесчестный человек: «А ревность и усердие его к эстляндскому народу простиралась так далеко, что он в запальчивости своей выговорил при всех бывших при том многих чиновников такие слова, которые всего меньше пристойны были российскому генералу. “Я судырь, — сказал он моему зятю, — лучше одному чухне поверю, нежели всем офицерам полку вашего...”» (I, 295). Крестьяне же, и латыши, и эстонцы (как их именует Болотов) показаны в записках как существа неразвитые, к тому же ленивые и склонные к пьянству, чем они полностью противопоставлены дворянам немецкого происхождения. Любое проявление сообразительности со стороны прибалтийского крестьянина кажется Болотову удивительным. Описывая случай из детства, когда латышский крестьянин нашел сбежавшую от его дядьки лошадь, он делает характерную оговорку: «Хотя был он латыш,

³⁵¹ Ливен (Lieven) Матвей Эбергардт (Матвей Григорьевич) (1698–1762), барон, генерал-поручик, выходец из древнего лифляндского рода, представитель одной из немногих, если не единственной из собственно прибалтийских дворянских семей.

³⁵² Болотов и его зять обвинили эстонца в краже лошади, но генерал встал на сторону обвиняемого.

однако легко мог заключить, что это не даровое, и что лошадь людей конечно выпрокинула и сбила» (I, 90). Еще более показательным с точки зрения стереотипности некоторых представлений о балтийских народах является другой описанный Болотовым случай, когда они с денщиком пытались вручить случайно встреченному эстонцу промокший сахар, чтобы не выбрасывать его: «Но тут началась истинная комедия и заставила нас хохотать и смеяться. Мы отдавать чухне сахар, но чухна от нас пятится и не берет. Мы ему толковать, что это сахар, сахар, что это хорошо, чтоб он отнес своим детям, но чухна слов наших не понимает, а сахара отроду не видывал и не знает. <...> Я говорю чухне по-немецки и твержу цукер, цукер, но он и того не понимает, но смотрит на нас только исподлобья и от нас пятится <...> Тогда показывали мы ему своим примером, что это есть можно и что хорошо и сладко, и кое-как уговорили, чтоб он отведал и немного съел. Тогда, расчухав, узнал он, что мы его не обманываем, и взял сахар не только от нас беспрекословно, но по чухонскому манеру благодарил нас еще, говоря: атью мала сакса, и я надеюсь, что детям своим принес он домой великую радость» (I, 362–363). Как проявление дикости и неразвитости здесь рассматривается и то, что чухонец не знает, что такое сахар (хотя, в первую очередь, это, конечно, свидетельство страшной бедности), и тот факт, что он в равной степени не понимает ни русского, ни немецкого языка. При этом сам Болотов неверно членит на слова и неправильно толкует сказанную эстонцем фразу³⁵³, которая вовсе не является выражением благодарности. Эстонцы вообще в болотовской иерархии христианских народов занимают последнее место «беднейшего и гнуснейшего в свете народа» (I, 332). Их убогий быт — источник постоянных страданий Болотова во время стояния на квартирах. На этом фоне латышская изба оказывается предпочтительнее и «<...> гораздо превосходнее всякого чухонского рея» (I, 376). О том, что латыши кажутся ему более развитыми и сообразительными, свидетельствует и интерес Болотова к латышскому языку: во время одного из постоев он даже начал

³⁵³ Vat jumala saksad! (эст.) — Ну вот, немцы!

записывать от хозяина в отдельную тетрадку латышские слова и выражения (I, 611).

Несомненное первенство в своем рейтинге Болотов отдает немцам-лютеранам, прибалтийским, и особенно прусским³⁵⁴. Примечательно, что именно немцев, и только их, он сравнивает со своими соотечественниками, причем вывод часто оказывается не в пользу русских. Сравнение это никогда не затрагивает вопросов вероисповедания — как уже было сказано, религиозной практике протестантов Болотов вообще не уделяет внимания в мемуарах³⁵⁵. Тем не менее, мировоззрение лютеран и тесно связанное с ним устройство повседневной жизни произвели на Болотова большое и очень положительное впечатление.

В быту Болотов, в первую очередь, обратил внимание на то, что в домах всегда бывало «чисто и прибористо», и оценил «хороший порядок» (I, 378), который позволял «таким малым достатком и так хорошо и порядочно жить» (I, 378). «Обыкновенная немецкая умеренность» (I, 391) также пришлась Болотову очень по душе: в Кенигсберге он, прежде всего, отметил сочетание зажиточности и скромности в быту, в которых он был склонен усматривать прямую зависимость: «Впрочем, можно сказать, что город сей во всем имеет изобилие, и жители оного живут довольно хорошо, однако умеренно и без всяких почти излишеств. Неприметно между ними никакого дальнего мотовства и непомерности. Все наилучшие люди ведут жизнь степенную и более уединенную, нежели сколько надобно; карет и богатых экипажей у них чрезвычайно мало, а все ходят наиболее пешком. В домах прислуга у них очень малая, есть варят у них обыкновенно женщины, которые сами и закупают к столу все нужное, а вкупе и отправляют должность лакеев» (I, 712–713). В манерах и поведении немцев, наряду с образованностью, Болотов высоко ценил благопристойность и трезвость в

³⁵⁴ Вообще само слово «немецкое» становится в его записках почти синонимом понятию «хорошее», «правильное». Так, о городе Торуне он пишет: «Я нашел его весьма хорошим и непохожим нимало на польский, а совершенно немецким <...>» (I, 652).

³⁵⁵ Это не означает, что он не уделял этому аспекту внимания в жизни — о влиянии религиозной морали протестантизма на Болотова писал еще А. Блок. См.: *Блок А. А. Болотов и Новиков // Блок А. А. Собрание сочинений. Т. XI. Л., 1934. С. 7–81.*

прямом и переносном смысле, причем у всех сословий. Прогулки в публичных садах он полюбил за «тихое, кроткое и безмятежное обхождение всех бываемых в оных» (I, 861). В среде приказных, в которой он находился по службе, Болотов также отмечает порядок и сдержанность: «<...> в немецких канцеляриях совсем не такие обыкновения, как у нас, и всеми канцелярскими служителями не предпринимаются никакие вольности в разговорах и не препровождается время в смехах и балагуреньях, но всякий из них сидит как вкопанный на своем месте и занимается своим делом наиприлежнейшим образом, и у них не только нет никогда шума и сумятицы, но наблюдается во всем благопристойность, тихость и совершенный порядок <...>» (I, 697). В итоге он дает своим коллегам по канцелярии — немцам — самую лестную характеристику не только по внешнему поведению, но и по личным свойствам: «Все они власно как на отбор были люди хорошего поведения и любви достойных характеров, и все ко мне ласковы, дружелюбны и благоприятны, и я могу сказать, что сообщество их мне послужило в великую пользу. Ибо они не только помогали мне препровождать праздное время в приятных и разумных разговорах, но как некоторые из них были довольно учены и начитаны книг, то воспользовался я от них и многими знаниями, и как ласкою, так и дружеством их был всегда доволен» (I, 748).

Тем более печальным для Болотова выглядит контраст между общей местной благопристойностью и «развратными» соотечественниками, питавшими в отношении Кенигсберга совсем иные надежды: «Они слышали довольно, что Кенигсберг есть такой город, который преисполнен всем тем, что страсти молодых и в роскошах и распутствах жизнь свою провождающих, удовлетворять и насыщать может, а именно, что было в оном превеликое множество трактиров и биллиаров и других увеселительных мест; что все, что угодно, в нем доставать можно, а всего паче женский пол в оном слишком любострастию подвержен, и что находится в оном великое множество молодых женщин, упражняющихся в

бесчестном рукоделии и продающих честь и целомудрие свое за деньги» (I, 688–689). Болотовские наблюдения за жизнью города эти ожидания не подтверждают. Впрочем, он постоянно повторяет, что избегал компании русских офицеров и предпочитал или общество немцев, или одиночество. В целом, едва ли не единственная претензия Болотова к немецким городам — это теснота городской застройки, отражавшаяся на внутренней планировке зданий, непривычной для русского дворянина и офицера оккупационной армии, считавшего для себя недостойным жить в верхних этажах.

Сами по себе симпатии и предпочтения Болотова не удивительны: он был подготовлен к ним и предшествующей жизнью, и обстоятельствами своего нахождения в Кенигсберге, наиболее спокойными и приятными для него за все время военной службы. Очевидно также, что многие особенности мировоззрения и устройства повседневной жизни немцев-лютеран находили отклик в свойствах характера Болотова и импонировали ему лично. Интерес представляют те несколько неожиданные выводы, которые Болотов для себя сделал, исходя из этих симпатий, и манера поведения, которую он, на основании своих выводов, выбрал. Призыв «учиться у немцев», периодически актуализировавшийся в русской культуре XVIII в. и, в частности, хорошо усвоенный Болотовым от отца, был принят им как руководство к действию излишне прямолинейно. Постепенно приобретая опыт повседневного общения с немцами на квартирах в Эстляндии, Лифляндии и Курляндии, Болотов, к тому моменту как он обосновался в Кенигсберге, окончательно выбрал для себя стратегию максимального сближения с немецким населением, вплоть до стремления ничем от него не отличаться. Будучи, по сути, завоевателем, представителем не только оккупационной армии, но и оккупационной администрации, Болотов изначально ощущал свое неравенство с местным населением и пытался это неравенство преодолеть, стараясь вести себя, как немцы. Например, рассказывая о посещении в Польше одного питейного заведения и неудачном опыте распития липца — крепкого медового напитка, Болотов пишет, что, не

зная о его крепости, удивился, когда ему подали маленькую рюмку, но, «видя хозяина, одетого порядочно в немецкое платье, для благопристойности посовестился спросить, что тому была за причина, и постыдился попросить стакана» (I, 440). Речь здесь идет даже не о хозяине-немце, а о хозяине, одетом в немецкое платье. Это уже само по себе является для Болотова сигналом к благопристойному поведению, что в данном случае означает следование принятым правилам, а не установку своих, на правах своего сословия и военного положения, которыми Болотов неоднократно пользовался в других случаях.

Здесь необходимо сделать одну оговорку. Учитывая специфику жанра мемуаров, а также исходя из установок болотовских записок, нельзя быть до конца уверенным в том, что Болотов действительно полностью следовал той линии поведения, которую описывает, и что эта линия не подверглась позднейшей корректировке уже в тексте воспоминаний. Так же невозможно категорично утверждать, что предлагаемая им система оценок и выстраиваемая на их основе иерархия сложилась у Болотова в молодости, а не была результатом позднейших размышлений. Скорее всего, конечно, такого рода корректировка была проведена в момент составления записок. Тем не менее, некоторые факты, например, хорошее владение немецким языком, общение с квартирными хозяевами (вряд ли Болотов впоследствии выдумал все подробности их личной жизни, а значит, они были известны ему из личного общения), в целом близкое знакомство с бытом немецкого дворянства, не подлежат сомнению. Таким образом, они свидетельствуют, по крайней мере, о повышенном и доброжелательном интересе к жизни этих людей, а тем самым косвенно подтверждают желание Болотова влиться в их общество, и не только в собственных воспоминаниях.

Общению с немцами «на равных» Болотову в первую очередь помогало владение немецким языком, который он постоянно совершенствовал. В первый раз Болотов упоминает о том, что понял, «сколь он (немецкий язык — *А. В., М. М.*) нам нужен и полезен» (I, 379), описывая свое знакомство с

лифляндским дворянином, скрасившим ему досуг во время стояния на зимних квартирах и к тому же имевшего небольшую библиотеку, которой Болотов получил возможность пользоваться. Далее он не раз пишет о том, как владение языком помогало ему в общении с лавочниками, квартирными хозяевами и проч. В некоторых случаях он даже склонен лукаво преувеличивать значение немецкого языка. Так, рассказывая о благосклонности к нему очередных квартирных хозяев в Кенигсберге, он отмечает, что этим обязан был «порядочному своему поведению, а более всего знанию немецкого языка» (I, 390), хотя из приводимой им ранее беседы с хозяином очевидно следует, что прежде всего тот ценил первый аспект, т. е. порядочное поведение, что для отца пяти дочерей было гораздо важнее языка общения. Не стоит также забывать, что именно немецкий язык помог Болотову избежать продолжения службы в полевых войсках и этим резко изменил всю его дальнейшую жизнь в благоприятном для него направлении: он был принят на службу в губернаторскую канцелярию Кенигсберга, впоследствии вместе с губернатором переехал в Петербург, а там при первой же возможности удачно вышел в отставку.

Следует отметить, что Болотов использовал знание языка не только в прямых практических целях (достать сахар без очереди или хлеб без наценки, получить от хозяев бесплатный стол, наконец, выполнить неприятное поручение и с помощью соседей провести розыск некоего графа Гревена, которого ему было поручено арестовать (II, 79-80)). Отмечая, что «<...> всем немцам можно то в похвалу сказать, что они отменно благосклонны к тем, которые из иностранных умеют говорить их языком» (I, 586), Болотов пользовался этой благосклонностью шире. Он всячески стремился хотя бы отчасти влиться в немецкое общество и почувствовать себя в нем равным. Иногда такая мимикрия носила в чем-то игровой характер: Болотов получал удовольствие от того, что ему удавалось вводить немцев в заблуждение и при этом удовлетворять свое любопытство, получая сведения с прусской стороны: «Правда сперва все господа пруссаки меня, как российского

офицера, дичились и убегали, но как скоро начинал я с ними говорить ласково по-немецки, то они, почитая меня природным немцем, тотчас делались совсем иными и отменно ласковыми. Они с охотою приобщали меня к своим компаниям и нередко входили со мною в рассуждения и даже самые политические разговоры. И как я охотно давал им волю обманываться и почитать себя немцем, а иногда с умысла подлаживая им в их мнениях, тем еще больше утверждал их в сем заблуждении, то нередко случалось, что я чрез самое то узнавал от них многое такое, чего бы инако никак не можно было узнать и проведать, а особливо из относящихся до тогдашних военных происшествий. О сих были они так сведущи, что я не мог довольно надивиться; а каким образом могли они так скоро и обстоятельно узнавать все новости, то было для меня совсем уже непонятно, ибо нередко слышал я от них о иных вещах недели за две или за три до того, как писано было в газетах» (I, 861). Но кроме того в записках встречаются фрагменты, как будто отражающие подлинное стремление их автора к тому, чтобы местное население признало его своим, проигнорировав тот факт, что он — представитель оккупационной власти. Болотов, сам уже не просто не делая различия между своими и чужими, но в повседневной жизни скорее предпочитая чужих, искренне недоумевает, почему немецкие канцеляристы, с которыми он ежедневно общается на службе, никогда не приглашают его домой на чашку чая и ограничиваются вежливыми служебными контактами. При этом самое очевидное объяснение (отношение к врагу-победителю) почему-то совсем не сразу приходит ему в голову: «Все сие сначала меня крайне удивляло, и я не однажды сам в себе с досадою помышлял и говорил: “Что это за бирюки и за черти здесь сидят! Ни к кому из них нет приступу и ни от кого не добьешься никакого дружелюбия и ласки”; но после, как узнал короче весь прусский народ и кенигсбергских жителей, то престал тому дивиться и приписывал уже сие не столько их нелюдимости, сколько общему их нерасположению ко всем россиянам, к которым хотя наружно оказывали они всякое почтение, но внутренно почитали их себе неприятелями и потому

от дружелюбного и откровенного с ними обхождения удалялись <...>» (I, 698–699). Возможно, такая «наивность» связана с тем, что сам Болотов не был готов видеть в немцах врагов, никак не проявлял враждебности и, соответственно, не ожидал ее и от своих собеседников.

Тем более показательной, и, вероятно, не совсем типичной, пропущенной через призму сугубо личного опыта, является оценка Болотовым результатов Семилетней войны. Болотов делает вывод, что эта кровопролитная война не принесла России никакой другой пользы, «<...> кроме того, что войска наши и генералы научились лучше воевать, и все лучшее служившее тогда в армии российское дворянство, препроводив столько лет в землях немецких, насмотрелось всей тамошней экономии и порядкам. И получив потом, в силу благодетельного манифеста о вольности дворянства, от военной службы увольнение, в состоянии было переменить и всю свою прежнюю и весьма недостаточную деревенскую экономию; и приведя ее несравненно в лучшее состояние, чрез самое то придать и всему государству иной и пред прежним несравненно лучший вид и образ <...>» (II, 453). Здесь Болотов одновременно распространяет ту личную пользу, которую он извлек из пребывания за границей, на все общество, и исподволь подчеркивает правильность своей стратегии, т. е., по сути, подает себя как человека, сумевшего получить из в целом неблагоприятной для России ситуации максимальную выгоду. Будучи постоянным корреспондентом Вольного экономического общества и со временем обзаведясь знакомствами среди тех, кто занимался популяризацией сельскохозяйственного знания, Болотов имел некоторое представление об уровне этого знания и о том, в частности, насколько заграничные походы оказали влияние на этот уровень. Его постоянные сетования на дремучесть и непросвещенность основной массы русских помещиков могут служить косвенным свидетельством того, что упоминаемое им «лучшее служившее тогда в армии российское дворянство» было весьма и весьма немногочисленным, и европейский опыт в данной сфере оказался практически невостребованным. Собственные

сельскохозяйственные издания Болотова служили распространению такого опыта, но и их воздействие не было определяющим.

Таким образом, в соответствии с апологетической задачей мемуаров, целью которых было на примере собственной жизни оставить нравоучение для потомков, Болотов очередной раз подчеркивает, что оказался лучшим среди прочих, сумев извлечь пользу для себя, а в конечном итоге и для отечества (путем распространения полученных за границей знаний) там, где почти никто другой этого не сделал. Более того, выстроив иерархию известных ему по личному опыту народов (нехристианские народы: калмыки и евреи — католические народы: польско-литовское население — коренные прибалтийские народы лютеранского вероисповедания — немцы-лютеране) и поставив на ее вершину немецких протестантов, Болотов опять показал, что оказался равен лучшим, тем самым очередной раз исподволь подводя читателя мемуаров к мысли о собственной исключительности.

Вместе с тем, при всей кажущейся нетипичности фигуры Болотова в контексте иностранных военных походов, на основании его записок можно сделать выводы и более общего характера, касающиеся, в частности, вопросов традиции и новаций в формировании и хождении этнических стереотипов. С одной стороны, во многом Болотов весьма традиционен в своих оценках: он отталкивается в первую очередь от вероисповедания, вольно или невольно воспроизводит уже закрепившиеся к тому времени общие места, например, очевидную предубежденность в отношении к польско-литовским католикам. Эти стереотипы, вероятно, впитаны им из окружающей его среды (деревенской и военной), более широкой, чем влияние семьи, и записки Болотова — лишнее свидетельство существования таких стереотипов.

В то же время Болотов является представителем первого в России поколения дворян, чье мировоззрение складывалось, в том числе, под влиянием книг. Таким образом, на его убеждения повлияли самые разнообразные источники, не все из которых мы можем установить. Но

важны здесь даже не сами источники, а многообразие воздействий и образовавшаяся в итоге широта культурного контекста, создававшая поле для сравнения и не столько возможность выбора, сколько само ощущение такой возможности. В частности, обращает на себя внимание тот факт, что немецкая культурная доминанта первой половины XVIII в., несмотря на елизаветинскую реакцию и внешнеполитические сложности середины столетия, сформировала устойчивое представление о первосортности немецко-протестантского культурного типа, которое сохранилось и во времена Екатерины, когда Болотов приступил к созданию мемуаров. Данное представление не просто переходило от старшего поколения к младшему (например, от Болотова-отца к сыну, а затем к сыну Андрея Тимофеевича, Павлу, которого тоже с детства учили немецкому языку и воспитывали в уважении к немецкой культуре), но и подтверждалось личными наблюдениями участников военных действий на территориях, заселенных немецким протестантским населением. Такой действующий стереотип, безусловно, сыграл огромную роль в продолжающейся европеизации России и являлся важным свидетельством ее неотвратимости. В этом смысле Болотов оказывается типичен и как продукт, но еще более — как проводник процесса европеизации. В наибольшей степени это касается не столько знаний в области домашней экономики, которые сам Болотов ставил во главу угла, но, скорее, общего доверия к иностранному, свободы в обращении к нему, убежденности в том, что у Европы можно и нужно учиться, наконец, свободного владения иностранными языками и уверенности в том, что язык не является препятствием для культурного обмена, так как может быть освоен при желании и некотором усилии. Поэтому не кажется преувеличением утверждение, что истоки русского «западничества» закладываются не в образовательно-развлекательных поездках русского дворянства конца XVIII в., а в военных походах середины столетия, когда вынужденно оказавшиеся в чужих землях офицеры быстро перестали считать их чужими и не по царскому указу рядились в европейское платье, а

сознательно и добровольно стремились к мимикрии, к полноценному освоению нового пространства, в котором не только они перестали бы ощущать себя чужими, но и их уже не считали бы таковыми. Конечно, нельзя утверждать, что описываемая Болотовым линия поведения была общей для всего русского дворянства в заграничных походах — он как раз утверждает обратное. Но и Болотов, скорее всего, преувеличивает, считая себя исключением: в конце концов, свободное посещение русскими офицерами общественных балов, а также «биллиаров», питейных заведений и публичных домов — тоже своего рода свидетельство европеизации, явления, при котором важно, прежде всего, ощущение себя частью Европы.

Наконец, только на первый взгляд кажутся абсолютно неактуальными для России второй половины XVIII в. философские воззрения Болотова, почерпнутые им из современной ему немецкой философской мысли, в частности, его крузианство³⁵⁶, которое он также пытался популяризировать и пропагандировать³⁵⁷. Под влиянием высших кругов знати и самой императрицы в екатерининской России оказались модными другие направления европейской философии: сначала вольфианство, затем вольтерьянство, руссоизм и др. Но, возможно, именно существование таких провинциальных помещиков как Болотов, «нечувствительно» усвоивших протестантские мировоззрение и мораль, в том числе и в философском ключе, в большей степени, чем политика, сдерживало глубокое развитие в России не только течений французского Просвещения, но и масонства, которое, по сути, так и осталось знаковой игрой наиболее образованной части высшего сословия.

Так или иначе, именно в заграничных походах середины XVIII в. во многом формировались стереотипы, ставшие актуальными для дискуссии на тему «Россия и Европа» в начале следующего столетия: например, тезис о

³⁵⁶ Крузий (Крузиус, Crusius) Христиан Август (1715–1775) — немецкий философ и теолог, один из наиболее последовательных и влиятельных противников философии Х. Вольфа. Неизданный перевод его книги «Философские рассуждения» (Philosophische Hauptwerke), переписанный рукой Болотова, хранится в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки (Ф. 89. Ед. хр. 77).

³⁵⁷ Его книги «Детская философия» (1776) и «Путеводитель к истинному человеческому счастью» (1784) во многом являются переработкой идеи Крузия, скомпилированных с некоторыми другими источниками.

«немецкой умеренности» и порядке, которые противопоставлялись русской душевной щедрости и художественному беспорядку и др. И в этом смысле мемуары Болотова как частное свидетельство формирования и эволюции таких общих мест представляют собой важнейший источник, особенно ценный в силу того, что подобных материалов за период 1730–50-х гг. в нашем распоряжении чрезвычайно мало.

О принципе игры с читателем в повестях Н. М. Карамзина 1790-х годов

Истоки неповторимого своеобразия многомерного и многозначного, в чём-то даже противоречивого художественного мира повестей Н. М. Карамзина кроются, в первую очередь, в *повествовательной технике*, используемой в прозаических нарративных текстах писателя. Для того чтобы выявить основные особенности повествовательной манеры повестей Карамзина 1790-х годов, необходимо рассмотреть *конкретные приёмы*, посредством которых организуется повествование в данных произведениях. Наиболее показательными в этом отношении оказываются тексты повестей писателя с *недидеетическим типом повествования* (в которых не принадлежащий изображаемому миру нарратор ведёт рассказ о событиях от 3-его лица)³⁵⁸, поскольку именно в них получает максимально широкое распространение чрезвычайно важный для «построения» нарративного смысла в творчестве Карамзина *принцип игры с читателем*.

Для разностороннего изучения *основных вариантов игры с читателем*, наиболее часто встречающихся в прозе Н. М. Карамзина 1790-х годов, нам следует обратиться к повестям писателя 1792–1794 годов с недидеетическим типом повествования. Особенно нас будут интересовать тексты повестей **«Наталья, боярская дочь» (1792)** и **«Прекрасная Царевна и счастливый карла» (1792)**, текст носящей подзаголовок «Сказка для детей» повести **«Дремучий лес» (1794)**, а также текст светской повести **«Юлия» (1794)**.

³⁵⁸ О термине «недидеетический нарратор» и недидеетическом повествовании см.: Шмид В. Нарратология. М., 2003. С. 80–88.

I.

В первую очередь, необходимо отметить, что все избранные нами для анализа повести Карамзина с недиегетической формой повествования характеризуются *эксплицированной ориентацией на фиктивного читателя*³⁵⁹, на его восприятие того или иного поворота сюжета, на его оценку правдивости изображаемого и мнение о героях. Ранее на имплицитное и эксплицитное присутствие читателя уже в «Бедной Лизе» справедливо обратил внимание В. Н. Топоров, он же подчеркнул, что «собственно, с Карамзина, всегда учитывающего интересы читателя, адресующегося к нему и подчёркивающего конкретность и актуальность этой связи, и начинается ставшее позже традиционным приёмом обращение к читателю: *Любезный читатель!...*»³⁶⁰.

Впрочем, следует сразу оговориться, что отступления и эксплицитно ориентированные на читателя фрагменты повестей не вполне однородны по своим функциям. Так, например, текст «Натальи, боярской дочери» изобилует фразами, в которых эксплицированная ориентация на реципиента может быть названа *формальной*: в этих случаях упоминания о читателе или ссылки на него, взятые отдельно, скорее всего, не несут какого-либо дополнительного смысла, актуального для особенностей карамзинского повествования³⁶¹. Вот несколько наиболее характерных отрывков:

«Я боюсь продолжать сравнение, чтобы не наскучить читателю повторением известного <...>»³⁶²;

«По крайней мере я так думаю и с дозволения моих читателей опишу, как Наталья, боярская дочь проводила время своё <...>» (59);

«Читатель должен знать, что мысли красных девушек бывают очень быстры <...>» (65).

³⁵⁹ О данном термине см.: Шмид В. Нарратология. С. 96–102.

³⁶⁰ Топоров В. Н. «Бедная Лиза» Карамзина: Опыт прочтения. М., 1995. С. 88.

³⁶¹ Вместе с тем, в контексте произведений, в целом характеризующихся *диалогической направленностью* на читателя, данные фразы могут в известной степени приобретать также и диалогические функции.

³⁶² Карамзин Н. М. Записки старого московского жителя: Избранная проза. М., 1986. С. 58. Далее при цитировании текста по данному изданию номер страницы будет указываться в основном тексте в скобках.

Почти то же самое находим и в *авторском подстрочном примечании* к повести, язык и манера которого, кстати, *идентичны* тексту самого произведения³⁶³: «Читатель догадается, что старинные любовники говорили не совсем так, как здесь говорят они; но тогдашнего языка мы не могли бы теперь и понимать. Надлежало только *некоторым образом* подделаться под древний *колорит*» (70). Аналогичную фразу встречаем и в «Юлии»: «Чтобы живее представить себе картину, читатель вообразит ещё маленького Эраста, которого Юлия взяла на руки и подала Арису» (124). К ней тесно примыкает высказывание повествователя «Дремучего леса», обращённое на слушателей сказки — «любезных малюток», правда, экспликация ориентации на реципиента достигается за счёт использования местоимения «вы», глагола в форме 2 лица множественного числа, а также повелительного наклонения глагола данной формы: «*Вы* легко *можете* представить себе их удивление, их радость. <...> Но — *подивитесь* странной привязанности людей к наследственному крову (курсив везде мой. — А. Т.) <...>»³⁶⁴.

В отличие от вышеприведённых фраз, имеющих формальную ориентацию на читателя, другие фрагменты данных произведений демонстрируют *ярко выраженную диалогичность*: в них повествователь открыто вступает в диалог с читателем, часто предвосхищая возможные вопросы или предположения последнего. При этом следует особо отметить, что:

1) спор/диалог с читателем преподносится повествователем как реальный или потенциально возможный;

³⁶³ По логике вещей (хотя данный вопрос в монографии В. Шмида о нарратологии не освещается), область подстрочных примечаний должна принадлежать сфере *абстрактного автора*, олицетворяющего конструктивный принцип произведения (см.: Шмид. В. Нарратология. С. 41–57), а не *повествователю* (чьей областью действия является основной текст произведения). Однако, учитывая то, что примечания и основной текст повестей Карамзина почти всегда абсолютно неразличимы по стилю, в них с одинаковым успехом используются сходные повествовательные приёмы и равным образом эксплицируются одни и те же творческие намерения, в рамках нашей работы предлагается условно обозначить присутствующую в подстрочных примечаниях инстанцию как «*автор-повествователь*», что будет в данном случае указывать на относительное слияние этих двух категорий по ряду описанных выше функций.

³⁶⁴ Карамзин Н. М. Сочинения: В 9 т. Т. VI. М., 1820. С. 98. Здесь и далее текст данного издания цитируется в современной орфографии.

2) подобные реальные и вероятные диспуты описываются как в основном тексте повести, так и в подстрочных примечаниях абсолютно одинаковым образом (в примечаниях обозначение «читатель» варьируется с «критиком»).

Как правило, Карамзин для создания диалогичности использует прямую речь предполагаемого читателя, реже — косвенную:

«<...> для чего не сказать нам <...>, что Наталья влюбилась в незнакомца? “В одну минуту? — скажет читатель. — Увидев в первый раз и не слыхав от него ни слова?” Милостивые государи! Я рассказываю, как происходило самоё дело, не сомневайтесь в истине <...>» («Наталья», 65–66);

«“Как, как могла *прекрасная Царевна* полюбить горбатого карлу?” — спросит, или не спросит, читатель. Великий Шекспир говорит, что причина любви бывает без причины <...>» («Прекрасная царевна», 95);

«Такая любовь не шутка. Вы скажете, что в рыцарские времена любили иначе; государи мои! всякий век имеет свои обычаи <...>» («Юлия», 113);

«“У места ли такая выходка? — скажет критик, — может ли женщина в *таком* случае проповедовать добродетель?” *Может*, — отвечаю ему, — может, может! А доказательство... объявлю после» («Юлия». Примечание автора, 120).

Кроме подобных моментов с *эксплицированной диалогичностью* в произведениях присутствует также и *имплицитная диалогичность*, когда повествователь в своих отступлениях поясняет ситуацию или пытается мотивировать поступки героев, опять же исходя из возможного непонимания или несогласия реципиента:

«влетела в Натальино <...> сердце — *потребность любить, любить, любить!!!* Вот вся загадка; вот причина красавицыной грусти — и если она покажется кому-нибудь из читателей не совсем понятною, то пусть требует он подробнейшего изъяснения от любезнейшей ему осьминадцатилетней девушки» («Наталья», 62–63).

«Великий Шекспир говорит, что причина любви бывает без причины: хорошо сказано для поэта! но психолог тем не удовольствуется и захочет, чтобы мы показали ему,

каким образом родилась сия склонность, по-видимому невероятная. Древние летописи, в изъяснение такого нравственного феномена, говорят следующее <...>» («Прекрасная царевна», 95).

II.

Роль карамзинского нарратора в повествовании не исчерпывается вступлением в диалогические отношения с читателем. Часто в речи повествователя *эксплицируется демиургическая роль последнего в создании произведения*. Так, в одной из наиболее напряжённых, поворотных в развитии действия «Натальи, боярской дочери» точек нарратор прямо заявляет не только о своей способности правдиво изобразить иной поворот сюжета, но и о силе власти «пера своего» над сознанием реципиента. Обращение к читателю в данном фрагменте демонстрирует *демиургическую волю* повествователя:

«Теперь мог бы я представить страшную картину глазам читателей — прельщённую невинность, обманутую любовь, несчастную красавицу во власти варваров, убийц, женою атамана разбойников, свидетельницею ужасных злодейств и, наконец, после мучительной жизни, издыхающую на эшафоте под секирою правосудия, в глазах несчастного родителя; мог бы представить всё сие вероятным, естественным, и чувствительный человек пролил бы слёзы горести и скорби — *но в таком случае я удалился бы от исторической истины, на которой основано моё повествование* (курсив мой. — А. Т.). Нет, любезный читатель, нет! На сей раз побереги слёзы свои — успокойся — старушка няня ошиблась — Наталья не у разбойников!» (74–75).

Конспективно излагая нам возможный «ужасный» поворот сюжетного действия, повествователь, ведя игру с читателем, в следующий момент отвергает плод своего воображения. Эта игра осуществляется за счёт разуверения читателя и (в большей степени) благодаря упоминанию о некоей «исторической истине», якобы детерминирующей дальнейшее содержание акта повествования. Однако следование исторической истине здесь абсолютно иллюзорно, поскольку сам же нарратор в предисловии признаётся, что слышал историю Натальи «в области теней, в царстве

воображения» (56), беседуя со своей давно умершей прапрабабушкой. Таким образом, используя «историческую истину» в качестве лжемотивировки, повествователь играет с читателем, заставляя последнего поверить в детерминированность своего творчества. На самом деле ссылка на «истину» — лишь прикрытие, *маскировка демиургической воли нарратора* (так как с точки зрения «царства воображения» или художественного вымысла обе сюжетные версии равновозможны и равноправны).

Повествователь «Натальи, боярской дочери» ведёт игру с читателем, говоря об «исторической истине» как о категории, детерминирующей его рассказ. Однако игра этим не ограничивается. Необходимо проанализировать два других фрагмента, имеющих отношение к «истинности» повествуемого.

В первую очередь обращает на себя внимание пространное вступление, содержащее самые разнообразные приёмы, к некоторым из которых предполагается вернуться в другом месте. На данном этапе нас будет интересовать доскональный анализ лишь тех эпизодов предисловия, в которых сообщается об источнике истории.

В первых же строках повествователь признаётся, что любит «перемещаться» в древние времена «на быстрых крыльях воображения» (55) и беседовать там со своими «брататыми» предками. Об источнике «Натальи», как, впрочем, и всех остальных своих историй, он говорит следующее:

«<...> если <...> Парка <...> не перережет жизненной моей нити, то наконец не найду я и места в голове своей для всех анекдотов и повестей, рассказываемых мне жителями прошедших столетий. Чтобы облегчить <...> груз моей памяти, намерен я сообщить любезным читателям одну быль или историю, слышанную мною в области теней, в царстве воображения, от бабушки моего дедушки <...>» (55–56).

Таким образом, на суд читателя предлагается то ли «быль», то ли вымышленная «история» (поскольку повествователь предварительно представляет два варианта истолкования своего рассказа), добытая в «царстве воображения». Уже на начальном этапе читатель сам волен решать,

воспринимать ли ему повествование как правдивое или вымышленное и, в конце концов, теряться в догадках. Далее нарратор, обращаясь к тени прапрабабушки, приоткрывает в шутливой форме якобы изнанку своего творчества: «<...> возможно ли, чтобы рука твоя поднялась на твоего покорного праправнука? Нет! Ты позволишь ему беспрепятственно упражняться в похвальном ремесле мараить бумагу, взводить небылицы на живых и мёртвых, испытывать терпение своих читателей <...>» (56). Итак, дилемма «быль» или «история» (к тому же из царства воображения!) пополняется следующим компонентом — вопросом о возможных «небылицах» со стороны повествователя в данном пересказе пусть даже изначально правдивой истории прапрабабушки. Теперь, когда понятия «реального» и «воображаемого», «правды» и «небылицы» окончательно спутаны, нарратор приступает к самой повести, и сюжетное движение действия надолго отвлекает читателя от проблем реального и вымышленного.

Вероятность сомнения возникает снова только в середине повести, когда повествователь, едва указав на возможный «страшный» вариант развития событий, моментально отвергает его как несоответствующий «исторической истине», на которой, как теперь выясняется, основано его повествование. Таким образом, между предисловием и данным отступлением возникает колоссальное несовпадение, когда «царство воображения», детерминирующее повествование вначале, вдруг, безо всякой аргументации, трансформируется в серьёзное историческое свидетельство, игнорировать которое просто невозможно. Но и это ещё не всё. В заключении повествования намёк на «историческую истину» как будто бы снова мотивируется. Для подтверждения правдивости рассказанного нарратор предоставляет два свидетельства — собственное и сведения «старых людей»:

«Больше я ничего не слыхал от бабушки моего дедушки, но за несколько лет перед сим, прогуливаясь осенью по берегу Москвы-реки, <...> нашёл надгробный камень, <...> разломанный рукою времени, — с великим трудом мог я прочесть на нём следующую

надпись: “Здесь погребён Алексей Любославский с своею супругою”. Старые люди сказывали мне, что на сём месте была некогда церковь — вероятно, самая та, где венчались наши любовники и где они захотели лежать и по смерти своей» (88–89).

На первый взгляд, мотивировка правдивости представлена повествователем по всем правилам: дано его личное свидетельство о существовании могилы Любославских, а также сообщён слышанный лично им рассказ «старых людей» о церкви. Однако такая аргументация при внимательном рассмотрении снова оказывается весьма сомнительной. Ведь, в конечном счёте, наличие надписи на камне свидетельствует лишь о существовании некоего Алексея Любославского и его супруги и более ни о чём, так же как сообщение «старых людей» указывает только на бытие некогда в этом месте церкви. Заключённая в данных свидетельствах реальная информация, следовательно, не может служить доказательством правдивости предложенной истории. Вся мотивировка истинности изображённого в таком случае сводится к одному слову «вероятно». Повествователь снова говорит о вероятности того, что описанные им события имели место в действительности, что не мешает ему, однако, тут же выдвинуть новую гипотезу о том, что Любославские пожелали быть похороненными на месте их венчания. Таков ещё один образец игры повествователя с читателем: он буквально на глазах у последнего создаёт художественный вымысел и ловко маскирует его под реальность не только с помощью описанных выше квазиаргументаций, но и путём построения целых *гипотетических «пирамид»*, когда одно «вероятное» моментально становится основанием для следующего «предполагаемого». Другими словами, повествователь при создании акта повествования осуществляет демиургический произвол не только по отношению к творимому им тексту, но и к сознанию реципиента, которого он заставляет поверить в правдивость излагаемого при помощи игры — смешения вымышленного и правдивого, доказанного и предполагаемого.

III.

Не менее важным представляется в этой связи изучение вопроса о ссылках на источники информации, свидетелей и очевидцев в различных произведениях, характеризующихся недиегетическим типом повествования, тем более что данный вопрос тесно связан с проблемой «незнания» карамзинского нарратора.

В «Наталье, боярской дочери» мы уже обнаружили указания на прапрабабушку рассказчика и старожилов в качестве источников сведений. Теперь постараемся ответить на вопрос, по какой причине конец жизни супругов Любославских дан повествователем в виде гипотетического. Такой финал представляется вполне оправданным, если принять во внимание «незнание» конца истории самим нарратором: «Больше я ничего не слышал от бабушки моего дедушки <...>» (88). Поскольку источник из «царства воображения» иссяк, повествователь для окончания своей истории вынужден (желая создать иллюзию правдивости) предъявить читателю другие свидетельства, которые хотя бы косвенно подтверждали истинность изображённого.

Стремление обнаружить своё «незнание» имеет у карамзинского повествователя определённую цель: «незнание» преподносится им как результат неукоснительного следования источникам информации, а следовательно — как доказательство правдивости и детерминированности авторского творчества объективными, не от него зависящими законами действительности.

Принципы «умолчания» и «незнания» как беспроигрышная стратегия игры с читателем весьма чётко прослеживаются в «Прекрасной Царевне и счастливом карле». Хотя подзаголовок повести — «Старинная сказка, или Новая карикатура» — как будто не требует от автора ссылок на источники и не обязывает его убеждать реципиентов в правдоподобии тех или иных событий, игра с читателем ведётся весьма последовательно. Буквально с первых строк повествователь даёт понять, что в своём рассказе опирается на

древние летописи, хроники и другие авторитетные тексты тех времён. Так, например, говорит он о красоте Царевны: «Телесную красоту её описывали все стихотворцы тогдашних времён, <...> а стихотворцы были тогда не такие льстецы, как ныне <...> В древнем книгохранилище удалось мне найти одно из сих описаний; вот верный перевод его: <...>» (90). Повествователь настолько последователен в своей ориентации на определённые древние источники, что, отвечая на предполагаемый вопрос читателя, даже психологическую мотивировку любви Царевны к безобразному карле берёт не из Шекспира, а из тех же летописей: «Великий Шекспир говорит, что причина любви бывает без причины: хорошо сказано для поэта! но психолог тем не удовольствуется и захочет, чтобы мы показали ему, каким образом родилась сия склонность, по-видимому невероятная. Древние летописи, в изъяснение такого нравственного феномена, говорят следующее <...>» (95).

Именно ориентацией на «летописи» («историю») постоянно объясняются и «пробелы» в знаниях повествующего. Часто пробелы «дразнят» читателя, заставляя его строить самые разные предположения. Такой интерес представляет незнание повествователя о содержании решающей беседы Царя доброго человека с влюблёнными: «<...> *Царь добрый человек* хлопнул дверью и <...> ушёл в свою горницу, заперся там <...> думал, думал и наконец призвал к себе карлу, потом *прекрасную Царевну*, говорил с ними долго и с жаром, но как и что, о том молчит история» (96–97).

Принципы «умолчания» и «незнания» позволяют нарратору создавать иллюзию абсолютной реальности повествуемых событий и, что не менее важно, видимость детерминированности акта повествования историческими источниками. Именно поэтому нас не удивляет тот факт, что, не зная ничего о ключевом разговоре героев, нарратор в то же самое время вставляет в произведение абсолютно не нужный для развития сюжета забавный анекдот некоего древнего балагура о лягушечьих глазах: («Сия любовь *прекрасной Царевны* хотя и к умному, но безобразному карле, — говорит один из

насмешников тогдашнего времени, — приводит на мысль того царя древности, который смертельно влюбился в лягушечьи глаза <...>» (96)).

IV.

Игра карамзинского повествователя с читателем приобретает самые неожиданные и разнообразные формы. Помимо проблемы «незнания» не менее интересным представляется также вопрос о *мнимом «неумении»* нарратора в определённых ситуациях талантливо, или, по крайней мере, просто адекватно описать то или иное событие.

На этот раз, вступая в игру и обнаруживая сперва свою творческую квазинерадивость, повествователь, едва успев заявить о своём неумении (невозможности, или же просто нежелании!) изобразить ту или иную ситуацию, вслед за этим тут же «пробалтывается» читателю и даёт ему исчерпывающее художественное описание. Такой момент обнаруживаем в том месте «Натальи, боярской дочери», где перед нарратором стоит задача повествования о счастливой жизни влюблённых: «Теперь надлежало бы мне описывать счастье юных супругов и любовников <...> но вы, которые наслаждаетесь подобным счастьем, скажите, можно ли описать его? Наталья и Алексей, живучи в своём уединении, не видали, как текло или летело время. Часы и минуты <...> недели и месяцы сливались в пустыне их, как струи речные <...> Наталья просыпалась и — любила; вставала с постели и — любила; молилась и — любила <...>» (82–83).

Мнимый отказ от описания скорби героев после смерти старца ярко эксплицирован повествователем в сказке «Дремучий лес»: «*Не буду говорить вам* (курсив мой. — А. Т.) о слезах нежной дочери, которые вместе со слезами доброго юноши лились на хладное тело старца <...>»³⁶⁵. Представляется неслучайным, что в этой фразе, так же как и в «Наталье», *демонстрируется обращённость высказывания на реципиента*: указывается объект, на который ориентировано в данном случае «не-повествование», и этот объект — «**ВЫ**»,

³⁶⁵ Карамзин Н. М. Сочинения: В 9 т. Т. VI. С. 96.

т. е. слушатели истории (ср.: «Не буду говорить вам» и «но вы <...> скажите»).

Наиболее последовательно подобная игра проводится повествователем в «Юлии», в сцене возвращения Ариса к исправившейся жене. Если в «Наталье» вопрос: «можно ли описать?» — ещё в известной степени имеет формальное значение, то в первой «светской» повести Карамзина нарратор уже в эксплицитной форме признаётся в своей мнимой творческой слабости и по причине этой же слабости недвусмысленно даёт своеобразный авторский «обет молчания», впрочем, опять нарушая его: «Я знаю слабость пера своего, и для того не скажу более ни слова о сём редком явлении; ни слова о первых восклицаниях, непосредственно вылетевших из глубины сердца; ни слова о красноречивом безмолвии первых минут; ни слова о слезах радости и блаженства!.. Чтобы живее представить себе картину, читатель вообразит ещё маленького Эраста, которого Юлия взяла на руки и подала Арису. Младенец, наученный природою, ласкал отца своего и смотрел с улыбкою на Юлию» (123–124).

Особого внимания заслуживает и тот факт, что, играя с читателем в «обет молчания», повествователь «Юлии» нарушает его не абсолютно прямолинейно, а как бы слегка маскируя своё «преступление» многочисленными отрицаниями: «ни слова» о безмолвии, «ни слова» о слезах радости и т. д. Таким образом, довольно ярко эксплицированная игра заключается в том, что нарратор, формально отказываясь от акта повествования, всё-таки его косвенным образом совершает, перечисляя и описывая те чувства и поступки героев, о которых он якобы не собирается говорить. Однако после целого ряда обозначенных выше мнимых «отказов» от повествования, нарратор наконец-то полностью обнажает игру в «молчание» фразой «*Чтобы живее представить себе картину* (курсив мой. — А. Т.), читатель вообразит ещё маленького Эраста <...>» и т. д. Очевидно, что эти слова окончательно разоблачают игру, поскольку из них следует, что читатель, благодаря специфическому «молчанию»

повествователя, уже сам составил в своём воображении картину трогательной сцены, и теперь ему предлагаются лишь некоторые конкретные детали для дополнения этой картины.

Итак, квазиотказ от акта повествования позволяет нарратору «Юлии» предоставить *относительную творческую свободу* своему читателю. Эта свобода читательской фантазии с одной стороны — *реальная*, с другой — *мнимая*. *Реальность* её заключается в том, что, как уже говорилось ранее, при таком «отрицательном» повествовании активизируется собственное воображение реципиента. Ведь, в конце концов, и «первые восклицания», и «красноречивое безмолвие», и «слёзы радости и блаженства», данные повествователем, — всего лишь отвлечённые, общие слова на тему «сего редкого явления», а потому «перевод» этих слов в конкретные зрительные образы — индивидуальная задача каждого отдельного читателя. С другой стороны, *призрачность* такой свободы состоит в том, что этими общими фразами в тексте уже *изначально детерминирована область возможных читательских представлений* о встрече героев. Любое индивидуальное представление реципиента, таким образом, направляется при помощи общих слов повествователя в определённое заданное русло, а детально обозначенный и уточнённый финал данной сцены ещё больше *усиливает демиургические тенденции повествователя*.

V.

Если до сих пор нас интересовала в основном проблема сокрытия повествователем литературных приёмов, то теперь настала очередь вопроса о *сознательной экспликации некоторых приёмов* в повестях Карамзина. В самом деле, неискушённый читатель вполне может поверить в то, что карамзинский нарратор иногда просто забывает о том, что продуцирует художественный вымысел — так часто он *откровенно обнаруживает художественные приёмы, буквально «выпячивая» свои повествовательные функции*.

Можно сказать, что в рассматриваемых произведениях Карамзина повествователь как бы время от времени ставит читателя на место, т. е. постоянно напоминает последнему, что он — реципиент, читающий/слушающий текст повествователя. Можно также добавить, что нарратор никогда не оставляет надолго читателя наедине с сюжетом и его героями. Постоянно вмешиваясь в сюжетное повествование, нарратор, с одной стороны, не даёт реципиенту полностью погрузиться в сюжетный текст и, с другой стороны, постоянно погружает его в *«метатекст»* или *«текст в тексте»* — во взаимоотношения между *читателем, текстом сюжетным и текстом «лирическим»*³⁶⁶.

Читатель погружается повествователем в такой «метатекст»-отношение, благодаря «разломам» этого целого. В повестях Карамзина, характеризующихся недиегетическим типом повествования, такие «разломы» (или «стыки»?) сюжетного и несюжетного обнаруживаются как раз посредством обнажения такого приёма, которым нарратор эксплицирует *соединительные, переходные моменты от «лирики» к сюжету* (и, кажется, никогда не эксплицирует обратные переходы!). Выявление этих «швов» производится с помощью фраз, прямо указывающих на *творимость и конструируемость текста повести буквально на глазах у читателя*.

Ярчайшим доказательством подобных переходов от лирических отступлений к сюжетному повествованию могут послужить вступления карамзинских повестей недиегетической повествовательной манеры. При внешнем разнообразии, все предисловия завершаются одной или несколькими фразами, с одной стороны, *маркирующими переход от субъективно-лирического вступления нарратора к сюжетному повествованию (которое обычно преподносится нарратором как намного более объективное и беспристрастное)*, и, с другой стороны, *обнажающими творческие функции нарратора*.

³⁶⁶ Под «лирическим» текстом здесь и далее понимается любой фрагмент произведения, в котором повествователь говорит от первого лица о себе или, обращаясь к героям, размышляет, или просто делает лирико-философские обобщения, уклоняясь от сюжетного хода повествования.

Так, в «Наталье, боярской дочери», после вдохновенной фантазии о покойной прапрабабушке, явившейся ободрить своего праправнука-сочинителя, повествователь говорит: «Так, я буду продолжать, буду; и, вооружась пером, мужественно начертаю историю *Натальи, боярской дочери*. Но прежде должно мне отдохнуть; восторг, в который привело меня явление прапрабабушки, утомил душевные силы мои. На несколько минут кладу перо — и сии написанные строки да будут вступлением, или предисловием. В <...> Москве белокаменной, жил боярин Матвей Андреев <...>» (56).

Аналогичным образом осуществляется переход и в «Прекрасной Царевне и счастливом карле»: «О вы, некрасивые сыны человечества, безобразные творения шутливой природы! <...> не отчаивайтесь, друзья мои, и верьте, что вы ещё можете быть любезными и любимыми <...> Выслушайте следующую повесть. В некотором царстве <...> жил-был *Царь добрый человек* <...>» (89).

Оба указанных примера позволяют заключить, что в данном случае фразы, эксплицирующие переход от субъективно-лирического монолога повествователя (который характеризуется обращённостью на собственное «я» и ориентацией на диалог с читателем) к «объективному» недиегетическому повествованию, имеют, во-первых, *функцию переключения* по отношению к взаимосвязи двух типов повествования и, во-вторых, *функцию зачина* (или «*предзачина*»?) по отношению к сюжетному целому произведения. Однако, помимо интегрирующей, такие фразы должны иметь и *дифференцирующие функции*, поскольку они разводят формы повествования, возникая на их стыке. В первом примере дифференциация усиливается благодаря тому, что начальный отрывок эксплицитно определяется в повести как «вступление или предисловие», т. е. часть, не принадлежащая основному корпусу текста.

Несколько иная ситуация возникает в тех случаях, когда *граница переключения* с субъективно-лирического на сюжетное недиегетическое

повествование проходит не между вступлением и основным текстом, а *в пределах самого сюжетного повествования*. Повести Карамзина обнаруживают самые разнообразные по форме и содержанию варианты таких переходов.

Так, например, в «Наталье, боярской дочери» повествователь приносит свои извинения читателю за то, что позволил слишком далеко увлечь себя собственному «лирическому потоку». Обратим внимание на *принципиальную немаркированность начального перехода* от недиегетического сюжетного повествования к субъективно-лирическому и, как противоположность, — *маркированность конечного возвращения от «лирики» к сюжету*.

«Наталья <...> не понимала сердечных своих движений <...>, но живо чувствовала какой-то недостаток в душе своей и томилась. Так, красавицы! ваша жизнь с некоторых лет не может быть счастлива <...> Сердце ваше желает чего-то другого <...> в тени <...> беседки, где сидит <...> в тоске милый юноша <...> и <...> жалуется на вашу <...> жестокость. Любезный читатель! Прости мне сие отступление! Не один Стерн был рабом пера своего. Обратимся снова к нашей повести. Боярин Матвей скоро приметил <...>» (63–64).

Далее в тексте произведения вновь обнаруживается весьма характерный для Карамзина переход от субъективно-лирической демонстрации творческих возможностей нарратора к объективному (во всяком случае — по утверждению последнего) признанию «исторической истины» и через это признание — к сюжетному повествованию.

«Теперь мог бы я представить страшную картину глазам читателей <...> но в таком случае я удалился бы от исторической истины <...>. Нет, любезный читатель, нет! На сей раз побереги слёзы свои <...> — Наталья не у разбойников!

Наталья не у разбойников!.. Но кто же сей таинственный молодой человек <...>? Прошу читать далее. Наталья потревожилась восклицанием няни <...>» (74–75).

Аналогичным образом обстоит дело с отступлениями «Юлии». Описывая свидание князя N* и главной героини, повествователь уходит в собственные переживания и затем быстро перебивает самого себя и возвращается к рассказу. Необходимо ещё раз заострить внимание на немаркированном начале отступления и маркированном его конце:

«... два жаркие сердца бились так сильно, так близко друг ко другу... Но скромность есть нужная добродетель и для самого сказочника. К тому же <...> сердце моё бьётся так сильно, когда я воображаю себе подобные случаи... Может быть, какие-нибудь тёмные воспоминания... Оставим... Оставим все подробности и скажем просто, что бывали минуты, в которые одна богиня невинности могла спасти Юлиину невинность» (114).

Таким образом, перед нами выстраивается ряд фрагментов, демонстрирующих открытое подавление «субъективных» тенденций самим повествователем. Все вышеуказанные примеры обнаруживают более или менее удачные *сознательные попытки* последнего если не устранить совсем, то хотя бы сократить собственные лирические отступления. Необходимо отметить, что *немаркировка начала* и *маркировка конца* таких отступлений находятся в полном соответствии с эксплицированной в тексте природной склонностью нарратора по любому поводу погружаться в «лирику» и с направленной против этой склонности задачей сделать повествование более «объективным». Так, «не удержавшись» от пространныго отступления в «Наталье, боярской дочери», повествователь пытается реабилитировать себя в глазах читателей, оправдать своё «лирическое рабство» ссылкой на манеру такого авторитетного писателя, как Стерн. Как в данном, так и в остальных указанных случаях, перед нами снова *игра*, в которой повествователь на сей раз призван убедить реципиента в собственном «старании» избавиться от излишнего лиризма, так же, как в других случаях он заставляет читателя поверить в детерминированность своего рассказа «исторической истиной», достоверными источниками и т. п.

VI.

Говоря об особенностях недиегетического повествования в повестях Н. М. Карамзина, нельзя обойти вниманием ещё несколько моментов.

Первое, о чём хотелось бы упомянуть — *долженствование* в речи повествователя. Показательно, что долженствование напрямую связано с проблемой экспликации повествовательных приёмов и функций нарратора. Необходимо привести два фрагмента из «Натальи, боярской дочери», в которых прямо говорится об очередных задачах нарратора: место повести, где повествование переносится из лесного приюта героев в Москву — «А мы оставим на несколько времени супругов наших <...> Возвратимся в Москву — там началась наша история, там *должно* ей и кончиться (курсив мой. — А. Т.)» (85), и уже рассмотренный прежде отрывок — «Теперь *надлежало бы мне* описывать счастье юных супругов (курсив мой. — А. Т.) <...>» (82). Последняя фраза перекликается с одним из подстрочных примечаний этой же повести относительно «искусственности», сделанности языка героев: «Надлежало только *некоторым образом* подделаться под древний *колорит*» (70). Как уже отмечалось ранее, характер данного примечания абсолютно *идентичен* манере и языку текста самого произведения, что вообще часто встречается у Карамзина. Очевидно также и то, что, декларируя перед читателем свои «творческие обязанности», повествователь одновременно решает две задачи. *Во-первых*, используя слова «*надлежало*» и «*должно*», он лишний раз намекает на *детерминированность* своего повествования объективными законами и литературными правилами и, следовательно, отводит от себя всякие подозрения в демиургическом произволе. *Во-вторых*, прямо говоря о необходимости использования тех или иных литературных стандартов, повествователь значительно *расширяет границы текста художественного произведения*, втягивая в этот текст некие знаки и области значений, принадлежащие уже *реальному миру конкретных читателей*, во всяком случае — миру современников Карамзина. Отметим особо, что усиливает этот эффект *слияние текста художественного и*

примечания — компонента, наиболее прочно и последовательно связующего *фикциональный текст* (а следовательно, и *абстрактного автора*), *конкретного автора* и *конкретных читателей*, выходящего за рамки вымысла и апеллирующего к реальной действительности. Отсутствие строгой дифференциации между художественным текстом и примечанием приводит, в свою очередь, к тому, что в сознании конкретных реципиентов произведения, как правило, *значительно истончается граница* между *образом нарратора* (область проявления — художественный текст (изображаемый мир)) и *антропоморфной ипостасью абстрактного автора*³⁶⁷ (область «чистого» проявления — примечание).

Расширение художественного текста и выход его за собственные рамки в область мира реального осуществляется не только благодаря слиянию с текстом примечаний и экспликации задач повествователя как *творца текста*, но также благодаря *включению в текст особого образа читателя*. При каждом удобном случае нарратор не забывает подчеркнуть *активное участие читателя в создании произведения* («со-творение» текста совместно с повествователем путём прямого или потенциального вступления в диалог и выражения мнения, часто отличного от воззрений повествователя). Однако в «Наталье, боярской дочери» мы сталкиваемся с другим не менее значимым фактом — с фактом *признания нарратором собственной сопричастности миру читателей* при моральной оценке поступков героини: «*Вместе с читателем мы* (курсив мой. — А. Т.) искренне виним Наталью, искренне порицаем её за то, что она, видев только раза три молодого человека <...> вдруг решила бежать с ним из родительского дому <...>» (71). Повествователь, помещая себя также и в разряд реципиентов, демонстрирует равенство с читателями как *в пределах текста* (он лишь «делегат» от реципиентов, излагающих одну идеологическую точку зрения), так и *за его пределами* (как все внешние по отношению к художественному миру повести

³⁶⁷ Ср.: «Абстрактный автор является только антропоморфной ипостасью всех творческих актов, олицетворением интенциональности произведения» (Шмид. В. Нарратология. С. 53).

наблюдатели он может только оценивать персонажей, но не может **сделать** их другими или **изменить** ход сюжета) и, следовательно, снова маскирует собственный демиургический произвол под описание объективных законов человеческой природы («Но такова ужасная любовь! Она может сделать преступником самого добродетельнейшего человека!» (71)).

Проблема скрытой диалогичности и потенциальных споров нарратора с читателем была рассмотрена ранее. Теперь необходимо отметить, что *образ фиктивного читателя* возникает в тексте «Натальи, боярской дочери» не только в формах литературных клише (т. е., например, формального традиционного обращения к читателю); он в определённом отношении *выводится за пределы художественного текста в контекст реальной действительности*: «Но, может быть, и читатели (если до сей минуты они всё ещё держат в руках книгу и не засыпают) <...>» (62).

Указание на возможные «реальные» (т. е. псевдореальные) условия чтения данного текста «конкретным» (т. е. псевдоконкретным) читателем имеет ту же природу, что и экспликация нарратором собственных творческих возможностей, законов и задач своего повествования. С его помощью в текст произведения вводится пласт отношений между **1) повествователем и читателем; 2) текстом и повествователем;** а также **3) текстом и читателем,** — принадлежащий уже не только художественной системе произведения, но, в каком-то смысле, и *самой объективной реальности* (например, сфере литературной деятельности писателя, области литературной критики, читательского восприятия и интересов и т. д.). В связи с проблемой взаимопроникновения вымышленного и «реального» в рамках карамзинского текста следует выделить отступление нарратора «Натальи, боярской дочери», эксплицирующее в данном случае тему творческих мук писателя: «Я боюсь продолжать сравнение, чтобы не наскучить читателю повторением известного, ибо в наше роскошное время весьма истощился магазин пиитических уподоблений красоты и *не один*

писатель с досады кусает перо своё, ища и не находя новых (курсив мой. — А. Т.)» (58).

Обобщённое изображение черт реального творческого процесса, *типичного* для любого современного Карамзину сочинителя, позволяет на сей раз ввести в текст повести пласт бытующих в действительности отношений между конкретным автором и творимым им текстом. Таким образом, художественный текст как будто бы размыкается в реальный мир, получает его атрибуты и потому приобретает в сознании реципиента *статус реальности*, «образ подлинной жизни», который воспринимается как «более сильный, острый и убедительный, чем сама жизнь»³⁶⁸.

³⁶⁸ Топоров В. Н. «Бедная Лиза» Карамзина: Опыт прочтения. С. 83.

Особенности поэтики повести Н. М. Карамзина «Марфа-посадница, или Покорение Новгорода»

Повесть «Марфа-посадница, или Покорение Новгорода» (1802, опубл. 1803) относится к позднему творчеству Н. М. Карамзина. Интерес литературоведов к этой повести главным образом связан с проблемой формирования историзма в творчестве Карамзина и русской литературе в целом. Что касается особенностей языка «Марфы-посадницы», то особого интереса он не привлекал. Отчасти это объясняется сложившейся еще в XIX веке негативной оценкой языка поздних произведений Карамзина. По словам В. И. Федорова, в повести были утрачены завоевания карамзинского «нового слога»³⁶⁹. Подобной точки зрения придерживался еще Я. К. Грот. В статье Л. Л. Кутиной, посвященной стилистике «Марфы-посадницы», снимается ряд упреков относительно чрезмерной архаизации языка этой повести³⁷⁰. С одной стороны, по сравнению с ранним творчеством Карамзина, в язык повести вводится действительно достаточно большое число славянизмов, однако, с другой стороны, вводимые славянизмы относятся к числу широко распространенных (особенно в поэзии) слов³⁷¹. По верному замечанию автора статьи, роль славянизмов в повести очень напоминает их роль в поэзии того времени: они вносят в нее «поэтический заряд», причем часто их использование обусловлено требованиями ритма.

³⁶⁹ Федоров В. И. Историческая повесть Н. М. Карамзина «Марфа Посадница» // Ученые записки Московского гос. пед. ин-та им. В. П. Потемкина. 1957. Т. LXVII. Вып. 6.

³⁷⁰ Кутина Л. Л. Историческая повесть Н. М. Карамзина «Марфа Посадница, или Покорение Новгорода»: Стилистические наблюдения // Очерки по стилистике русских литературно-художественных и научных произведений XVIII — начала XIX в. СПб, 1994. С. 58–107.

³⁷¹ Там же. С. 68–71.

Это, однако, не исключает использование славянизмов и с целью создания торжественности повествования.

Язык повести «Марфа-посадница» тщательно ритмизован. Можно даже говорить о доведении этого приема организации текста до известного предела. По-видимому, ритмизация повести связана с общим музыкальным принципом организации повести. Повесть начинается звуком вечерового колокола, а оканчивается безмолвной процессией граждан, провожающих в Москву снятый вечевой колокол. На протяжении повествования несколько раз звучит колокол, слышатся бубны, трубы, литавры, вопли народа, треск и гром падающей башни и т. д. Основную часть повествования составляют произносимые разными персонажами монологи (князь Холмский, Марфа, Михаил Храбрый и др.). Однако применительно к повести можно говорить и о музыкальном принципе ее организации — своеобразном принципе контрапункта.

Последнее становится возможным благодаря тому, что автор подчеркнуто отстраняется от повествования, вводя посредствующие инстанции — издателя и автора старинного манускрипта. Это позволяет Карамзину, взяв одну тему, раскрывать ее по-разному. Позже такой принцип организации повествования был присущ произведениям князя В. Ф. Одоевского.

В качестве темы повести избирается понятие вольности. Карамзин очень новаторски подошел к раскрытию этой темы, опираясь прежде всего на абстрактную лексику. Учитывая, что абстрактные существительные в русском языке образуются по славянским моделям (суффиксы «ств-(о)», «ениј-(е)», «ej-(е)» и др.), можно говорить о дополнительном факторе, усиливающем впечатление архаизации языка речи. Следует, впрочем, иметь в виду, что многие из этих слов в древности отсутствовали и появились лишь во второй половине XVIII — начале XIX в.

Карамзин умело использует парадигматические и синтагматические свойства абстрактных существительных при организации повествования.

Деадъективы и девербативы представляют собой предметно представленные действия и признаки и существенно отличаются от первичных существительных по ряду параметров. С одной стороны, будучи обобщенным наименованием ситуации, абстрактное существительное способно к развертыванию в текст, в котором происходит конкретизация элементов этой ситуации. С другой стороны, многие абстрактные существительные способны вступать в антонимические отношения, чем они обязаны своей признаковой природе. И наконец, многие абстрактные существительные способны вступать друг с другом в каузативные (причинно-следственные) и оценочные отношения. Карамзин прекрасно осознает текстовые потенции абстрактной лексики и умело пользуется ими³⁷². Л. Л. Кутина выделяет в тексте «Марфы-посадницы» две группы лексики — общественно-политическую (*вольность, свобода, независимость, право, благо, отечество, обязанность, гражданство, самовластие, порядок* и пр.) и нравственно-этическую (*добродетель, достоинство, гордость, честь, властолюбие, мужество, мудрость, справедливость, трудолюбие* и пр.)³⁷³. Слова этих двух групп легко вступают в различные смысловые связи, однако эти связи имеют не столько объективный характер, отражая соответствующие связи во внеязыковой действительности, сколько субъективный характер: отношения между абстрактными понятиями устанавливаются говорящим субъектом.

Как уже было отмечено ранее, базовым понятием повести является понятие *вольности*. Сравним введение к повести (полужирным шрифтом выделены абстрактные существительные, которые вступают в разные смысловые отношения с понятием *вольности* и друг с другом):

³⁷² На то, что Н. М. Карамзин уделял пристальное внимание языку произведений, указывает Б. М. Эйхенбаум (см.: *Эйхенбаум Б. М. Карамзин // Эйхенбаум Б. М. О прозе: Сб. статей.* Л., 1969. С. 203–213). Так, Карамзин писал, что «всякое прилагательное имя есть отвлечение. Времена глаголов, местоимения — все сие требует утонченных действий разума» (*Карамзин Н. М. Нечто о науках, искусствах и просвещении // Карамзин Н. М. Избранные сочинения: В 2 т. Т. 2. М.; Л., 1964. С. 126.*). Не меньшее значение писатель уделял порядку слов во фразе, полагая, что «лучший, то есть истинный, порядок всегда один для расположения» (*Карамзин Н. М. О русской грамматике француза Модрю // Карамзин Н. М. Сочинения: В 9 т. Т. 9. М., 1820. С. 128.*)

³⁷³ *Кутина Л. Л. Историческая повесть Н. М. Карамзина «Марфа Посадница, или Покорение Новгорода»... С. 74–75.*

«Мудрый Иоанн должен был для **славы и силы отечества** присоединить область Новгородскую к своей державе: хвала ему! Однако ж **сопротивление** новгородцев не есть **бунт** каких-нибудь якобинцев: они сражались за древние свои **уставы и права**, данные им отчасти самими великими князьями, например Ярославом, утвердителем их **вольности**. Они поступили только безрассудно: им должно было предвидеть, что **сопротивление** обратится в **гибель** Новгороду, и **благоразумие** требовало от них добровольной **жертвы**»³⁷⁴.

Это понятие в речах Холмского и Марфы вводится в разный оценочный контекст. Для Марфы-посадницы вольность является основой всего — и личной и народной добродетели («*Небеса правосудны и ввергают в рабство одни порочные народы*»), и народного благосостояния. Именно вольность заставляет человека уважать себя и свое отечество, быть благодарным («*только души свободные могут быть признательными: рабы повинуются и ненавидят!*») и бесстрашным. Сам источник процветания Новгорода имеет своей основой вольность:

«Но знай, о Новгород! что с **утратою вольности иссохнет и самый источник твоего богатства**: она оживляет трудолюбие, изощряет серпы и златит нивы, она привлекает иностранцев в наши стены с сокровищами торговли, она же окриляет суда новгородские, когда они с богатым грузом по волнам несутся... Бедность, бедность накажет недостойных граждан, не умевших сохранить наследия отцов своих! Померкнет слава твоя, град великий, опустеют многолюдные концы твои, широкие улицы зарастут травой, и великолепие твое, исчезнув навеки, будет баснею народов» (692–693).

Холмский понятие вольности оценивает совершенно иначе, сравните:

«**Народы дикие любят независимость, народы мудрые любят порядок, а нет порядка без власти самодержавной.** <...> Граждане новгородские! В стенах ваших родилось, утвердилось, прославилось самодержавие земли русской. Здесь великодушный Рюрик творил суд и правду; на сем месте древние новгородцы лобызали ноги своего отца

³⁷⁴ Карамзин Н. М. Избранные сочинения: В 2 т. Т. 1. М.; Л., 1964. С. 680. Далее при цитировании текста повести по данному изданию номер страницы будет указываться в основном тексте в скобках.

и князя, который примирил внутренние раздоры, успокоил и возвеличил город их. **На сем месте они проклинали гибельную вольность и благословляли спасительную власть единого»** (683).

И для Марфы, и для князя Холмского безусловной ценностью обладает история, древность, традиция. Однако если московский воевода главную ценность новгородской истории видит в том, что в стенах города зародилось русское самодержавие (*«В стенах ваших родилось, утвердилось, прославилось самодержавие земли русской»*), а новгородская вольность преподается как измена потомкам Рюрика и Олега (*«Новгородцы, быв всегда старшими сынами России, вдруг отделились от братьев своих; быв верными подданными князей, ныне смеются над их властью... и в какие времена?»* (684)), то в глазах Марфы все видится прямо наоборот: первые князья не противопоставляли себя новгородским обычаям, а их утверждали (*«Имя Владимира священо в Новгороде; священна и любезна память Ярослава, ибо он первый из князей русских утвердил законы и вольность великого града»* (689)), зато московские князья, потомки Рюрика, пытаются эту вольность отнять.

Другая общая ценность, к которой апеллируют и Марфа, и Холмский, — понятие общей пользы (блага). Это понятие было введено в русскую культуру в начале XVIII века. Но оба героя видят ее в разном. Сравним слова Марфы:

«<...> Вы торгуете **благом народным**? Но могут ли все сокровища мира заменить вам любовь сограждан вольных? Кто узнал ее сладость, тому чего желать в мире? Разве последнего счастья умереть за отечество!» (691).

В конце повести Холмский читает грамоту от лица Ивана III, в которой говорится:

«<...> Не **вольность**, часто гибельная, но **благоустройство**, **правосудие** и **безопасность** суть три столпа гражданского счастья: Иоанн обещает их вам пред лицом бога всемогущего... <...> Обещает России славу и благоденствие, клянется своим и всех его преемников именем, что **польза народная** во веки веков будет любезна и священна самодержцам российским — или да накажет бог клятвопреступника! <...>» (727).

Итак, существенной особенностью повести Карамзина является активное введение в текст абстрактной лексики. Это не только придает повести замедленность, торжественность и определенную медитативность. Абстрактная лексика становится важным компонентом поэтики произведения: автор как будто показывает нам возможность смыслового развертывания абстрактных понятий — прежде всего понятия *вольность*. Без всякого сомнения, такая организация повествования была существенным новшеством в русской прозе. Весьма любопытным является тот факт, что Карамзин, максимально отстраняясь от оценки героев повести (в повести нет отрицательных персонажей), переводит в оценочную плоскость употребление абстрактной лексики. И еще одно замечание относительно языка повести. Даже соглашаясь с критиками относительно некоторой архаизации ее языка, нельзя не отметить другого: распространение и активизация абстрактной лексики, связанной с общественно-политической и нравственно-этической сферой, — процесс поздний в русском языке. Многие слова и понятия, которые используются Карамзиным, появились в русском языке лишь во второй половине XVIII — начале XIX в. (см. работы В. В. Веселитского, Л. А. Булаховского и нектор. др.). Поэтому впечатление древности, архаичности этих слов обманчиво. Автор «Марфы-посадницы» не просто активно вводит эту лексику в ткань повествования, но и делает это чрезвычайно умело.

«Старик» и «старость» в русской анакреонтике

...Погляди: ну, где в нем холод
Дряхлых лет? а по кудрям
Хоть и стар он — видишь сам —
Да зато душою молод.

(«Пляшущий старик», перевод Вс. Вл. Крестовского)

Согласно античному канону, Анакреонт Теосский — один из девяти великих лирических авторов Древней Греции (наряду с Алкманом, Стесихором, Алкеем, Сапфо, Ивиком, Симонидом Кеосским, Пиндаром и Вакхилидом). Когда в 1554 году Анри Этьен впервые опубликовал сборник лирических миниатюр эллинистической эпохи, которые первоначально были приняты за чудом уцелевшие подлинные фрагменты из Анакреонта, появляются десятки вариаций этого поэтического сборника на французском, немецком, испанском, португальском языках, а ученые споры об авторстве анакреонтей остаются на периферии разговоров о самом Анакреонте.

Интерес и пристальное внимание к античности подготовлены в Европе XVI-XVII веков, прежде всего, пересмотром средневековой системы оценок. Так, еще в XV веке появление переиздания Анакреонта было бы невозможным, поскольку античные авторы считались носителями заблуждений, губительных для души читателя-христианина³⁷⁵.

В России подобное отторжение культуры античности сохранялось вплоть до начала Петровской эпохи: «в обиход русской речи термин *еллинский* вошел как синоним язычества, идолопоклонства»³⁷⁶. И образ

³⁷⁵ См. об этом подробнее, в частн.: *Горфункель А. Х.* Полемика вокруг античного наследия в эпоху Возрождения // Античное наследие в культуре Возрождения. Сб. ст. М., 1984. С. 6–19.

³⁷⁶ *Покровская В. Ф.* Византийская историческая литература [в переводах XI — начала XIII века] // История русской литературы: В 10 т. Т. I. Литература XI — начала XIII века. М.;Л., 1941. С. 133.

Анакреонта прочитывается в русской словесности допетровской эпохи как олицетворение «язычника и неисправимого грешника, подверженного плотским страстям, без меры предающегося земным наслаждениям и утехам»³⁷⁷.

Так, Симеон Полоцкий посвятил Анакреонту отдельный фрагмент в цикле «Смерть» «Вертограда многоцветного». Легенда о благословенной (то есть пришедшей в глубокой старости и безболезненной) смерти эллинского поэта, подавившегося виноградной косточкой, Полоцким преподносится в совершенно новом ключе — как назидательный пример человеку, не думающему о приближении Смерти:

Анакреонт поэта ягоды ядыше,
от них же во гортани единая сташе
И бысть смерти виновна. Здрава умертвила,
безсилная силнаго во гроб низвалила³⁷⁸.

Судьба жизнерадостного грека рассматривается с ортодоксально-христианской точки зрения как заслуженное возмездие человеку, который поплатился за свою беспечность и обрек себя на вечные муки: «А иже не готови ко смерти бывают, / зде телом, а душею вечно умирают»³⁷⁹.

Сходно воспринимает образ Анакреонта и Андрей Белобоцкий, автор компилятивной поэмы «Пентатеугум, или пять книг кратких о четырех вещах последних, о суете и жизни человека». В третьей книге («О гегене и муках вечных») Анакреонт открывает галерею мучеников ада, и в его имени персонифицированы все грешники:

Под лавою в аде спрятан, изыде, Анокреоне,
Муки, им же еси предан, всему миру скажи явнЕ.
Аще звязан и прикован, изыти к нам не можеши,
За грехи тако наказан, плачи сам, а нас не тЕши³⁸⁰.

³⁷⁷ Салова С. А. Русская анакреонтика XVIII — начала XIX века (генезис, культурно-исторический контекст, поэтика). Дисс. ... докт. филол. наук. Уфа, 2006. С. 10 и далее.

³⁷⁸ Полоцкий Симеон. Вертоград многоцвѣтный. Том 3. Koln; Wsimar; Wien: Buhlau, 2000. С. 145.

³⁷⁹ Там же. С. 146.

³⁸⁰ «Пентатеугум» Андрея Белобоцкого. (Из истории польско-русских литературных связей) // ТОДРЛ Т. 21. М.; Л., 1965. Новонайденные и неопубликованные произведения древнерусской литературы. С. 52.

Простигшая Анакреонта участь осмысливается как общая трагическая судьба язычников — древних греков и римлян, — которые, «лёжа без покаяния», «лишились спасения», но адресовано поучение современникам-христианам, которые «иже <...> не жили благочестивнѣ» получают возмездие: «Стязаются ту язвами, яко в жизни заслужили». Таким образом, Андрей Белобоцкий говорит об участи Анакреонта с большим сочувствием, нежели Симеон Полоцкий, поскольку не видит в нем вины за греховную жизнь, однако также осуждает ее с точки зрения современных ему строгих религиозно-нравственных критериев.

В обоих случаях образ Анакреонта предельно обобщен и практически лишен каких-либо индивидуальных черт. И. П. Еремин, характеризуя творчество Полоцкого и его «собратьев по стилю», обращает внимание на типично *барочное* восприятие античной культуры: «античный мир представлял для Симеона преимущественно чисто утилитарную ценность в его поэтическом хозяйстве; для него это был тот — далеко не единственный, кстати сказать, — склад, откуда он по мере надобности черпал редкие и "курьезные" экспонаты для своей поэтической кунсткамеры»³⁸¹.

Это отсутствие интереса к конкретному содержанию источника проявляется и в выборе деталей: у Полоцкого Анакреонт умирает «здрав» и «силен» (категория возраста принципиально нерелевантна), а у Белобоцкого оказывается просто персонификацией безликого пленника ада.

Петровская эпоха несла освобождение от регламентирующих предписаний религиозной морали, что благотворно сказалось и на судьбе русской анакреонтической поэзии в ту эпоху, когда русские поэты «ощущают острую необходимость в создании современной легкой лирической поэзии»³⁸², России XVIII века предстояло не столько «возродить» греческую и римскую древность, сколько трансплантировать и

³⁸¹ Еремин И. П. Поэтический стиль Симеона Полоцкого // ТОДРЛ. Т. 6. М.; Л., 1948. С. 141.

³⁸² Чернышева Л. В. Эволюция анакреонтики в русской поэзии XVIII в. Дисс. ... канд. филол. наук. Оренбург, 2002. С. 5.

«присвоить» богатейшие пласты её духовного наследия, создать свой культурно-исторический образ античности, актуализировав в ней наиболее созвучные себе стороны.

Мы остановимся на небольшом, но весьма значимом для анакреонтики аспекте, а именно — рассмотрим смысловое и ценностное наполнение концепта «старость», являющегося, наряду с концептами «любовь» и «веселье» («любовь и веселость», по Н. Ф. Остолопову³⁸³), одним из центральных в формировании поэтического комплекса анакреонтики.

В «имидже», как сказали бы сегодня, Анакреонта одним из центральных составляющих образа является именно возраст. В многочисленных вариациях его биографии, составленных на основе дошедших до Европы нового времени античных источников, существенно различаются сведения о дате его рождения, родителях, годах юности, но непременно повторяется упомянутый выше рассказ о смерти: «веселый старец умер 85 лет, подавившись виноградным семечком». Именно этот парафраз — «веселый старец» — является знаковым для его характеристики. Как замечает О. М. Фрейденберг, «для грека Анакреонт — поющий пьяный старик, нечто вроде Силена, верней, тот же мусический и опьяненный вином и любовью бог, но в форме лирического певца Анакреонта»³⁸⁴.

Итак, концепт «старость» становится одним из важнейших для восприятия как личности Анакреонта, так и его творчества: «эмоциональный фон — тяготы старости и предчувствие смерти»³⁸⁵.

В этом плане показательны сразу несколько источников. И прежде всего, это характеристика Анакреонта и его поэзии в биографиях и предисловиях к изданиям переводов Анакреонта и анакреонтики.

Солидный том Н. А. Львова³⁸⁶ занимает особое место среди изданий, вышедших в свет до XIX века. Предисловие суммировало размышления о

³⁸³ Остолопов Н. Ф. Словарь древней и новой поэзии. Ч. 1. СПб., 1821. С. 14.

³⁸⁴ Фрейденберг О. М. Происхождение греческой лирики // Вопросы литературы. 1973. № 11. С. 108.

³⁸⁵ Анакреонт (Анакреон) // Большой энциклопедический словарь. 2-е изд., перераб. и доп. М.; СПб., 2004. С. 47.

³⁸⁶ Львов Н. А. Стихотворение Анакреона Тийсаго. Кн. 1–3. СПб., 1794.

задачах поэтического творчества и перевода, о месте художника в жизни общества. Главные достоинства стихов Анакреонта заключаются, по мнению составителя тома, в «приятной философии, каждого человека состояние улаждающей» (с. IV), а также в «пленительной истине и простоте мыслей, таком чистом и волшебном языке, который останется предметом отчаяния для всех подражателей его» (с. V–VI). Как высшее воплощение эстетических принципов античности Анакреонт противопоставляется поэтам нового времени: по Н. А. Львову, Ф. Петрарка, Г.-А. Шолье, К.-Ж. Дора, С. Геснер изменили простоте и истине, прельстившись декоративными эффектами³⁸⁷.

Н. А. Львов сопровождает свое издание несколькими видами комментария. Открывается обширный том статьей «Жизнь Анакреона Тийсакого», где составитель не только сопоставляет имя Анакреонта с именами великих современников (Солон, Эзоп, Кир, Крез, Пизистрат), но и, со ссылкой на Платона, упоминает о высоком происхождении: «он не только благородной человек был, но еще и от царского поколения Кодров, в родстве Солону» (с. II) — и добродетели Анакреонта. «Анакреон имел добродетели и стихотворству его и философии не уступающие», а «наследное свое благородство умел Анакреон поддержать силою своего таланта, поведением своим, добродетелью и мудростью», — заключает автор. «Искателям славы, как любезен должен показаться старик сей любивый и веселый, пролагающий свой путь подражателям своим! Но по сию пору не было еще Анакреона ни в каком народе».

Итак, «старик любивый и веселый» видится Львову как образец для подражания и для формирования поэтической неповторимой индивидуальности («все черты его ума, все изречения души принадлежат его собственному ощущению»), выросшей из «чувствительности ощутить, таланта и вкуса изящного изобразить <...> знаком действию свойственным, кратким и красивым». Именно благодаря этому дару теосский старец «сыскал бессмертие», а в старости, в 85 лет, «весело для себя, приятно для

³⁸⁷ См., напр., комментарий К. Ю. Лаппо-Данилевского: <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=5439>.

других кончил жизнь свою, чем продолжал утеху оно». Словесный портрет Анакреонта, приведенный Львовым, также подчеркивает этот образ: «в древних медалях видим мы Анакреона человеком уже старым, но лица приятного, черты порядочные, взгляд веселый, открытое чело».

Таким образом, Львов «прочитывает» и предоставляет своим современникам Анакреонта в качестве ориентира для новой эпохи, ценящей подлинные проявления чувства, «пленящий талант» и «тонкий вкус» больше, нежели морализаторство «стряпчих ябедников».

Итак, издание Н. А. Львова занимает особое место среди других переводов Анакреонта второй половины XVIII столетия, поскольку не только знакомит читателя с его лирикой, но и формирует вполне сложившийся, программный модус восприятия его творчества и личности, определяющий не только облик эллинского певца, но и, в большей степени, характер поэта нового времени.

Именно на этом аспекте мы остановимся подробнее, избрав для сопоставительного анализа один текст анакреонтеи — оду «О себе», или «Старик». Сюжет оды представляет собой диалог лирического персонажа и девушек, которые потешаются над его старостью. Такое строение сюжета дает возможность автору и взглянуть на себя «со стороны», показав чужое мнение, и противопоставить «чужому» собственный взгляд и на себя, и на жизнь в целом.

Соответственно этому противопоставлению выстраивается и антитеза внешнее/внутреннее: девушки высмеивают Анакреонта, говоря о том, что у него «волосов уж нет над лбом». В свою очередь, Анакреонт не только не соглашается с ними, но и подчеркивает нерелевантность этого признака почтенного возраста:

Я не знаю, волосы

На голове ль, иль сошли, —

И приближение старости в этой оде оказывается причиной не уныния, а веселья, противопоставленного страху смерти:

Одно только знаю то,
Что найпаче старику
Должно веселиться,
Ибо к смерти ближе он.

(перевод А. Д. Кантемира)

А. Д. Кантемир в своем переводе, стремясь максимально следовать духу подлинника, воспроизводит текст Анакреонта, не внося в него какое-либо собственное прочтение³⁸⁸.

М. В. Ломоносов, обращаясь к этому же тексту, вносит в него элемент индивидуальности. Прежде всего, ода получает название — «Возражение», что придает ей общую сюжетную направленность. Речь девушек передается как косвенная, в то время как реплика лирического персонажа оформлена как прямая речь (в древнегреческом оригинале не предусмотрено какое-либо оформление диалога). Атрибутами старости становятся не только отсутствие волос, но и седина: «смотри, ты лыс и сед». Герой не просто знает о появлении этих признаков возраста, но и выражает отношение к ним прямой оценкой («я не тужу нимало») и уверенной декларацией собственной системы ценностей: «Лишь в том могу божиться, / Что должен старичок / Тем больше веселиться, / Чем ближе видит рок»³⁸⁹. Л. В. Омелько рассматривает этот стих как выражение полемической оценки Ломоносова по отношению к позиции Анакреонта: «Лысый старичок с зеркалом в руках, безудержно веселящийся, выглядит довольно нелепо. Особенно выразительно слово “старичок” <...> Трехстопный ямб в данном случае создает ощущение приплясывания, что делает образ еще более выразительным. Казалось бы, Анакреон, как и в предыдущей XXIII оде,

³⁸⁸ Кантемир А. Сочинения, письма и избранные переводы. Т. 1: Сатиры, мелкие стихотворения и переводы в стихах. СПб., 1867. С. 352.

³⁸⁹ Ломоносов М. В. Разговор с Анакреоном // Российский Парнас. СПб., 1771. Ч. 1. С. 29.

остается верен себе и своим жизненным принципам, но центральный зрительный образ заставляет усомниться в однозначности предыдущей оценки: нет, Анакреон — не идеал, в его поэзии есть определенные изъяны»³⁹⁰. Однако такое прочтение становится возможным именно в контексте всего «Разговора с Анакреоном», в то время как сам перевод был создан Ломоносовым значительно раньше и как отдельный текст вряд ли несет полемическую нагрузку. Кстати, и слово «старичок» встречается не только в тексте Ломоносова, но и в переводах анакреонтики А. Д. Кантемиром, без какой-либо уничижительной интонации.

Вместе с тем, в этом тексте Ломоносов использует тот прием, который позднее ляжет в основу всего «Разговора с Анакреоном», — прием диалога, столкновения двух точек зрения на мир.

Переводы И. И. Виноградова дают два варианта прочтения греческого текста. В первом поведение веселого старца рассматривается как некая общая норма, которую Анакреонт предлагает окружающим:

Но я о том не знаю,
что лыс я или сед,
но то воображаю,
кому чем больше лет,
тот старее становится;
но ближе к смерти чем,
тем больше веселиться
надлежит в свете сем³⁹¹.

Итак, речь идет об общем законе жизни: человеку, который выходит на финишный отрезок своей жизни, «надлежит» весельем отогнать трагическое ожидание смерти. Ода озаглавлена «Из Анакреона. Песнь II». В более позднем варианте перевода, который Виноградов создает, будучи сам в почтенном возрасте, эта норма оказывается индивидуальной,

³⁹⁰ *Омелько Л. В.* Поэтическое мышление М. В. Ломоносова («Разговор с Анакреоном») // Вестник Новгородского государственного университета. Вып. 4. 1998. С. 82.

³⁹¹ *Виноградов И.* «Мне женщины сказали...» // Растущий виноград. 1785. № 5. С. 76.

предназначенной конкретному лирическому персонажу и характеризующей его:

О том не помышляю,
плешив я или нет,
но это точно знаю,
что мне уж много лет³⁹².

Заметим, что меняется и название оды — «На себя».

В переводах Н. А. Львова³⁹³ и И. И. Мартынова³⁹⁴ постулируемое Анакреонтом веселье перед лицом смерти обозначено как некая внеличная норма поведения:

Но то мне лишь известно,
Веселость старику
Тем более прилична,
Чем к гробу ближе он

(Н. А. Львов)

А знаю только то,
Что старику пристало
Тем веселее быть,
Чем ближе он ко гробу

(И. И. Мартынов)

А в «Оде анакреонтической» Александра Васильевича Аргамакова, опубликованной под псевдонимом в 1794 году в журнале «Приятное и полезное препровождение времени», тяготы старости прочитываются как преимущества. Текст строится на антитезе традиционному сюжету этой оды: герою «двадцатый год», однако, если в анакреонтическом сюжете герой оды возражает насмешливым девушкам, указывающим на внешние признаки его старости, демонстрируя молодость души и живость тела, то персонаж оды Аргамакова, напротив, отказывается от внешних атрибутов молодости:

Когда б под сединой
Глава моя скрывалась,
Когда бы смерть клюкой
Ко мне в окно стучалась,

³⁹² Виноградов И. Стихотворения Сафы, лесбийския стихотворицы. СПб., 1792. С. 32.

³⁹³ Львов Н. А. Стихотворение Анакреона Тийсагаго. Кн. 1–3. СПб., 1794. С. 33.

³⁹⁴ Мартынов И. На самого себя // Мартынов И. Анакреоновы стихотворения, с присовокуплением краткого описания его жизни. СПб., 1801. С. 12.

Тогда б я счастлив стал,
И весел, и покоен.

Такое переосмысление оды в ключе элегии, изменение характера персонажа («всегда в печали, / Задумчив и уныл!») становится возможным потому, что оригинальный текст песни оказывается только основой для создания собственного сюжета. В анакреонтических опытах Аргамакова античный оригинал свободно трансформируется, в то же время оставаясь узнаваемым благодаря, с одной стороны, заголовочному комплексу, с другой — следованию изначальной схеме (противопоставление двух позиций).

Г. Р. Державин дает этой оде собственное название: «Старик». В этом тексте впервые проявляется самооценка лирического персонажа, показывающая противопоставление возраста «внешнего» и «внутреннего», которая присутствует в анакреонтике, но воспроизводится в других текстах. «Что нужды мне, не знаю, / Я стар, — сказал, иль нет, / А только уверяю, / Что я душой не сед»³⁹⁵, — восклицает лирический персонаж Державина. Для анакреонтики этот сюжет был возможен только в форме объективированного восприятия: «<...> по мне — милее втрое / В старце чувство молодое» (*перевод Вс. Вл. Крестовского*). Державин переносит его в перевод традиционной оды, наполняя её собственным, автобиографическим звучанием. Это о себе, достигшем почтенных лет, он говорит «я душой не сед». Так образность анакреонтики переходит в иной план, давая возможность её нового прочтения — прочтения сквозь себя, через собственное отношение к миру.

³⁹⁵ Державин Г. Р. Анакреонтические песни. СПб., 1804. С. 148.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Артем Викторович Андреев

Институт лингвистических исследований РАН

Петр Евгеньевич Бухаркин

Санкт-Петербургский государственный университет

Евгений Михайлович Матвеев

Институт лингвистических исследований РАН

Марина Валерьевна Пономарева

Санкт-Петербургский государственный университет

О разработке новой теоретической модели репрезентации истории литературы (на материале русской литературы XVIII века)

В настоящее время одной из важнейших проблем современного литературоведения является проблема новых принципов представления истории литературы. Данная проблема отчетливо осознана и в последние десятилетия нередко становилась предметом специальных обсуждений. Ее актуальность для литературоведения состоит, во-первых, в теоретической устарелости существующих историко-литературных концепций и потребности их мировоззренческого переосмысления и, во-вторых, в необходимости создания такой картины истории литературы, которая, с одной стороны, включала бы в себя частные истории литературы, построенные на разных принципах филологического описания, а с другой

стороны, сохраняла историю литературы как объективную реальность, существующую вне избранной научной парадигмы.

До сих пор данная проблема решалась без учета достижений современных компьютерных технологий. Использование информационных технологий в литературоведческих исследованиях не соответствует возможностям информационных систем в их применении к гуманитарным наукам, их применение в области литературоведения до сих пор является редкостью. Тем временем, как нам представляется, задачи, которые стоят перед современным литературоведением, успешно могут быть разрешены именно при обращении к компьютерным технологиям. Современные компьютерные технологии предлагают принципиально иные подходы к работе с художественными текстами и в прямом смысле слова открывают новые возможности для фундаментальных научных исследований. Примерами использования такого рода технологий и новых подходов являются, в частности, такие проекты, как:

1. Boccaccio's Decameron (<http://www.brown.edu/Research/Decameron/>)
2. Emblem Project Utrecht (<http://www.let.uu.nl/emblems>)
3. Bibliothèques Virtuelles Humanistes (<http://www.bvh.univ-tours.fr>)

На данный момент подобные проекты осуществляются западноевропейскими и американскими исследователями на материале зарубежной литературной культуры.

Главная задача нашего проекта состоит в создании общей модели для представления истории литературы в электронном формате, а именно в выработке: а) методов филологического анализа литературных текстов, базирующихся на достижениях новых информационных технологий, б) такой модели описания литературного процесса, которая позволяет рассматривать словесность в разных ракурсах (с точки зрения хронологии, тематики, стиховой формы, жанровой принадлежности и т. д.). Еще раз подчеркнем, что необходимость кардинального обновления теоретических принципов и технологических возможностей научной репрезентации истории литературы

является, на наш взгляд, одной из важнейших задач современного литературоведения.

Разработка общей модели филологического анализа литературных текстов в новой форме позволяет яснее осознать целый ряд нерешенных на данный момент литературоведческих проблем и предоставляет возможность создания принципиально иной картины литературной жизни, отвечающей потребностям современной теории литературы. Так, в настоящее время электронные собрания текстов представляют собой электронные версии книжного издания, то есть его копии. Как правило, достоинства таких электронных изданий ограничиваются наличием так называемой навигации и возможностями стандартной поисковой системы (по заданной словоформе). Таким образом, между отдельными литературными текстами устанавливается одна-единственная связь — по словоупотреблению. Все прочие отношения (например, общность года написания, принципов рифмовки, образов, посвящений и др.), в которые могут вступать тексты между собой, не учитываются. Ни в печатных изданиях, ни в их электронных версиях подобные связи никак не эксплицированы. Тем временем, одной из задач современного литературоведения является многоаспектный анализ художественного текста, который совмещал бы описание формальных характеристик текста и содержательных его составляющих.

Создаваемая нами модель разрабатывается на материале русской литературы XVIII века, которая целым рядом своих особенностей (актуальностью, обозримостью текстов, четкой структурированностью жанровой системы, динамикой литературного процесса) оптимальна для решения поставленных нами задач.

Проект с рабочим названием «Электронная антология русской литературы XVIII века» (далее — ЭА) (<http://antology-xviii.spb.ru>) направлен на объединение фундаментальных теоретических разработок в области литературоведения и передовых подходов в информационных системах. К сожалению, понятие антологии (собрания избранных художественных

произведений разных авторов) не соответствует главной задаче проекта — разработке модели представления историко-литературного процесса — и, как правило, вводит в заблуждение рядового пользователя. Действительно, с одной стороны, ЭА представляет собой свод репрезентативных для русской культуры XVIII века текстов в электронном формате. Однако собрание текстов является только материалом, экспериментальным полем для создания теоретической модели представления истории литературы. Впрочем, отсутствие адекватного термина для обозначения подобного собрания кажется не случайным: на материале русской литературной культуры такая модель разрабатывается впервые.

Проект осуществляется участниками научно-исследовательского междисциплинарного семинара "Русский XVIII век" (<http://18vek.spb.ru>), который официально существует с 2007 года на факультете филологии и искусств Санкт-Петербургского государственного университета. Семинар объединяет усилия специалистов различных гуманитарных профилей, занимающихся изучением России XVIII века: литературоведов, лингвистов, искусствоведов, историков и т. д. Целью его создания является многоаспектное панорамное описание и изучение русской культуры XVIII века, рассмотренной в широком историческом контексте, а также разработка методологии изучения русской литературы XVIII века. Надо сказать, что именно проект по созданию Электронной антологии русской литературы XVIII века стал для участников семинара своего рода полем научного и творческого эксперимента и, хочется верить, основой не формального, а живого научного сообщества. Трудно переоценить участие в проекте студентов, без заинтересованности и активной деятельности которых его осуществление было бы просто невозможным.

Работая над новой моделью представления истории литературы, мы предполагаем представить русскую литературу XVIII в. своего рода единым текстовым полем, в котором каждое произведение потенциально связано по многим параметрам с целым рядом других произведений.

В основу нового представления литературного процесса нами положено комплексное описание литературного текста. Каждый текст, входящий в ЭА, описывается по ряду установленных параметров. Эти параметры представляют собой, во-первых, формальные характеристики текста и, во-вторых, содержательные составляющие, то есть такие характеристики текста, которые требуют интерпретации.

формальные параметры текста	содержательные параметры текста
<ul style="list-style-type: none"> ➤ автор ➤ дата написания ➤ место публикации ➤ время публикации ➤ наличие адресата ➤ наличие посвящения и т. д. 	<ul style="list-style-type: none"> ➤ темы ➤ жанровая принадлежность (в ряде случаев) ➤ стиховедческие параметры ➤ географические названия ➤ исторические личности ➤ мифологические персонажи ➤ литературные персонажи и т. д.

Благодаря возможности такого многоаспектного описания, каждое произведение оказывается связано по многим параметрам с рядом других произведений. Основным преимуществом создаваемой модели является возможность согласно заданным параметрам (одному или нескольким) выбирать группу текстов для изучения³⁹⁶. Используя заложенные в антологии параметры, можно по-новому представить разные аспекты литературной жизни XVIII века, не утрачивая целостности создаваемой картины. ЭА открывает новые возможности работы с текстом, которая является основой любого литературоведческого исследования, а также позволяет проводить комплексное описание и изучение как творчества отдельных писателей и поэтов, так и русской литературы XVIII века в целом.

Подготовка текстов в электронном формате осуществляется в соответствии с рекомендациями TEI (*Text Encoding Initiative*, <http://www.tei->

³⁹⁶ Что, разумеется, не исключает возможности традиционной работы с текстами путем последовательного прочтения произведений, входящих в ЭА.

s.org). Нами использована версия Р4 этих рекомендаций в ее SGML-варианте. Выбор именно SGML, а не более популярного в настоящее время XML, обусловлен в первую очередь тем, что документы в SGML-формате существенно более компактны и, как следствие, их значительно легче создавать и редактировать без использования специальных программных средств. В то же время при необходимости все материалы антологии могут быть полностью автоматически преобразованы в формат XML. Мы старались буквально следовать рекомендациям TEI, по возможности не вводя новых элементов и атрибутов, однако наборы значений некоторых атрибутов в TEI не полностью специфицированы; кроме того, из-за обилия информации, подлежащей кодированию, используемый нами набор тегов неизбежно выходит далеко за рамки т. н. "базового" TEI, что может впоследствии несколько затруднить взаимодействие с другими проектами.

Программное обеспечение (далее — ПО) для ЭА целиком основано на свободных компонентах. Для обработки нами используются, в первую очередь, SGML-процессор OpenSP и DSSSL-процессор OpenJade (<http://openjade.sourceforge.net>). Разработанные нами компоненты ПО для ЭА, представляющие собой набор утилит для индексации текстов и собственно поиска по корпусу, также свободно доступны на условиях лицензии GNU GPL (репозиторий в формате системы управления версиями Darcs находится по адресу <http://antology-xviii.spb.ru/repository>). В настоящее время в качестве базовой операционной системы мы используем Debian GNU/Linux 4.0, однако все компоненты нашего ПО являются практически полностью системно независимыми.

Благодаря открытости ПО, мы можем задавать самые разные параметры для описания текстов. Более того, этот набор параметров потенциально неограничен. И это принципиально важно для филологических исследований, как, впрочем, и для любых других научных изысканий. В процессе работы с объектом исследования обнаруживаются какие-то новые, ранее казавшиеся несущественными характеристики текста. И возможность

включить их в систему описания представляется одной из самых важных особенностей нашей модели.

Описав текст один раз, впоследствии можно усложнять это описание, добавляя к его характеристике какие-либо новые параметры, которые необходимы для продолжения исследования. Это открывает возможность самостоятельной научно-исследовательской работы. Применение открытой кодировки позволяет сделать систему настраиваемой на те или иные специфические задачи. Иными словами, добавляя новые параметры, исследователь может решать свои индивидуальные исследовательские задачи.

Подобная модель представления литературных произведений открывает новые горизонты для работы с текстами. Если раньше исследователь был вынужден каждый раз заново, так сказать, в собственной голове устанавливать разнообразные связи и отношения между произведениями, то сейчас эти связи оказываются явлены непосредственным образом и могут быть доступны любому заинтересованному лицу.

Особенно хочется подчеркнуть, что отличительной чертой предлагаемой модели представления текстов является универсальность. Подобная модель может быть применима к любому другому периоду в истории литературы или творчеству отдельного писателя. Русская литература XVIII в. в данном случае выступает в качестве своеобразной экспериментальной площадки.

В перспективе предлагаемый нами подход работы с литературными текстами может привести к созданию автоматизированного рабочего места литературоведа. К созданию своеобразного инструмента, который облегчит литературоведу решение его повседневных научных задач.

Отметим также, что в дополнение к основному результату проекта, которым должна стать разработанная на материале русской словесности XVIII в. модель для описания текстов художественной литературы, ЭА включает в себя учебно-методические материалы: лекции по истории

русской литературы XVIII века (в звуковом и текстовом вариантах), справочные материалы разных типов, проверочно-обучающие тесты по истории русской литературы XVIII века. Таким образом, решается и актуальная проблема современного образования — обеспечение учебного процесса гуманитарных факультетов высшей школы Российской Федерации и университетов других стран высокотехнологичной интерактивной информационно-обучающей средой. Мультимедийное пособие предоставит студентам и преподавателям возможность получить всесторонние, прошедшие научную обработку сведения об изучаемом периоде, оптимизируя учебно-научную деятельность вне зависимости от территориального расположения образовательных центров.

ЛИТЕРАТУРНАЯ КУЛЬТУРА РОССИИ
XVIII ВЕКА

Выпуск 3

Под редакцией

П. Е. Бухаркина, Е. М. Матвеева,

А. Ю. Тираспольской

Тех. редактор и компьютерная верстка: *Ю. П. Данилович*

Дизайн обложки: *К. Ю. Тверьянович*

Подписано в печать 25.08.2009. Формат 60x90 1/16

Печать офсетная. Гарнитура «Таймс». Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 16,7.

Тираж 300 экз. Заказ №7

СПбГУ, Факультет филологии и искусств
199004, Россия, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 11

Отпечатано в издательстве «Геликон Плюс»
199053, Санкт-Петербург, В.О. 1-я линия, д. 28
Тел.: (812) 327-46-13, 328-20-40