

© 2025. В. М. Гуминский

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

Полемика славянофилов с западниками о личности и выбор русской литературой направления развития

Аннотация: В статье впервые в литературоведении поставлен вопрос о влиянии лекций профессора С. П. Шевырева о древнерусской литературе на развитие литературно-общественного процесса в России середины XIX в. Актуальным для современников оказалось положение, касающееся роли авторской личности на раннем этапе древнерусского летописания. Наблюдение Шевырева заставило Гоголя переосмыслить «Выбранные места из переписки с друзьями», где он попытался на примере собственной личности призвать читателей к духовному обновлению. Мысль Шевырева во многом стала определяющей для славянофильского движения. Выявлению противоположных подходов к вопросу о личности посвящен в статье проблемно-аналитический обзор журнальной полемики между западниками и славянофилами. Для западников формирование самоценной личности определило социально-культурный прогресс западноевропейских стран в отличие от России, где «начала личности» отсутствовали, по крайней мере, до Петра I. Славянофилы полагали, что главным в развитии русского представления о личности был христианский принцип соборности, реализованный в жизни крестьянской общины и Православной церкви: каждая личность добровольно жертвует своими интересами во имя общей для всех цели.

Ключевые слова: личность, западники, славянофилы, крестьянская община, А. С. Пушкин, Н. В. Гоголь, К. С. Аксаков, драматургия, искусство.

Информация об авторе: Виктор Мирославович Гуминский, главный научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25А, стр. 1, 121069 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7837-178X>

E-mail: gumins@rinet.ru

Дата поступления статьи в редакцию: 03.07.2025

Дата одобрения статьи рецензентами: 24.09.2025

Дата публикации статьи: 25.12.2025

Для цитирования: Гуминский В. М. Полемика славянофилов с западниками о личности и выбор русской литературой направления развития // Два века русской классики. 2025. Т. 7, № 4. С. 90–135. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2025-7-4-90-135>



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

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 7, no. 4, 2025, pp. 90–135. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 7, no. 4, 2025, pp. 90–135. ISSN 2686-7494

Research Article

© 2025. Victor M. Guminsky

A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences
Moscow, Russia

The Controversy Between the Slavophiles and Westernizers About Personality and the Choice of Direction for Russian Literature

Abstract: For the first time in literary studies, this article raises the question of the influence of Professor S. P. Shevyrev's lectures on Old Russian literature on the development of literary and social processes in Russia in the mid-19th century. The concept of the author's personality in the early stages of Old Russian chronicling proved relevant to contemporaries. Shevyrev's observation prompted Gogol to rethink "Selected Passages from Correspondence with Friends," where he attempted to use his own example to call readers to spiritual renewal. Shevyrev's thought largely became defining for the Slavophile movement. This article explores the opposing approaches to the question of personality through a problematic and analytical review of the journal debate between Westernizers and Slavophiles. For Westerners, the formation of a self-valuable individual determined the socio-cultural progress of Western European countries, unlike Russia, where the "principles of personality" were absent, at least until Peter the Great. Slavophiles believed that the central principle in the development of the Russian concept of personality was the Christian principle of conciliarity, realized in the life of the peasant community and the Orthodox Church: each individual voluntarily sacrifices their own interests for the sake of a common goal.

Keywords: personality, Westerners, Slavophiles, peasant community, A. S. Pushkin, N. V. Gogol, K. S. Aksakov, drama, art.

Information about the author: Viktor M. Guminsky, Director of Research, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya St., 25A, bld. 1, 121069 Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7837-178X>

E-mail: gumins@rinet.ru

Received: July 03, 2025

Approved after reviewing: September 24, 2025

Published: December 25, 2025

For citation: Guminsky, V. M. "The Controversy Between the Slavophiles and Westernizers About Personality and the Choice of Direction for Russian Literature." *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 7, no. 4, 2025, pp. 90–135. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2025-7-4-90-135>

Литература, посвященная понятию личности, необозрима. Однако проблема, сформулированная в названии работы, вполне конкретна, принадлежит истории русской литературы и общественной мысли и не предполагает обращения ко всей области гуманитарного (и не только) знания. Поэтому даже статью академика В. В. Виноградова «Личность» из «Истории слов» мы не стали включать в историю вопроса, так как в этом труде ученый со всей строгой последовательностью лексикографа поэтапно рассмотрел только «положительные» аспекты бытования слова «личность» и тесно связанные с ним такие понятия, как индивидуальность, особа, персона и др. Имеется в виду расширение значения, появление в нем новых смысловых оттенков. В «материалах к истории слова *личность*» Виноградов собрал огромное количество примеров употребления этого слова в русской литературе, публицистике, мемуаристике и т. д., составив своего рода антологию русской личности, в которую вошли, в том числе, и некоторые работы, использованные в нашем исследовании [Виноградов В. В.: 271–305]. Тем заметнее разница в подходе к этим материалам. Понятие личности стало своего рода знаменем, лозунгом западнической части русского образованного общества (В. В. Виноградов не видел оснований для сомнения в прогрессивности такого явления). Мы постарались продемонстрировать его неоднозначность, следуя критике понятия личности со стороны славянофилов. Литература, посвященная спорам западников со славянофилами в середине XIX в., также огромна, но именно эта их полемика по поводу представления о личности в ней никогда специально не рассматривалась (основания для полемики, аргументация в ее ходе и т. п.). Поэтому мы также не сочли необходимым включать в обзор истории вопроса такие работы более или менее общего и нередко идеологизированного характера.

В середине ноября 1844 г. профессор С. П. Шевырев приступил в Московском университете к чтению лекций по «Истории русской сло-

весности», посвященных древнерусской литературе. Современники (в первую очередь, представители так называемой западнической партии) восприняли это как полемическую реакцию на курс публичных лекций по истории средневековой Западной Европы, прочитанных Т. Н. Грановским в январе-апреле 1844 г. по кафедре всеобщей истории. Ученый отстаивал идеи прогрессивного развития человечества через преодоление сопротивления различных феодальных структур (в том числе церковной), приветствовал Великую хартию вольностей и средневековый английский парламент, раскрепощение личности, в связи с чем анализировал разложение германской общины (марки) и т. п. По словам А. И. Герцена, Грановский «думал историей, учился историей и историей впоследствии делал пропаганду» [Герцен 9: 124]. Безусловный успех лекций Грановского воспринимался как «триумф западного направления» [Дмитриев 2022: 533].

Предмет лекций Шевырева был совершенно иным. Многие современники даже просто отказывали этому предмету в существовании, полагая, что древнерусская словесность в целом не имеет отношения к собственно литературе и носит только церковно-прикладной или, по определению В. Г. Белинского, «преимущественно теологический» характер [Белинский 9: 144]. Пушкин в «Набросках статьи о русской литературе» (1830) высказался в том же духе: «Словесность наша явилась вдруг в XVIII столетии, подобно русскому дворянству, без предков и родословной». И чуть раньше: «<...> старинной словесности у нас не существует. За нами темная степь, и на ней возвышается единственный памятник: “Песнь о полку Игореве”» [Пушкин 7: 226]¹. Герцен писал по поводу шевыревских лекций: «Шевырев восстанавливает Русь, которой не было и, слава Богу, не будет» [Герцен 2: 119].

Однако публичные лекции Шевырева об этой «небывалой словесности» неожиданно для многих (в том числе разделявших мнения Шевырева) также имели успех. «Успех Грановского был успехом личным, успехом оратора, — писал А. С. Хомяков Ю. Ф. Самарину в начале 1845 г. — Успех Шевырева — успех мысли, достояние общее; шаг вперед в науке» [Хомяков 1904: 240]. Еще раньше, в конце 1844 г. И. В. Киреевский, посещавший лекционный курс профессора, указал: «Твой

¹ Об этом же писали А. Ф. Мерзляков, Н. И. Греч и др. [Гуминский 2024: 368–376].

взгляд столько же поразителен своею неожиданной новостью, сколько утешителен своею глубокомысленною правдою» [Киреевский: 282]. «В этих лекциях ясно и неоспоримо видно, — обобщал Н. М. Языков, называя лекции «подвигом важным и бессмертным», — что наша литература началась не с Кантемира, а вместе с самою Россией» [Языков: 379, 390].

Лекции о древнерусской литературе печатались в «Москвитянине»: среди первых читателей был и Гоголь. Он писал Языкову 1 мая (н. ст.) 1845 г. из Франкфурта, причем подчеркивал научный характер работы Шевырева¹:

Отрывок из вступительной лекции Шевырева мне понравился очень, Шевырев вызрел и установился в надлежащие границы. Все теперь как следует, не растянuto и не кратко, в строгом логическом ходе и порядке, и с тем вместе в живом, не похожем вовсе на мертвечину сухопарой логики немецкой. Словом, в первый раз преподается наука в том виде, в каком ей следует преподаваться в России и русским [Гоголь 1952. 12: 482].

В 1846–1860 гг. двадцать лекций Шевырева вышли отдельным изданием в четырех томах. В «седьмой лекции» автор констатировал: «В Несторе, как и во всех древних летописях наших, замечается отсутствие личности, которая так господствует в западных летописателях...». В качестве примера последних профессор сослался на средневековые хроники Жофруа де Виллердуэна (у Шевырева — Виль-Гардуэн), автора «героической поэмы в прозе» или «рыцарского романа» (определение Абель-Франсуа Вильмена) «Завоевание Константинополя» (ок. 1209); повествование «певца рыцарства» Жана Фруасара (XIV в.) о начале столетней войны и др. «Отсюда, из этой личности, проистекает заманчивость хроник Запада; всегда личные страсти оживляют их повествование...» [Шевырев 4. 1: 347]. Шевырев утверждал:

Наш летописец Нестор и его последователи не имеют этой выгоды западных летописцев. В нем видим мы лицо бесстрастное (ср. Пимен в «Бо-

¹ Ср.: Шевырев «фактически открыл новую научную дисциплину» [Манн: 325]; «русское академическое литературоведение начинается с «Истории русской словесности» С. П. Шевырева» [Николюкин: 476].

рисе Годунове»: «добру и злу внимая равнодушно»; тацитовское “*sine ira et studio*” — без гнева и пристрастия и т. п.), человека, не увлекающегося никаким пристрастием. Но эта личность уступает место другой великой личности и становится за нее, личности самого народа Русского. Да, наш Нестор — это сама народная совесть, принявшая образ летописца; это — народные уста, которыми высказалась первоначальная жизнь нашего Отечества. Позднее, в летописях XVI в. вы не встретите той же искренности... [Шевырев 4. 1: 347–348].

Прочитав «вторую книжку» шевыревских лекций в Неаполе (откуда через месяц он отправился на Святую Землю), Гоголь писал автору 18 декабря 1847 г.:

Мне особенно понравилось, что ты развил в своей книге мысль о *безличности* наших первоначальных писателей, умевших всегда позабыть о себе.

Только недавно вышли «Выбранные места из переписки с друзьями», и Гоголь шевыревское наблюдение соотнес с собственным недавним опытом:

По прочтении твоей книги передо мной обнаружилось еще более мое собственное безрассудство в моей «Переписке с друзьями».

И далее:

Я давно уже питал мысль — выставить на вид свою *личность*. Я думал, что если не пощажу самого себя и выставлю на вид все человеческие свои слабости и пороки и процесс, каким образом я их побеждал в себе и избавлялся от них, то этим придам духу другому не пощадить также самого себя.

И далее о своих отличиях от других людей — оригинальности:

Я спутал и сбил всех. Поэтические движения, впрочем, сродные всем поэтам, все-таки прорвались и показались в виде чудовищной гордости, несовместимой никак с тем смиреньем, которое отыскивал читатель на другой странице <...> Только теперь чувствую силу того, что говоришь в

книге о личности писателя. Прежде я бы не понял и долго бы из-за моих героев показывал бы не пережеванного себя, не замечая и сам того... [Гоголь 1952. 13: 412–413].

В отзыве на «Выбранные места из переписки с друзьями» (Москвитин. 1848. Ч. 1. № 1) Шевырев буквально подхватил гоголевские слова из этого письма:

Есть еще обстоятельство, которое вовсе выпущено из виду в тех нападениях, какие были против личности Гоголя, слишком выдающейся из его завещания и немногих писем.

В другом месте рецензии критик повторяет и уточняет:

Самая слабая сторона в ней («Переписке...» — В. Г.) — личность автора, несколько сильно выдающаяся, особенно в такой сфере, которая личности не допускает (эта слабая сторона видна всего более в завещании) — стремление учить других, давать советы в том, в чем едва ли смышлен сам учитель, и, наконец, обличать иногда недостатки ближнего [Шевырев 5. 1: 173–174].

При этом создается впечатление, что Шевырев с большим удовлетворением рассматривал бы, по крайней мере, часть «Переписки...» «как материал для художественных произведений». Например, в рецензии речь заходит о письме «Женщина в свете»:

...когда взглянешь на эту статью как на очерк для романа, снятый с русской натуры и одушевленный любовью художника, то пожалеешь, что он остался праздным материалом, а не воспроизведен в художественном создании [Шевырев 5. 1: 185].

Отстаивая право писателя, «покрытого всеобщей славой в своем отечестве», «сказать человеку *нужное слово*, чтобы позаботиться о душе его и прочном деле жизни» (цитата из четвертого письма к разным лицам по поводу «Мертвых душ» [Гоголь 1952. 8: 298–299]), критик опять же не может согласиться с тем, что тот «внес личность свою в ту сферу, где ей не может быть места». Однако «кто же может

обвинить его в гордости, когда он лицо свое употребляет орудием к обнаружению тех истин, которые глубоко сознал в себе и выстрадал в жизни?» И затем Шевырев как бы вводит «личность» Гоголя в контекст тогдашних споров о личности и ее роли в общественном прогрессе и просвещении:

У нас много теперь толкуют о личности, о необходимости развивать и сознать ее, о том, что личность была условием и двигателем успехов западного просвещения, о том, что недостаток ее сознания послужил нам во вред... [Шевырев 5. 1: 174–175].

Профессор Шевырев, скорее всего, имеет в виду статью К. Д. Кавелина «Взгляд на юридический быт древней России» (1846), опубликованную в первом томе «Современника» за 1847 г. В этой статье русский исторический процесс рассматривается как постепенное освобождение личности из-под спуда патриархальных родовых, семейных отношений:

...когда мы говорим, что народ действует, мыслит, чувствует, мы выражаемся отвлеченно: собственно, действуют, чувствуют, мыслят единицы, лица, его составляющие. Таким образом, *личность* (Курсив мой. — В. Г.), сознающая сама по себе свое бесконечное, безусловное достоинство, есть необходимое условие всякого духовного развития народа [Кавелин: 73].

В качестве примера исторической личности Кавелин привел первого русского императора:

В Петре Великом *личность* на русской почве вступила в свои безусловные права, отрешилась от непосредственных, природных, исключительно национальных определений, победила их и подчинила себе. Вся частная жизнь Петра, вся его государственная деятельность есть первая фаза осуществления начала *личности* в русской истории (Курсив мой. — В. Г.) [Кавелин: 115].

Статья «О мнениях «Современника», исторических и литературных» (Москвитянин. 1847. № 2) — это обстоятельный разбор кавелинской работы Ю. Ф. Самариным. Анализируя одно за другим положения

«капитального» труда, отличающегося «логическою стройностью», критик пришел к выводу о явной односторонности автора. Вот только несколько примеров.

Исходная или, по определению Самарина, «историческая данная всей статьи» Кавелина состоит в том, что «в древнейшие времена русские славяне имели *исключительно* (Здесь и далее курсив Самарина. — В. Г.) родственный, на одних кровных началах и отношениях основанный быт» [Самарин: 88]. Это подтверждается терминологией, которой они пользовались при общении (коммуникации) с другими, в том числе «даже вовсе не родственными»: «Помещика или начальника они называют отцом, себя его детьми; младшие называют старших дядями, дедами, тетками...» и т. п.

Заметим в скобках, что К. Д. Кавелин считается в отечественной историографии (вместе с С. М. Соловьевым) основателем школы «историко-юридической или родового быта», которую позже стали называть «государственной» и указывать в числе основателей также Б. Н. Чичерина.

На исходное положение кавелинской работы Самарин ответил примерами столь же «родственной» терминологии во Франции, где «простой народ называет без различия старуху *la vieille* или *la mère*, старика *le père*, а в германских средневековых городах существовали «совершенно искусственные» торговые и ремесленные сообщества (гильдии), называвшиеся *Bruderschaften* (братства. — В. Г.), где мужчины, принадлежащие к этим союзам, именовались братьями, женщины — сестрами. Это «терминологическое» сходство, по мнению Самарина, «выражает ту мысль, что *кроме* выполнения вынуждаемых законом обязанностей человек хотел бы найти в другом сочувствие, совет, любовь; а для выражения этих требований всего ближе заимствовать терминологию из семейного быта» [Самарин: 89].

Что касается «русского славянства», — указывает Самарин, — то «в первых строках нашей летописи мы читаем признание несостоятельности родового начала и потребности третьей власти, сознательно и свободно призванной (подразумевается призвание варягов. — В. Г.)¹

¹ В последнее время все больше историков склоняются к мысли об определяющем влиянии на становление древнерусской государственности великоморовской традиции [см. Поляков: 41–49].

<...> следовательно, в древнем нашем быту были искони другие начала...» [Самарин: 89].

Но Кавелин уже перешел к объяснению роли христианства в становлении личности, «когда внутренний, духовный мир получил такое господство над внешним, материальным миром, тогда и человеческая *личность* должна была получить великое, святое значение, которого прежде не имела... Так возникла впервые в христианстве мысль о бесконечном, безусловном достоинстве *человека и человеческой личности...*» [Самарин: 89].

Самарин ответил на это пафосное утверждение указанием на другую сторону христианства, которое внесло в европейскую историю понимание человека, отрекающегося от своей личности и «подчиняющего себя безусловно *целому*»:

Это самоотречение каждого в пользу всех, есть начало свободного, но вместе с тем безусловно обязательного союза людей между собою. Этот союз, эта община, освященная вечным присутствием Св. Духа, есть Церковь [Самарин: 90].

Кавелин, увлеченный историко-юридической концепцией развития личности и ее роли в государственной организации западноевропейской жизни, обратился к германским племенам:

Их частые, вековые неприязненные столкновения с Римом, их беспрестанные войны и далекие переходы, какое-то внутреннее беспокойство и метание — признаки силы, ищущей пищи и выражения, — рано развили в них глубокое чувство *личности...* [Самарин: 97].

Германец, по мнению Кавелина, «ревностно» принял христианство, почувствовав силу «высшей цивилизации», которая «высоким освящением личности так много говорило его чувству». И государства, им основанные, «явление совершенно новое в истории. Они проникнуты *личным* началом...». Однако существуют опасения, что личность в своем развитии «непреренно должна ставить себя в противоположность с другими личностями, враждовать с ними». С этим русский апологет эмансипации личности никак не может согласиться. «Мы, напротив, думаем, — заявляет он, — что последняя цель развития — их глубокое

внутреннее примирение». «Но, во всяком случае, — настаивает Кавелин, — каковы бы ни были ее отношения, она *непременно должна существовать и сознавать себя*» [Самарин: 97]. «Для народов, призванных ко всемирно-историческому действованию в новом мире, <...> существование без начала личности невозможно...» [Самарин: 91–92].

Самарин поправляет своего оппонента и дополняет (вслед за Ф. Гизо): помимо «личного начала» германцев в западноевропейской жизни большую роль сыграл «отвлеченный авторитет, перешедший по наследству от древнего Рима», и, конечно, христианство, которое «в Западной Европе распалось на два исторических явления, под теми же категориями авторитета и личности. Римский мир понял христианство под формою католичества, германский мир — под формою протестантизма» [Самарин: 92]. В «сфере искусства», по Самарину, на почве католицизма возник классицизм, протестантизма — романтизм.

Между тем «начало личности у славян не существовало». Самарин замечает:

Эта фраза, повторяется на каждой странице» труда Кавелина. Но при обращении к историческим источникам («на деле») выясняется, что из «двух племен, германского или славяно-русского», именно второе «приняло христианство добровольнее, ближе к сердцу; <...> прониклось им глубже и принесло в жертву более народных предрассудков и безнравственных обычаев <...> распространяло его лучшими, наиболее с характером христианства согласными средствами...» [Самарин: 106–107].

Можно обратиться и к фольклору, ведь «чего нет в народе, того не может быть в его поэзии, и что есть в поэзии, то непременно есть и в народе» [Самарин: 107]. А тут «стар-матёр казак Илья Муромец, Добрыня Никитич, Алеша Попович и прочие бездомные удалыцы, искатели приключений», которых «любая германская дружина, не постыдилась бы принять» (в другом месте рецензии Самарин вспомнил Ермака и гоголевского Тараса Бульбу). То же и при обращении к летописям, древнерусской литературе. «Вспомните тип святого Владимира, — предлагает Самарин, — высокий тон личности, который так и отражается во всех характеристиках князей: он не хотел проливать крови преступников...» [Самарин: 105]. Речь идет о том, что, крестившись, Владимир Святославич отменил на Руси смертную казнь, мотивировав

свое решение в ответе изумленным греческим епископам: «Боюсь греха» [см.: Повесть: 143]. «Это единственный известный истории случай, в других странах в это время таких прецедентов не было» (Ф. Б. Успенский). «Итак, — подводит итоги сопоставлению германских и славяно-русских “начал личности” Самарин, — богатырь как сознание народной фантазии, князь как явление действительное в мире гражданском, наконец, монах как явление той же личности в сфере духовной...» [Самарин: 108].

Но что же Запад? К чему привело развитие личности, к которому так настойчиво призывал в статье Кавелин? Самарин, ссылаясь на труды французских и немецких историков, философов, литераторов, разворачивает впечатляющую картину: всюду «искренние» призывы к «необходимости остановить разгул личности», «скорбное признание несостоятельности человеческой личности и бессилия так называемого индивидуализма», «упреки современному обществу в эгоизме и личной корысти» и т. п. [Самарин: 95]. Эти оценки, продиктованные тревогой за направление, по которому движется европейское человечество (в первую очередь, далекие от какого-либо «примирения», по Кавелину, личности), как бы предугадывают грядущее появление учения о классовой борьбе — марксизма, концепцию сверхчеловека и воли к власти Ф. Ницше и т. д.

Словом, свободная «личность с характером исключительности, ставящая себя мерилом всего», перестает казаться (по крайней мере, для некоторой части западного мира) идеалом общественного развития, или в ней начинают сомневаться. Особенно после Июльской революции (1830), покончившей с монархией Бурбонов, когда «прежняя строптивость и недоверчивость к верховной власти перешла в потребность какого-то крепкого, самостоятельного начала, собирающего личности...» [Самарин: 93].

Свой выход из подобной ситуации еще в конце XVIII в. предложил И. Кант в виде так называемого категорического императива. Философ, если можно так выразиться, «замкнул» проблему в самой личности и обосновал понятие о ней в области не теоретического («Критика чистого разума»), а практического разума («Критика практического разума»). Кенигсбергский мыслитель полагал, что человек является личностью благодаря способности следовать закону, данному его собственным, автономным разумом. При этом он должен по внутренне-

му разумному принуждению подчиняться этому закону «из чувства долга», тогда его поступки будут иметь действительную нравственную ценность и могут быть отнесены к «добродетели». Сам же «закон», «категорический императив» в разных переводах на русский язык формулируется по-разному, хотя суть дела от этого, понятно, не меняется. Вот один из вариантов: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице (читай: личности. — В. Г.), и в лице (читай: личности. — В. Г.) всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился к нему только как к средству» [Кант: 270]. Кантовская мысль о самоцельности человеческой личности, определяемой нравственной самостоятельностью разума, трансформировалась в наше время в определение «личностной автономии» и, по уверению М. Турнера, «оказала существенное влияние на фиксирование неприкосновенного человеческого достоинства в законодательстве современных правовых государств» [Турнер: 290]. Отсюда навязчивая борьба за права человека (личности) в современном мире и т. п.

Но мысль о «самоцельности личности» легко вписывается и в «дискуссию» Кавелина с Самариным — в первую очередь, естественно, в построения Кавелина. При этом ни тот, ни другой о Канте и не вспоминают. Конечно, после уничижительной критики Ф. Г. Якоби и особенно Г. В. Ф. Гегеля этика Канта, казалось бы, потеряла свою актуальность (как мы видим, только на время), да и само имя немецкого философа пользовалось в России гораздо меньшей популярностью, чем имя Гегеля. Однако идеи Канта, пусть и «подспудно», продолжали «питать» развитие общественного самосознания.

Славянофил Самарин попытался на те же вопросы ответить со всей определенностью: «Самоотречение каждого в пользу всех» — община, мир. Характерно, что в рецензии на «юридический быт древней России» он обратил особое внимание на интерес («участие и ожидание»), который начали проявлять на Западе «к славянскому миру», понятому (Жорж Занд и др.) «как мир общины»: «красота и спокойное могущество самопожертвования и самообладания» [Самарин: 93–94] и т. п. (Вопрос о теории «общинного социализма» Герцена мы оставляем в стороне).

Несколько позже в трудах славянофилов возникнет термин *соборность*, в определенной степени развивающий славянофильское учение о «мире общины» и ставший одним из основных понятий русской рели-

гиозной философии (у В. С. Соловьева, С. Н. Трубецкого, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, о. Сергия Булгакова, о. Павла Флоренского и др.). Он выражает не только органическое, но и высшее духовное (в том числе церковное) единство («всеединство», по Соловьеву) общего (вплоть до «вселенского», «кафолического») и единичного, индивидуального. Или в терминах нашей работы — единство личности и мира.

Шевырев откликнется на статью Кавелина в «Очерках современной русской словесности» (Москвитянин. 1848. Ч. 1. № 1), посвященным в основном полемике с «двумя деятельнейшими журналами» — «Современником» и «Отечественными записками», представлявшими «западное» направление в русской литературе: «школу прогресса» и «натуральную школу» (впрочем, ни с одним из этих определений критик не согласился). К статье Кавелина Шевырев обратился постольку, поскольку широко использовал понятие «личности» в «Очерках...». При этом он не преминул заметить, насколько изменилось значение самого слова личность: «Прежде под именем *личности* (здесь и далее курсив Шевырева. — В. Г.) разумели оскорбление, наносимое лицу; в таком смысле говорили: «Он сказал мне личность» [Шевырев 5. 1: 197]. Попутно Шевырев, естественно, не удержался и попенял Кавелину, который «так усердно в течение всей русской истории <...> выглядывал» развитие личности, но не понял «безличности» древней Руси, где она была «великим явлением», например, «в религиозной деятельности», «в подвигах самоотвержения во благо великого целого».

Но времена переменялись, и вместе с ними и представление о личности. «Никогда еще так много о личности не говорили, — в очередной раз констатировал критик, — и никогда так не вызывали ее к действию», ведь «теперь разумеют под именем личности все права человеческого лица на развитие и уважение» [Шевырев 5. 1: 197].

Однако выясняется, что «в то самое время как всего сильнее вопиют о необходимости развивать личность, те же самые журналы, которые избрали это развитие своим знаменем, сами всего менее ее уважают и всего менее развивают ее». За примерами, по Шевыреву, далеко ходить не требуется.

Так, «теоретик» западной «школы» А. В. Никитенко (он, впрочем, ушел из «Современника», где в 1847–1848 гг. значился официальным редактором) явно противоречит своему «товарищу по мнениям и участию в журнале» — Кавелину. Шевырев имеет в виду программное за-

явление Никитенко, в котором тот «главною чертою не только литературы, но и всей современной образованности» полагает «отсутствие *сильных талантов, мощных, широко раскрывающихся личностей*» — иначе говоря, «*праздников*» в литературе». «Литература теперешняя, судя по личностям, — продолжает пересказывать взгляды оппонента Шевырев, <...> похожа на будни». «Притязания *личностей* на исключительные почести мысли, — цитирует он Никитенко, — должны умолкнуть пред великими интересами *целого*. Теперь не время изумлять, привлекать к себе или увлекать за собою». На этом основании Шевырев даже готов зачислить Никитенко в «явные славянофилы в понятиях о литературе». Критик, конечно, иронизирует, тем более что «теоретик» «Современника» уточнил: «Литература должна создать себе *общее, определенное* направление, а не быть случайным, отрывочным выражением *таких-то личных мыслей и чувствований*» [Шевырев 5. 1: 196].

Это ничто иное, как украшенный «календарными» образами вариант хорошо знакомой мысли Белинского, призывавшего, как известно, поддерживать «беллетристику», массовую литературу, не дожидаясь появления шедевров «художественной литературы»: главное в «правильности» «*общего, определенного* направления», способствующего быстрому его развитию и приобщению к нему массового читателя (см., напр., «Вступление к «Физиологии Петербурга») [Белинский 8: 376–377].

Шевырев с таким подходом не согласен, для него важнее то, что позднее стали называть «уроками классики», и, конечно, совсем не случайно вторую статью «Очерков современной русской словесности» он посвятил именно крупнейшим фигурам (личностям) русской литературы XVIII – начала XIX в., желая подчеркнуть их актуальность в современном литературном процессе. Тем более, что эта традиция в русской литературе не прервалась: «...с радостной надеждой мы смотрим еще на новую, богатую деятельность Жуковского», да и о какой «будничной» литературе можно толковать, «когда Гоголь жив и, по нашему мнению, дал нам право новых от него ожиданий» и т. д.

Свои «уроки классики» критик излагает, что тоже весьма характерно, с точки зрения классического «среднего», «царского» пути, избегая крайностей и трактуя творчество отечественных классиков через их обращение к мировому литературному наследию, с одной стороны, верность национальным идеалам (прежде всего православию) — с другой. Любопытная деталь: в конце статьи Шевырев несколько раз

употребляет термин «исключительная национальность», который принадлежит лексикону К. С. Аксакова и в данном случае выдает отношение Шевырева к крайности позиции того в современной литературно-общественной борьбе.

В диссертации, точнее, в «Рассуждении кандидата Московского университета Константина Аксакова, писанном на степень магистра философского факультета первого (т. е. историко-филологического. — В. Г.) отделения», под названием «Ломоносов в истории русской литературы и русского языка» (1846) автор в качестве методологической основы воспользовался достижениями западноевропейской мысли, а именно аналитическим аппаратом немецкой философии с его терминологией и прежде всего «логикой Гегеля» (т. е. диалектикой: «отрицание отрицаний» и т. п.).

В фундаментальном исследовании Аксаков развернул поэтапную и последовательную картину русского исторического развития в сфере государственности, языка, поэтического творчества. Рассматривая этот процесс в неразрывном единстве, мыслитель определил его начало как «песенный период, период исключительной национальности»: «в этом круте времени раздаются песни от края до края, обнимая собою и выражая собою всю сущность народа, как народа, — нации...» [Аксаков 2020: 29].

Тогда же русский народ «принял христианскую религию», а с нею и церковнославянский язык, «понятный для народа, но никогда не сходящий в мир его нужд и забот...» [Аксаков 2020: 33]. Конкретному лингвистическому анализу взаимодействия русского и церковнославянского языков, двух языковых стихий, письменной и устной (на лексическом, грамматическом и прочим уровнях, обращаясь к «Остромирову Евангелию», «Слову Даниила Заточника», древнерусским грамотам, в которых отразился разговорный язык и т. д.) Аксаков посвятил почти всю вторую часть своей диссертации¹.

¹ Следует отметить, что крупнейшие отечественные филологи XX в. (А. Ф. Лосев, А. В. Михайлов и др.) высоко оценивали вклад К. С. Аксакова в развитие отечественной науки. А. Ф. Лосев, например, подчеркивал в работе «Филология и эстетика Конст. Аксакова» (1928): «... великого его научное значение». При этом он считал, что «наше современное отношение к языку не пошло дальше», а с точки зрения лингвистических интуиций Аксакова мы «даже *отстали*» [Лосев: 94].

«Но при всем том могла ли Россия остаться всегда под исключительным определением национальности?» — задался вопросом исследователь и ответил на него отрицательно [Аксаков 2020: 36]. Ведь «в России пробудилась уже новая потребность, потребность высшей сферы <...> на которой освобождается индивидуум и вместе с тем общее, общечеловеческое становится его содержанием». «Общечеловеческое» для Аксакова подразумевает сближение с остальным просвещенным миром и, в первую очередь, с Западом. Сомнений в направлении исторического прогресса у него как будто нет и вполне закономерно, что первоначально на роль такого индивидуума с «желанием просвещения, желанием сблизить Россию с Западом», по его мнению, мог претендовать Борис Годунов, но история распорядилась иначе. И патетика «передового бойца славянофильства» (С. А. Венгеров) при обращении к фигуре Петра I нисколько не уступает панегирикам русского императора в трудах его идейных противников:

...И этот индивидуум восстал, как индивидуум, в колоссальном образе; не как просто потребность индивидуальной жизни, разнo выразившаяся — нет, а воплощенный, как один индивидуум. Этот колоссальный индивидуум — был Петр [Аксаков 2020: 42–43].

Впрочем, уже в 1848 г. в письме к С. М. Великопольской Аксаков заявил, что «мог бы теперь написать на свою диссертацию сильную критику...» [цит. по: Аксаков 2014: 269]. В том же году в «Письме к императору Николаю I», вызванным Высочайшим манифестом от 14 марта, Аксаков сформулировал изменившееся отношение к «перевороту Петра Великого», который «есть — *революция*, революция, произведенная Монархом» [цит. по: Дмитриев 2023: 98], а в 1851 г., повторив эти определения («*переворот*, *революция*»), уточнил, намякнув на свою диссертацию: «Напрасно говорили (я сам напечатал это некогда), что Петр восстал против исключительной Русской национальности <...> Петр именно стоял за исключительную национальность, только не свою, а Западную...» [Аксаков 1889: 47]. Ср. у Пушкина в неопубликованной заметке «О дворянстве» (1830-е гг.; оригинал на французском языке): «Петр I — одновременно Робеспьер и Наполеон (воплощение революции)» [Пушкин 8: 585].

Но «общий закон развития», проявляющийся в истории через отрицание, а затем и отрицание отрицания («Односторонность есть рычаг истории» [Аксаков 2020: 44]), не мог не затронуть народной жизни, народного творчества, того, что впоследствии стали называть фольклором. «Уничтожив исключительную национальность народа, он (Петр I. — В. Г.) давал с этим возможность его поэзии развиваться, перейти на другую степень, — или лучше, это было необходимым следствием его великого дела, но не он сам мог произвести это» [Аксаков 2020: 48].

Поэтому в сфере народного творчества, «национальной песни» также

должен был восстать индивидуум <...> с именем, — автор, поэт (до этого поэтов не было, точнее, был один поэт — народ. — В. Г.); должен был явиться гений <...> для нового, великого момента в истории поэзии. Он должен был прекратить сферу национальных песен, не уничтожая, а возвышая тем народ <...> начать новый период — литературы. Этот индивидуум, этот гений был — Ломоносов [Аксаков 2020: 49].

Кроме всего прочего он «возвел наш язык <...> в сферу общего, дал нам органическую фразу (не стесняющую свободу языка) и вместе определил отношение церковнославянского языка к русскому, что существенно в его деле». Далее следует вполне логический вывод:

Ломоносов дал нам язык (письменный, общий), можем мы сказать. Все дальнейшее развитие есть только оправдание его великого дела... [Аксаков 2020: 296].

И еще одно, напрямую касающееся личности:

...с индивидуумом открывается внутренний мир. Значение индивидуума есть необходимо личность; только индивидуальная сила, одаренная, следовательно, всей энергией индивидуума, только личная природа <...> могла произвести все это. Первое такое явление индивидуума в литературе, первое лицо есть *автор*, поэт... [Аксаков 2020: 298].

Однако, как уточнил Аксаков, никакая личность, индивидуум не может совершить что-либо существенное в истории помимо или во-

преки мнению народа (пусть порой безмолвному). Именно народ остается своего рода судьей в истории. И поэтому решающим стало народное отношение к петровскому «Великому Прыжку», «отрицанию исключительной национальности». «Дело было отважно, — продолжает свои обобщающие умозаключения автор диссертации, — но не извне (как было бы при покорении чуждой державою), а изнутри явилась потребность этого отрицания».

Аксаковский пафос поднимается на новую ступень, теперь он выходит на просторы мирового пространства, где русский народ и должен занять подобающее его значению место. Ведь «Русской дух не убоился этой видимой гибели, уверенный в своей силе, нося в себе убеждение, что он не погибнет на краю бездны, перейдет ее и вступит в сферу, где может вновь явить себя, но уже не в тесном, ему несоответственном определении, а вполне, в своем общем, человеческом, всемирном значении». Заключение мыслителя однозначно и не подлежит сомнению:

Ни один народ не отваживался на такое решительное, совершенное, строгое отрицание своей национальности, и потому ни один народ не может иметь такого общего, всемирно-человеческого значения, как Русской [Аксаков 2020: 46, 47].

В 1845 г. Аксаков приступил к работе над «драмой Междоусобия» («Освобождение Москвы в 1612 году») и сообщил ближайшему другу и confidentу Ю. Ф. Самарину, что «написал второй акт». В диссертации о Ломоносове автор уже предложил, по сути дела, краткий исторический очерк и идею будущей пьесы. Речь шла о Смутном времени, когда Россия,

разделенная сама в себе, преданная на жертву врагам, жадно на нее устремившимся <...> защищалась в частях своих <...> Ляпунов первый восстал с великою мыслию: не держаться никакой партии и сдвинуть все это чуждое нашествие народов <...> очистить, освободить Россию, — вот чего хотел он и другие, — а там, вновь свободные, решить дело, как Богу будет угодно [Аксаков 2020: 41].

«Худородный» (С. М. Соловьев) думный дворянин и рязанский вовода возглавил Первое (земское) ополчение (вдохновляемое грамота-

ми патриарха Гермогена), которое, соединившись с казаками в 1611 г., двинулось на Москву, но в результате заговора и навета («подвоха») на полководца (поддельное письмо) тот был убит казаками. Казаки, к слову сказать, предстают в «Освобождении Москвы в 1612 году» в виде зловещей, деструктивной силы («хуже поляков»): разбойники, грабители («воры-казаки»), живущие «не как православные христиане» и т. п.¹

Однако убийство Ляпунова уже не могло остановить неизбежного:

...вслед за ним, с тою же мыслию освобождения и отстранения всего чуждого, поднялся Минин с землею нижегородскою и другими; эта мысль стала общею и единственною; великий народ все принес в жертву ей, двинулся, непреодолимый, против дерзких западных врагов и выгнал из Москвы и России все их разноплеменные толпы [Аксаков 2020: 41].

Или, как писал Аксаков в статье «Семисотлетие Москвы» (Московские ведомости. 1846. № 39):

...народ Русской, без Царя, и не руководимый боярами, поднялся за Русскую землю <...> встал за веру православную <...> против всех ея врагов, сказав, что никого из них не хочет [Аксаков 1889: 570].

3 декабря 1846 г. В. С. Аксакова писала двоюродной сестре М. Г. Карташевской о чтении автором в семейном кругу незавершенной пьесы (к этому моменту были готовы два действия) и давала ей характеристику, явно отражающую не только ее личное мнение, но и всех слушателей. Высоко оценивая «величайшую верность историческую, глубокое изучение русских древних грамот, дух которых живо отразился в языке», она определила как совершенно неожиданную черту драмы «отсутствие личного участия автора»:

...мы не ожидали, что брат мог бы так отделить от себя все эти лица <...> никаких личных страстей, ни одного лица, которое бы одно сосредоточивало на себе все внимание [Аксаков 2020. 2: 495–496].

¹ О роли казачества (в т. ч. запорожского) в событиях Смутного времени [см.: Гуминский 2024: 100–104, 108].

Продолжая в письме от 27 декабря разговор о пьесе брата, Аксакова вновь повторяет мнение о ее необычности (по меньшей мере, в творчестве самого автора):

Не можем надивиться, как брат, который всегда и во всем, что ни пишет, выражает сам себя, что, разумеется, иногда есть недостаток большой, что он мог так вполне оторваться от своей личности и оставить действовать и говорить лица, приводимые им совершенно самобытно, совершенно отдельно от него самого [Аксаков 2020. 2: 495–496].

Объяснение, к которому прибегает Аксакова, также весьма характерно:

Это потому конечно, что он забывает себя самого перед духом русского народа [Аксаков 2020. 2: 495–496].

Но мнение «об отсутствии личного участия автора» в драме «Освобождение Москвы в 1612 году» и причинах такого «отсутствия» явно перекликается с одним из положений лекционного курса Шевырева «о *безличности* наших первоначальных писателей» (Гоголь) и о замене этой личности «великой личностью» «самого народа Русского». Отметим, что Аксаков посещал лекции Шевырева и писал об этом Гоголю в конце августа – начале сентября 1845 г.: «Лекции Шевырева были прекрасны, особенно некоторые; я полюбил его гораздо больше, нежели прежде, и узнал его ближе». В этом же письме, кстати сказать, Аксаков резко отозвался о Кавелине, назвав его «дрянью» [Гоголь 2009: 179–180].

Мысль Шевырева о «безличности» древнерусских писателей, судя по всему, произвела сильное впечатление на Гоголя. Для Аксакова она стала во многом определяющей в работе над «Освобождением Москвы в 1612 году». Отметим, что при обсуждении этой проблемы всегда речь шла о безличности или личности именно писателя, автора.

Пьеса «Освобождение Москвы в 1612 году» была поставлена в Москве 14 декабря 1850 г. в Малом театре в бенефис Л. Л. Леонидова, но после первого же представления снята со сцены. Причин тому называлось множество, и некоторые из них сохранились в воспоминаниях современников, в том числе зрителей.

Первое слово, естественно, принадлежит автору, который писал Гоголю во второй половине декабря 1850 – начале 1851 г.: «Актеры поняли и оценили драму; им она понравилась». Об этом может свидетельствовать, в частности, явно искреннее стихотворение, прочитанное актером Д. Т. Ленским на обеде, устроенном в честь автора после спектакля. В нем говорилось о представлении на сцене «живых людей» «с их простотою благородной», что заставляло актеров быть естественными (говорить «как люди»), а не превращаться в «героев на ходулях» с их «тирадами», «эффектами пошлых драм» и т. п.

«Что касается до публики, — продолжает Аксаков, — то вообще все, при битком набитом театре, слушали чрезвычайно внимательно, и никто не уехал до самого окончания драмы...». В заключении характеристики зрительской аудитории Аксаков подверг ее своеобразному социальному анализу, исходя из устройства театральной залы: внимательный взгляд автора пьесы чуть ли не разделил зрителей по сословиям (по крайней мере, на «народ и публику»):

Было много за драму: задняя половина кресел, верхние ярусы и раек; было много и против драмы: все бенуары, бельэтаж и все передние ряды кресел [Гоголь 2009: 388].

Впервые это письмо было опубликовано П. И. Бартеневым у себя в журнале (Русский архив. 1890. № 1), затем перепечатано вместе с примечаниями Бартенева [Гоголь 2009: 388, 577]. Одно из примечаний касалось причины запрещения драмы Аксакова: «В ней находится припев про “город с именем чужим”, — уверял Бартенев, — за который она и была снята со сцены». Но в «Освобождении Москвы в 1612 году» нет никаких «припевов», да и не могло быть в силу жанровой принадлежности.

Однако в другом произведении Аксакова — водевиле «в одном действии» «Почтовая карета» (1846) — они имеются, и один из них, посвященный Москве, был очень популярен (П. А. Плетнев назвал его «прекрасным очерком Москвы»): «Столица древняя, родная, ее ль не ведает страна...» с финалом: «Да вечно здравствует Москва!». Другой «припев» — о Петербурге не столь патетичен. Он включает пушкинский образ «окна в Европу» и предлагает соответствующий «портрет» «красивого и деятельного» «центра цивилизации», «России города ев-

ропейского» и т. п. Завершается «припев» «тостом»: «Да здравствует Санкт-Петербург!» [см: Аксаков 2020. 2: 97–98]. И хотя водевиль трактовал достаточно «острую» (в данном случае, даже провокационную) тему противопоставления Петербурга и Москвы (об этом, как известно, писали Радищев, Пушкин, Гоголь, Белинский, Герцен и др.) «припева» с крамольной строчкой в нем не было.

Зато в несколько иной редакции, отличной от бартеневской (тому, похоже, просто изменила память), эта строчка была опубликована в финале стихотворения «Москве» (своеобразный гимн, обращенный к первопрестольной), которое напечатали еще в 1845 г. (Москвитянин. № 2) без каких-либо нежелательных для автора последствий: «Тебя постиг удел суровый, / И мановением одним / Воздвигся гордо город новый, / Столица — с именем чужим...». Стихотворению был предпослан эпиграф из гоголевских «Петербургских записок 1836 года»: «Москва нужна для России; для Петербурга нужна Россия» [Аксаков 2019. 1: 99].

Выразительный дифирамб Аксакову актера Ленского С. Т. Аксаков (конечно, «принимавший участие в сыне») не преминул отправить Гоголю в письме от 25 декабря 1850 г. В этом же письме Аксаков старший поспешил ознакомить автора «Ревизора» со своими впечатлениями от представления и реакции на него зрителей. «Не знаю, — обращается он к адресату, — как вам сказать об успехе драмы? Если сильное раздражение в одной части публики, внимание в другой и сочувствие — в третьей, небольшой, части общества может назваться успехом, то успех был огромный: до сих пор Москва полна разговоров, брани и клевет на автора». Часть зрителей восприняла спектакль, что называется, особенно близко к сердцу: «Мнимая русская аристократия и высшее дворянство, — с деланным простодушием продолжает Аксаков, — изволили обидеться и бояться донельзя, особенно Трубецкие и Салтыковы». Впрочем, такую реакцию вполне можно было предугадать, ибо предки этих старинных родов отличились в событиях Смутного времени совершенно неблагоприятным образом, проще говоря, предательством. Что подчеркнул и драматург, вложив в уста положительного героя — Прокопия Ляпунова — обличительные инвективы в адрес продажного боярства. Вывод главы семейства славянофилов явно рассчитан на благожелательное понимание Гоголя: «Я имел счастье услышать, что про моего Константина говорили те же речи, какие я слышал про вас

после “Ревизора” и “Мертвых душ”, то есть: “В кандалы бы автора да в Сибирь!”» [Гоголь 2009: 387].

А. О. Смирнова также решила отчитаться перед Гоголем о спектакле, причем с присущей ей женской проницательностью поняла смысл, «обстановку» происшедшего по-своему, но в целом верно. Ждали и готовили скандал, и он в определенной степени случился, но несколько в иных формах, чем предполагалось. Чуткий Самарин еще загодя, только узнав, что «драма ставится на сцене и явится без пропусков», изумился и писал другу из Киева 11 декабря 1850 г.: «...мне приходит на мысль, что это капкан, ловушка, поставленная предательскою рукою» [Самарин 3: 302].

Тут следует дать краткий комментарий, касающийся личности и, так сказать, фигуры Аксакова: существование сегодня обширной литературы, ему посвященной, избавляет от необходимости входить в подробности. Репутация, да и экстравагантный (или эпатажный), по мнению многих современников, внешний вид писателя привлекали к нему повышенное внимание, в первую очередь, москвичей и, как полагается, властей. «Константин Великий», «народолюб», «апостол русской богоизбранности», «благородный сомнамбул», «зевающий энтузиаст», «неистовый москвич», «свирепый агнец» отличался «избытком сил физических и нравственных» (Гоголь), ростом и телосложением, демонстративно носил бороду (впрочем, в 1849 г. ее было велено «обрить»), мурмолку, сапоги и зипун.

В театре он мог казаться сошедшим со сцены персонажем своей пьесы о 1612 г., тем более, что все его категорические суждения о русском народе, Москве в принципе мало чем отличались от произносившихся актерами монологов Ляпунова, Пожарского и др. (неслучайно «Освобождение Москвы в 1612 году» называют иногда «идеологической драмой»).

Но обратимся к письму Смирновой Гоголю от 18 января 1851 г. «В Москве играли драму Константина Сергеевича Аксакова, — общала писателю его постоянная корреспондентка, — она произвела много толков; ей сделали такую обстановку, что она показалась чем-то похожим на протест и прогресс в западном духе; даже многие кричали, что это коммунизм, потому что тут народ на сцене». Смирнова продолжает: «Забыли, что это факт, но так как этот факт выведен на сцену Аксаковым, то все и представилось в виде чего-то будто опасно-

го» [Гоголь 2009: 392]. Под «фактом» Смирнова, конечно, подразумевает «фактическую», документальную обоснованность драмы Аксакова, что, безусловно, соответствует действительности.

И дело здесь не только в неоднократных заявлениях самого автора, например, из предисловия к отдельному изданию «Освобождения Москвы в 1612 году»:

Драма, предлагаемая читателям, верна исторически, относительно фактов. Неважные, незначачие отступления нарушить этой верности не могут. Люди, знающие хорошо время междоцарствия, сами увидят строгость историческую... [Аксаков 2020. 2: 104].

Это заявление подтверждает, например, вполне компетентный историк, профессор С. М. Соловьев, сближение с которым (несмотря на его общеизвестное «западническое» направление) Аксакова приходится как раз на период его работы над пьесой. В. С. Аксакова (в письме Марии Карташевской от 1 мая 1847 г.) отмечала, что в «понимании истории они идут рука об руку», и добавляла, что Соловьев недавно читал аксаковскому семейному кружку «обзор историч<еских> событий этого времени, то есть Междоцарствия <...> для того, чтоб объяснить драму Конст<антина> и доказать, как он верно и вполне выразил в ней всю историю того времени» [цит. по: Аксаков 2020. 2: 497].

Вот еще один характерный пример: финальную сцену пьесы «Освобождения Москвы...» со стрельцами, вступающими в перекличку при запирании Кремлевских ворот, автор заимствовал из подлинного документа (опубликовано в «Памятниках Московских древностей»), который привел полностью в статье «Семисотлетие Москвы» [Аксаков 1889: 573]. В «Примечании» к драме автор еще раз подчеркнул ее документальный характер: «В первой и второй речи Пожарского — выписки из подлинных грамот. Посольство князя Оболенского с возражениями Пожарского — все подлинное...» и т. п. [Аксаков 2020. 2: 265].

Завершить обзор откликов на премьеру «Освобождения Москвы в 1612 году» в Малом театре можно оценкой спектакля попечителем Московского учебного округа В. И. Назимова. Она приведена в письме министру народного просвещения князю П. А. Ширинскому-Шихматову и в полном соответствии с пословицей начиналась «за здравие», а

кончилась «за упокой». «Драма Аксакова, хотя и написана в духе Православия...» — вроде бы благожелательно, но с маленькой оговоркой («хотя...») начал Назимов характеристику представления, но затем обрушился на драматурга с уничтожающей критикой, инкриминируя ему чуть ли не призыв к революции: «...однако содержит в себе такие мысли, которые легко могут возбудить в простом народе враждебное расположение против высших сословий и вообще подать повод к превратным истолкованиям...» Это утверждение подкрепляется ссылкой на обстановку в зрительном зале: «... во время представления этой драмы на московской сцене <...> был в театре большой шум. На все возгласы актера при порицании бояр раек кричал: «Правда, правда!» [цит. по: Гоголь 2009: 577].

Драму Аксакова с самого начала как бы расчленили на части, прямо «по живому»: одна ее сторона, относящаяся, если так можно выразиться, к идейному содержанию пьесы, приветствовалась, разумеется, единомышленниками драматурга, другая, художественная, вызывала в лучшем случае сомнения, а то и отторжение. Принципиальная оригинальность этой пьесы, в сущности, была мало кем понята, но именно она входила в замысел автора и на ней он настаивал.

В письме А. Н. Попову из Риги от 27 января 1848 г. Самарин рассказал:

Аксаков читал мне свою драму. Она так хороша, так превосходна, что истинно он не сочинял ее, а сам Бог вложил ему ее готовую в душу за великую, полную его любовь к народу и Руси [Самарин 3: 355–356].

Замечательно, что в этой характеристике при всей ее, казалось бы, идеальной возвышенности («сам Бог вложил ему ее готовую...»), в сущности, содержится указание на «отсутствие личного участия автора» («он не сочинял ее...»).

«До сих пор благосклонная публика твоя, — пишет незадолго до премьеры Самарин Аксакову, — была немногочисленна; она состояла из двух лиц: Хомякова и меня» [Самарин 3: 302]. И Хомяков вспоминает в статье «Англия» (1848) истинно поэтическое окончание прекрасной драмы К. С. Аксакова, переключку стрелцов: «Славен город Москва, славен город Владимир...» И добавляет:

Это было не упражнение в отечественной географии, но голос народа, обнимающего своей любовью и уважением весь великий собор своих городов... [Хомяков 1988: 189–190].

Однако и с «отечественной географией» в «Освобождении Москвы...» все в порядке: место действия пьесы переносится с Красной площади то в Подмоскovie, то в Нижний Новгород, то в деревню между Пермью и Казанью, в драме упоминаются Дорогобуж, Вязьма, Рязань, Балахна, Ярославль, Великий Новгород и т. д. При этом в пьесе задействовано огромное количество персонажей, представляющих как народных лидеров (Ляпунова, Минина, Пожарского), так и сам народ. Именно изображение народа в драме составляло главную проблему драматурга.

Но чем дальше от узкого круга единомышленников (сюда нужно включить, конечно, и семейный кружок Аксаковых), тем отзывы становятся все сдержаннее, прохладнее, а то и вовсе отрицательными. Младший брат драматурга И. С. Аксаков сообщал родным в июне 1848 г.: «Соллогуб в восторге от 5-го акта драмы Константина, но утверждает, что это не драма» [Аксаков 1988: 382]. О «непроходимой скуке» на премьере «Освобождения Москвы...» вспоминал Б. Н. Чичерин, о том же писала Гоголю Осипова. Еще раньше Шевырев извещал Гоголя в письме от 17 мая 1848 г.: «Трагедия не удалась <...> ни в мнении общественном, ни в журнальном...» [Гоголь 2009: 80]. В письме Жуковскому от 26 августа 1848 г. он повторил ту же мысль и даже ее усилил: «Драма Аксакова «Освобожденная (sic! — В. Г.) Москва» не возбудила никакого сочувствия, ни даже внимания» [Аксаков 2014: 332].

Под «журнальным мнением» Шевырев, скорее всего, имел в виду рецензию М. П. Погодина (Москвитянин. 1848. Т. 3. № 5), в которой, по сути дела, столкнулись два принципа понимания драматического действия и воплощения человеческой личности на театральной сцене. Погодин полагал, что «Освобождение Москвы...» представляет собой череду бессвязных сцен, иллюстрирующих исторические события — и только (ср. с мнением М. А. Дмитриева: драма Аксакова — «сухая летопись в разговорах»). К тому же эти сцены, по Погодину, можно просто поменять местами — ничего особенного не произойдет, ведь победный исторический финал всем хорошо известен. «Действующие, или, лучше сказать, говорящие, лица, — утверждал рецензент, — все одинакие

<...> Иногда скажет первый, второй согласится; иногда скажет второй, первый согласится...» [цит. по: Аксаков 2020. 2: 498].

Не так у самого Погодина: в «Марфе, Посаднице новгородской» (1831) преобладает «личностное» начало, особенно в образе великого князя московского Иоанна (Иоанна III), который, по слову Пушкина (из неоконченного разбора пьесы), «наполняет трагедию»: «господствует и правит всеми мыслями, всеми страстями». Это определяется смыслом его исторической миссии: дать «отпор погибающей вольности» Новгорода, нанести «глубоко обдуманый удар, утвердивший Россию на ее огромном основании» [Пушкин 7: 219, 218]. Но «измена помогает силе», и в сцене доверительного разговора Иоанна с «вымышленным Борецким» — сыном непреклонной новгородской патриотки Марфы, предатель становится как бы зеркальным отражением государственно-политических идей собеседника, но не профанирует их, а переосмысляет в оправдание этапов своей измены, ведь он уверен, что искренне стремится «доставить мир и счастье отчизне» (Пушкин, кстати сказать, счел эту сцену «антидраматической»). Словом, Погодин словно предчувствует будущий русский «психологический» театр с его повышенным интересом к сложному внутреннему миру героя, положительного или отрицательного.

Герои пьесы Аксакова — совсем другие. Вот, скажем, князь Пожарский из «Освобождения Москвы...» — «смиранный христианин, бесстрастный человек и потому не имеющий интереса в смысле западном», по характеристике Осиповой, возможно, со слов самого Аксакова [Гоголь 2009: 392]. Конечно, боярин-изменник Глеб Салтыков и у Аксакова порой выразителен и достаточно «личностен». Впрочем, подобные «личности» К. Аксаков с нескрываемым презрением называл «фальшивой нотой в хоре».

«Моя драма — вполне русская» [цит. по: Аксаков 2020. 2: 497] не раз говорил Аксаков, но развернул это положение только в письме к Гоголю от второй половины декабря 1850 – начала 1851 г. Надо учитывать, что к этому времени драматург давно уже знал мнение Гоголя о своей пьесе от С. Т. Аксакова, получившего отзыв Гоголя о произведении сына еще в письме от 12 июля 1848 г. из Васильевки. Но самим отзывом драматург, можно сказать, пренебрег (впрочем, не совсем — см. ниже) в стремлении убедить адресата в важности открытия «системы», по которой должна создаваться русская драма. «Уверен я, что Русская драма

может быть только в таком духе и не иначе», — как всегда, безапелляционно заявил он. Опыт с «Освобождением Москвы...» подтверждает это. «Сама драма, как я написал ее, открыла мне много для Русского искусства». Вопросу о самобытном развитии русского искусства славянофилы в это время уделяли особое внимание — взять хотя бы статью Хомякова «О возможности русской художественной школы» (1847).

Но Аксаков уже не хочет останавливаться: «Освобождение Москвы...» словно подталкивает его. Причем создается впечатление, что он как будто впервые обратился к драме и совершал свои «открытия», забыв о собственном авторстве. «Так я вижу, — продолжает драматург, — что в ней есть *хор*, элемент Греческой драмы, с которою Русская только и может иметь сходство. *Хор* же есть начало Русской жизни...». И далее Аксаков делится с адресатом замыслом (неосуществившимся) новой пьесы «из времен княжиих междоусобий». Развивая любимую мысль о хоре и желая подчеркнуть эпическую масштабность действия, когда только необъятность русских пространств оказывается соразмерной великой исторической задаче, драматург вновь обращается к «упражнениям в отечественной географии» [Хомяков 1988: 189]. Ведь еще «не сложился Всероссийский хор» и «гремел он отдельно в Новгороде, Киеве, Чернигове, Суздале». Открывшаяся панорама словно завораживает его: «Это множество хоров, звучащих разнообразно, со своими корифеями, с князьями, выбираемые от них; я чувствую, что оно может быть очень живо и драматично особенным образом». Но главное, конечно, «носящееся над всем этим — общее чувство Русской земли. Ах, как бы это все могло быть хорошо!» В наивной надежде, что Гоголя может заинтересовать такой проект, он предлагает тому взяться за его осуществление: «Как бы хотел я, чтобы эта мысль художественная, мною понимаемая, наполнила великого художника, что бы могло из этого выйти!» [Гоголь 2009: 388–389].

Для справки. Древнегреческим словом «хор» (χορός) первоначально обозначали пространство, предназначенное для хоровода, и самих его участников, но после того, как к ритуальному танцу (пляске) с пением в честь Диониса присоединился диалог с актером, им же стали называть и хор в драме. Хору принадлежала главная роль в представлении: «Вся античная драма вышла из хора» [Кулишова: 37]. Хор был «коллективным актером» (хоревтами могли быть только мужчины), активным участником действия и в то же время его зрителем и нередко коммен-

татором (*vox populi*), никогда не покидавшим орхестры. Любопытная деталь: корифей (*κορυφαῖος*), то есть запевала и предводитель хора должен был следить, чтобы среди его участников никто не выделялся слишком громким или красивым голосом (чтобы все были «одинакие», по Погодину — см. выше). Еще более важным в контексте нашей работы выглядит наблюдение Ж.-П. Вернана и П. Видаля-Наке, согласно которому в афинском обществе, где коллективное начало преобладало над частным, хор символизировал общину, полис (напомним, что др.-греч. πόλις – слово женского рода) в противоположность героической личности [Vernant: 24].

Возвращаясь к Аксакову, отметим, что едва ли Гоголь мог забыть, что еще в 1842 г. тот написал, как сегодня бы сказали, резонансную статью «Несколько слов о поэме Гоголя “Похождения Чичикова, или Мертвые души”», в которой привлек для сопоставления с поэмой гомеровский эпос, «основанный на глубоком простом созерцании», ведь только эти эпические произведения оказались способны обнять мир в его цельности, попытались постигнуть «тайну жизни». Обращение к античности было для Аксакова неслучайным. Буквально с детства он был ею увлечен. Первой книгой, которую мальчик прочитал в четыре года, была, по семейному преданию, «Троянская история» или «История о разорении Трои, столичного града фригийского царства: из разных древних писателей собранная» итальянским писателем Гвидо де Колумна (XIII в.) [ср.: Кошелев: 12]. Популярность этой книги (содержащей и переложение гомеровского эпоса) была необыкновенной: еще в средние века она была переведена на большинство европейских языков, в том числе на английский (Шекспир заимствовал из нее сюжет «Троила и Крессида»). На Руси «Троянскую историю» впервые перевели в начале XVI в., в первой трети XVIII в. она вошла в число первых книг, напечатанных введенным Петром гражданским шрифтом, и трижды переиздавалась: в 1709, 1712 и 1717 гг. Затем последовали новые переводы и переиздания: 1745 г. и т. д.

Дома, по свидетельству младшего брата, Аксаков учился греческому языку у Г. С. Долгомостьева (автора, в том числе, «Торжества торжеств, или Канона Святыя Пасхи, изложенного в стихах, с кратким начертанием жизни святого Иоанна Дамаскина, сочинителя Канона» (1829), в университете — у профессора греческой словесности С. М. Ивашковского, затем — в Германии. Со временем Аксаков овладел пятью языка-

ми, в том числе древнегреческим, не раз перечитывал в оригинале того же Гомера. На этой (античной) почве у славянофила даже случались размолвки с Гоголем. Одна из них приходится на осень 1848 г.

С. Т. Аксаков писал 22 ноября 1848 г. младшему сыну И. С. Аксакову: «...Гоголь получил от Жуковского печатный экземпляр первых 12 песен “Одиссей”». Речь идет об издании: Стихотворения В. А. Жуковского. Изд. 5-е. Том осьмой. Одиссея. I–XII песни. Перевод вышел из печати в Санкт-Петербурге и Германии с обозначением даты выхода — «1849».

Поясним: в придворной типографии Ф. В. Гаспера в Карлсруэ житель Дюссельдорфа Жуковский печатал пятое издание собрания своих стихотворений, в связи с чем в типографии появился русских шрифт, которым (естественно, минуя русскую цензуру) в 1856 г. набирался лермонтовский «Демон» (первое полное издание), в 1859 г. — сборник стихотворений П. А. Вяземского, в 1865 г. — сочинения княгини З. А. Волконской и т. д. Но продолжим цитату из письма С. Т. Аксакова к младшему сыну от 22 ноября 1848 г.: «...Гоголь прочел нам сам почти половину (вышеупомянутого издания перевода Жуковского. — В. Г.). На Гоголя любо смотреть. Когда он читает, то вполне наслаждается необъятным творчеством Гомера и художническим переводом» [Гоголь 1952: 712]. В письме к тому же адресату от 28 ноября 1848 г. старший Аксаков продолжил о переводе: «Стих вообще очень хорош, и есть места даже превосходные, но в частностях можно сделать много замечаний, которые и были деланы <...> особливо Константином, всегда доказывавшим неверность перевода сличением его с подлинником...» [Гоголь 1952: 712]. К. С. Аксаков добавил о переводе, уже от себя, в письме к младшему брату «от двадцатых чисел ноября 1848»: «Это не Гомер. Мудрования премного, особенно в начале. Гоголь даже стал уж соглашаться» [Гоголь 1952: 712]. Об этом же пишет и С. Т. Аксаков: «Гоголь сначала принимал эти замечания очень хорошо, убеждался в их справедливости и просил всё записывать для сообщения Жуковскому; но впоследствии стал раздражаться словами Константина...» И добавил в конце письма: «Третьего дня так рассердился за упрёки <...> что убежал и унес с собой «Одиссею»...» [Гоголь 1952: 714].

К этому времени Гоголь написал и опубликовал сразу в трех изданиях в рамках своего рода «рекламной» кампании статью об этом переводе (был закончен в 1849 г.) — «Об Одиссее, переводимой Жуков-

ским» (Современник. 1846. № 7; Московские ведомости. 1846. 25 июля. № 89; Москвитянин. 1846. № 7). Затем, как известно, статья вошла в «Выбранные места из переписки с друзьями».

Отзыв Гоголя о драме Аксакова «Освобождение Москвы в 1612 году» в письме к С. Т. Аксакову от 12 июля 1848 г. из Васильевки хорошо известен, не раз цитировался в литературе. Начинается он как будто с похвалы: «В драме постигнуто *высшее свойство* нашего народа — вот ее главное достоинство!» Но Гоголь на этом не останавливается и, явно раздраженный, продолжает: «Недостаток — что, кроме этого свойства, народ не слышен другими своими сторонами, не имеет грешного тела нашего, бестелесен...» [Гоголь 1952. 14: 79]. И, словно спохватившись (нельзя же так сразу о недостатках, тем более в письме к отцу автора), вспомнил о языке драмы, который хвалили почти все критики: «В ней вялости нет, язык свеж, речь жива». Однако, учитывая, что были затронуты принципиальные для самого Гоголя вопросы, он перестал сдерживаться и обрушился на автора с высоты собственного литературного (драматургического) опыта и авторитета. «Но зачем, не бывши драматургом, писать драму?» — провозгласил «живой классик». И продолжал с беспощадной прямоотой: «Как будто свойства драматурга можно приобрести! Как будто для этого достаточно живо чувствовать, глубоко ценить, высоко судить и мыслить! Для этого нужно *осязательное, пластическое* творчество и ничто другое. Его ничем нельзя заменить. Без него история всегда останется выше всякого извлеченного из нее сочинения» [Гоголь 1952. 24: 79]. Для Гоголя это аксиома, не подвергающаяся сомнению, которую подтверждает и мировая литературная традиция, уходящая корнями в глубокое прошлое. Тем более, что она подкрепляется творчеством великих драматургов, например, Шекспира, заявлявшего (как считается, устами Гамлета) о «созерцательной способности» поэта, благодаря которой ему доступно не только «простое знание документов», но постижение «сущности и *плоти*» (курсив мой. — В. Г.) прошедших времен»¹.

Причин для раздражения у Гоголя было немало. Незадолго до этого в Васильевке (где-то через месяц после возвращения со Святой Земли) он получил от К. С. Аксакова письмо (обычно датируется «между 11–20 числами» мая 1848 г., но И. А. Виноградов предложил датировать

¹ См., например, статью Г. Гейне «Девушки и женщины Шекспира» и комментарии Н. Я. Берковского [Гейне: 315, 493].

21 мая [Виноградов: 98]), в котором автор с редким и грубоватым прямодушием обрушился с критикой на «Выбранные места из переписки с друзьями». Аксаков обвинял писателя в лживости его «учения», «совершенно противоположного искренности и простоте», столь присущими русскому народу, в «погрешении художника». «Художник отнял у себя предмет художественной деятельности, — писал он, — и обратил художественную деятельность на самого себя и начал себя обрабатывать то так, то эдак...» [Гоголь 2009: 81–85].

Гоголь ему ответил 3 июня: прежде чем выносить «приговор» его «душевной исповеди», «книге, на которую до сих пор я не имею духу взглянуть», автору письма нужно беспристрастно разобраться с собственной душой и т. п. Но любопытно, что при этом писатель не забыл упомянуть об интересе к «историческим и философским» наблюдениям Аксакова над «существом природы русского человека» и о «нетерпении», с которым он «жаждет» прочесть «Освобождение Москвы...», «покуда в руках еще не имея». В конце того же письма Гоголь повторил: «Драму вашу я прочту со вниманием и даю вам слово не скрыть своего мнения» [Гоголь 1952. 14: 68–69]. Гоголевское раздражение после прочтения пьесы в числе причин могло иметь, конечно, и просто обманутое ожидание, разочарование как в аксаковской пьесе, так и в «системе», которая легла в ее основу.

Об «осязательности, пластичности», даже «скульптурности» творчества Гоголя писали многие: В. В. Розанов, В. В. Набоков и др. Современные ученые (В. А. Подорога, Л. А. Софронова и др.) также настаивают на том, что у Гоголя «внешнее, т. е. телесность, подавляет собой внутреннее» [Подорога: 129; Софронова: 145]. Некоторые из них пытаются связать эту особенность гоголевского художественного мира с архаичными пластами мировой культуры¹. Сам Гоголь еще в 1835 г. в «Арабесках» («Скульптура, живопись и музыка») объявил «чувственную, прекрасную скульптуру» оставшимся «следом того народа, который весь заключился в ней, со всем своим духом и жизнью» [Гоголь 1952. 8: 10]. Впрочем, подобные образы встречались у него и раньше.

Вот самое начало, пейзажная экспозиция «Сорочинской ярмарки» (1831): «Как упоителен, как роскошен летний день в Малороссии! Как

¹ См., например: Гуминский В. М. Русская «Одиссея» и русский Гомер [Гуминский 2024: 221–226, 243–252].

томительно-жарки те часы, когда полдень блещет в тишине и зное, и голубой, неизмеримый океан, сладострастным куполом нагнувшийся над землею, кажется заснул, весь потонувши в неге, обнимая и сжимая прекрасную в воздушных объятиях своих!» [Гоголь 1940. 1: 111]. Перед нами один из древнейших мифопоэтических антропоморфных образов мировой культуры: «женское божество плодородия, мать-земля» и ее божественный небесный супруг, «который оплодотворяет ее светом и влагой» [см.: Фрейденоберг: 495]. Литература о священном браке неба и земли значительна, едва ли есть необходимость на ней останавливаться.

С точки зрения фольклористики, другой гоголевский образ никак не меньше связан с землею, с культом плодородия и имеет чуть ли не столь же древнее происхождение. Имеются в виду весенние земледельческие праздники и посвященные им календарные обычаи и обряды, включающие ритмически организованные пляски с пением, иначе говоря, хороводы, хорошо известные еще в аттической Греции. Так, Великие Дионисии проходили именно весной (обычно с 25 марта по 1 апреля) и сопровождалась ритуальными процессиями «нескромного» (С. А. Соболевский) содержания, представлениями и пр.

Гоголевский хоровод, конечно, принадлежит русской народной культуре, но эротическая энергетика, если можно так выразиться, сохранилась и в нем. И ее «жертвой» стал никто иной, как чичиковский кучер Селифан, которому после участия в весеннем хороводе в деревне Тентетникова «долго потом, во сне и наяву, утром и в сумерки, все мерещилось <...> что в обеих руках его белые руки и движется он с ними в хороводе» [Гоголь 2020. 8: 31–32]. Своеобразный комментарий к этому эпизоду из первой главы второго тома «Мертвых душ» оставил И. С. Аксаков. Прослушав в чтении Гоголя 7 января 1850 г. в Радонежье (Абрамцево) начало второго тома поэмы и узнав, что писатель собирается на Афон и там будет кончать «Мертвых душ», он заметил в письме к родным от 9 июля 1850 г.: «...как ни подымайте высоко значение искусства, а все-таки это нелепость, по-моему: среди строгих подвигов аскетов изображать ощущения Селифана в хороводе и грезы о белых и полных руках и проч.» [Аксаков 1988: 158]. Характерно, что Аксаков к характеристике девичьих рук добавил «от себя» эпитет «полные» (у Гоголя отсутствует) и тем самым, вероятно непроизвольно, усилил «телесный», «чувственный» характер описания.

В письме к С. М. Великопольской (конец 1848 г.) Аксаков попытался сформулировать свои мысли (как тезисы) относительно проблем, волновавших его в это время. Как всегда, он начал с «Освобождения Москвы...», тем более что считал драму «очень трудной для понимания», а Великопольская сказала о ней «доброе слово». Аксаков в очередной раз провозгласил, что его произведение «совершенно другое относительно всех драм доселе».

Характеристика, которую он дал пьесе, безусловно, является ответом на критические замечания и отзывы о драме, но поколебать убеждение автора в ее оригинальности (самобытности) они не смогли. Причем то, что критики (Погодин и др.) относили к недостаткам: отсутствие индивидуальных характеров, сценических типов, объявлялось принципиальными особенностями «драмы нового типа» [Шаталов: 413]. Аксаков уверенно шел против течения. И дело, конечно, не только в том, что он отказался от любовной интриги. Тут у него были свои предшественники: Пушкин, Гоголь и другие, не говоря о древних. Во имя изображения сверхличности народа драматург также отказался от всяких личностей, героев. Как не вспомнить знаменитую книгу Т. Карлейля «Герои и героическое в истории», увидевшую свет всего восемью годами раньше!

«Здесь жизнь является, — комментирует «Освобождение Москвы...» Аксаков, — без всякой личности, без героя; здесь является смирение, а не гордость, здесь, как и в русской жизни, люди русские все относят к Богу, а не к себе». Новое, появившееся у Аксакова в отношении к своей драме, касается ее художественности. «Драма моя не есть художественное произведение, — без колебаний заявляет он, — здесь искусство только средство, чтобы начертать такой высокий строй жизни (жизни русской допетровской Руси), какой не поддается силе художественной». Вывод, к которому приходит Аксаков, опять-таки направлен на личность, но это уже личность его самого: «Я не поэт и поэтом быть не хочу».

Но и это еще не все. Аксаков последователен в своем чуть ли не нигилистическом отрицании и вполне логичен. Ему нужно не только убедить адресата, но и самого себя, ведь «на практике» далеко не все получилось так, как хотелось. Конечно, Ляпунов у него провозглашает: «А непременно и вечное то, что все мы, сколько нас ни есть, все братья, православные христиане и русские люди» [Аксаков 2020. 2: 155], но

в этой фразе (едва ли не единственной в драме, где прямо упоминается «непременное и вечное») столь явственно слышен «голос автора», что в устах народного вождя она остается только декларацией, ничем и никем, в сущности, не подкрепляемой и не убеждающей в «высоком строе жизни» допетровской Руси.

Зато автор пьесы в этом убежден и ему остается только «развешать» искусство, что он и делает в письме Великопольской:

Искусство, — Вы удивитесь, что я говорю это, который прежде так жил в поэзии, — искусство в настоящем смысле слова есть язычество и несовместимо с жизнью христианскую [Аксаков 2014: 269].

Такое пугающее заявление, сделанное, впрочем, с некоторой заминкой, требует хоть какого-то объяснения. На помощь приходит католичество, тем более что письмо адресовано в Испанию, где находилась Великопольская и «покоряла», по словам Аксакова, эту католическую страну:

В католицизме оно (искусство. — В. Г.) могло существовать, ибо католицизм есть (по крайней мере, во многом) христианское язычество...

Не так на Руси, в России:

... но в нашей русской жизни, верую православною основанной, оно быть, как искусство, самостоятельно не может: оно может принять лишь служебный характер, как принимает оно в иконописи [Аксаков 2014: 269].

В «набросках ненаписанной эстетической работы», точнее, в конспекте, опубликованном В. А. Кошелевым под названием «Искусство и художественность» (конец 1840-х гг.), Аксаков продолжил искать формулировки, отражающие его подход к творчеству и к истории. Он где повторил и дополнил, где уточнил и развил положения, «тезисно» изложенные в письме к Великопольской (конец 1848 г.). Немецкая «выучка» давала себя знать, и славянофил по пунктам (от 1 до 10) педантично, опять-таки в любимой тезисной форме как бы подвел итоги своей эстетической программе. Под первым пунктом значилось без всяких комментариев, но выделенное курсивом *«Искусство у древних»*, затем шло дальнейшее перечисление, но уже с оценками: «Искусство

в наше время, подражательность», «Видимое падение искусства в отдельных своих видах. Скульптура и проч.» и т. д. Следом за знакомым определением католицизма как «Христианского язычества» появился «Протестантизм, или Христианский иудаизм». Славянофилы любили соотносить христианские конфессии с направлениями или видами искусства (вспомним у Самарина: «... на почве католицизма возник классицизм» и т. д.), не удержался от этого и Аксаков: «Возможность живописи только в религии католической...», «Неопределенность музыки <...> Протестантизм. Музыка как искусство личное может существовать лишь при нем». Последний пункт самый главный и требующий разъяснения: «Совместимо ли искусство и художественность с Христианством» [Аксаков 1995: 185–186].

Историки религии и философии этот вопрос (кстати сказать, в набросках Аксакова вопросительный знак отсутствует, может быть, просто по недосмотру) давно поставили в один ряд с другими, взаимосвязанными вопросами, восходящими к знаменитой лаконичной и образной (культурно-географической) формуле: «Что Афины — Иерусалиму?» или в другом переводе: «Что общего у Афин и Иерусалима?» (О прескрипции [против] еретиков). Эту формулу впервые предложил раннехристианский апологет и богослов II–III вв. Тертуллиан, и с тех пор она, можно сказать, сопровождает человечество в его попытках разрешить ключевые проблемы миропонимания. Вот, например, вопрос о знании и вере: ему посвятил книгу «Афины и Иерусалим» (1938) Л. Шестов. Уже Платон различал мнение (верование) и знание, а шотландский средневековый теолог И. Дунс Скот взывал к Богу: «Верую, Господи, тому, что говорит Твой великий пророк, но, если можно, сделай так, чтоб я знал» [цит. по: Шестов: 330] и т. п. Этот вопрос был актуален для Жуковского и Гоголя, но решали они его по-разному. Жуковский полагал, что «человек не создан *знать*» и тут ему помогает «*вера* — самый возвышенный, самый свободный и самобытный акт души человеческой...» [Жуковский: 192]. Гоголь же писал о. Матфею (Константиновскому) 12 января 1848 г. из Неаполя, отправляясь на Святую Землю: «Мне кажется даже, что во мне и веры нет вовсе, признаю Христа Богочеловеком только потому, что так велит мне ум мой, а не вера» [Гоголь 1952. 14: 41]¹.

¹ См. об этом [Гуминский 2024: 239–241].

Однако обратимся к «разъяснению» Аксакова», в котором на первом месте основополагающее заявление: «...Христианство составляет основу Русского духа». Отсюда выводятся и эстетические заключения: «...личность необходима для изображения художественного, — вроде бы соглашается со своими критиками славянофил, — но личность по началам Христианства есть грех, уже потому Русской человек, Христианин, личнос^ть> отвергающий, в искусстве неуловим». «Другими словами, — продолжает Аксаков, — для Русского человека нужно иконописное, а не живописное письмо». Напоследок славянофил не удержался и сформулировал свой «итоговый ответ» Гоголю на его отзыв об «Освобождении Москвы в 1618 году»: «Следовательно, не драма моя, но смысл драмы прав, нехудожественность, бестелесность изображения здесь единственная возможность» [Аксаков 1995:186].

В своих рассуждениях Аксаков дважды упомянул иконописание и противопоставил ему «живописное письмо». До «открытия» иконы и тем более до разработки ее богословия было еще далеко, но к пониманию «глубокой разницы в духе, в основной идее живописи новой и нашей древней церковной живописи» некоторые аксаковские современники (да, судя по всему, и он сам) уже приближались. Скажем, об этом «явлении открытой противоположности» писала близкая к славянофилам Кохановская (Н. С. Соханская):

Прежде задача живописи была — Божественное величие: в человеческом образе, в простых широких чертах представить, как можно более, величие божественности; а теперь — Божеству придать красоту нашей телесности. Классическая Италия внесла плоть в высокие, духовные представления, переданные нам Грецией (имеется в виду Византия. — В. Г.). Она нарушила целомудренную чистоту наших храмов: явились нагие младенцы, подобие ее Аполлона Бельведерского; святые Ангелы: одни, как купидоны, дайте только им за плеча колчан и стрелы; другие в едва эфирной, скользящей и ниспадающей одежде, как у вакханки... (письмо к П. А. Плетневу от 29 декабря 1849 г.) [цит. по: Фетисенко: 182].

Сравним с апофатической характеристикой иконы, принадлежащей С. С. Аверинцеву: предмет иконы «не куртуазное очарование Мадонн Ренессанса, не мускулистая корпулентность святых барокко, не буржуазная уютность библейских сцен, вообще не та чувственность,

которая в результате победы натуралистического подхода овладела на Западе Нового времени также и трактовкой сакральных предметов» [Аверинцев: 84]. В обеих характеристиках терминология («телесность», «плоть», «чувственность») близка или совпадает с той, которую использовали Гоголь и Аксаков.

Приведем еще одно суждение, принадлежащее на этот раз представителю западнической партии. Оно интересно тем, что является как бы зеркальным по отношению к «разъяснениям» Аксакова (хотя и принадлежит более раннему времени), совпадая с ними по существу. Герцен записал в дневнике 16 ноября 1843 г.:

Замечательно, что византийская архитектура, иконопись, церковная музыка и ваяние не имеют в смысле художественном высокого развития. С одной стороны, это подтверждает мысль славянофилов, что восточная церковь чище и вернее христианству, с другой — свидетельствует о несовместимости христианства со всякой живой сферой, так и с искусством... Живопись была эмансипацией из-под власти исключительно религиозной, и в этом великое достоинство католицизма, не понимаемое православными [Герцен 2: 315].

Следует отметить, что негативная трактовка византийского искусства (и не только искусства) у Герцена была своего рода «общим местом» представлений того времени (не избежал его и Гоголь в университетских лекциях). Взять хотя бы характеристику «тяжкого зодчества» византийцев или негармоничных церковных напевов, причиной которых (по догадке автора) могло быть особое устройство («образование») уха у «жителей Востока» или просто «невежество». Причем такие оценки делались не на основании чьих-то мнений, из вторых рук, а *de visu et auditu* (глазами и слухом), когда А. Н. Муравьев, согласно «Путешествию ко Святым местам в 1830 году» (1832), непосредственно знакомился (на улицах и в переулках Константинополя, в греческих православных храмах) с реликтами византийской культуры, сохранившимися в османском Стамбуле. К тому же, разумеется, византийские «безобразные жилища вельмож», на его взгляд, не выдерживают никакого сравнения с прославленными «замками и дворцами» Запада, а Святая София может напомнить только «мрак наших древних, тяжелых соборов». Между тем его книга, казалось бы, должна была воз-

родить древнерусскую традицию паломнической литературы в XIX в., что, в сущности, и произошло, хотя автор «примкнул» к этому жанру явно в стремлении последовать «Итинерарию из Парижа в Иерусалим...» (1811) Ф.-Р. Шатобриана [см.: Гуминский 2017: 343–344].

Словом, средневековая связь с Византией (а через нее в перспективе с древнегреческим культурным наследием) объявлялась, по сути дела, исторической ошибкой, исказившей русскую историю (религию, культуру), «отторгнувшей» Россию от «общей семьи» европейских народов, вдохновляемой в своем бурном развитии «потребностью найти мировую идею». «Отсталая», «растленная» Византия трактуется П. Я. Чаадаевым вслед за Ш. Л. Монтескье, Э. Гиббоном и другими как «предмет глубокого презрения» цивилизованного мира [Чаадаев 1: 331], а Белинский, вычитав в «Выбранных местах из переписки с друзьями» идею о вреде грамотности для простого народа, в сердцах воскликнул, обращаясь к Гоголю: «Да простит Вас Ваш византийский бог за эту византийскую мысль...» [Белинский 10: 216].

Западу (но не Византии) и, соответственно, Петру I Россия оказалась обязанной возникновением литературы, искусства с определенными эстетическими критериями «художественности», «живописности». Аксаков, по сути дела, предложил в чем-то действительно альтернативный путь развития русской литературы (драматургии). При этом он (как и другие славянофилы) опирался, в первую очередь, на «Историю русской словесности, преимущественно древней» Шевырева. Ведь в публичных лекциях произошло «оживление забытого, воссоздание разрушенного», открылся «новый мир нашей старой словесности», по емкой характеристике Киреевского из рецензии на издание курса (Москвитянин. 1854. Ч. 1. № 1). Причем в этом мире нашлось место «письменной словесности духовной и светской, литературной и государственной», а также иконописи, зодчеству и устным «преданиям народа, сохранившимся в его сказках, поверьях, поговорках и песнях». Словом, «история древнерусской литературы не существовала до сих пор как наука; только теперь, после чтений Шевырева, должна она получить право гражданства в ряду других историй всемирно-значительных словесностей» [Киреевский: 155].

Конечно, и у Шевырева были предшественники. Взять хотя бы Карамзинскую «Историю Государства Российского» (впрочем, сам Шевырев в молодости полагал, что Карамзин «хотел историю России

представить совершенно историю европейского государства» [Шевырев 2006: 313]), в примечаниях к которой историк где пересказал, где процитировал многие памятники отечественной средневековой литературы. Сюда же можно отнести «замечательные книги» М. А. Максимовича, П. М. Строева и др. (следуя правилам научной этики, Шевырев при необходимости ссылается на их труды, а то и полемизирует с ними). Но вернемся к Аксакову, у которого, надо признать, для его самых смелых построений уже существовал достаточно мощный научный фундамент. На его основании славянофил и попытался восстановить связь времен, отталкиваясь, в первую очередь, от понимания проблемы личности или безличности в творчестве и в истории. Иначе говоря, древнерусскую христианскую эстетику он хотел, если воспользоваться современным термином, актуализировать, чтобы направить русскую литературу XIX в. по самобытному, а не подражательному пути.

Другое дело, что большинству современников этот путь показался бесперспективным, утопическим или, по мнению Чаадаева (из письма Ф. Шеллингу от 20 мая 1842 г., судя по всему, так и не полученного адресатом) славянофилы готовы были «свести всю нашу историю к ретроспективной утопии» и к «апофеозу русского народа» [Чаадаев 2: 145] (термин «ретроспективная утопия» философ включил в свой постоянный лексикон, используя в «Апологии сумасшедшего», в других статьях и письмах).

Однако реальная история не делится на главы с началом и концом. Так и «возвратные» (Чаадаев) идеи Аксакова, казалось бы, навсегда забытые и похороненные, стали парадоксальным образом возвращаться в историю русской культуры, порой в совсем неожиданных формах, но в ряде случаев даже формально сохранив свои обязательные «терминологические» приметы, в частности, соборность и хор. Один из крупнейших деятелей русского символизма Вячеслав Иванов, например, вспоминал о разговорах с А. Н. Скрябиным, причем «теоретические положения» композитора «о соборности и хоровом действе» изумили мемуариста сходством с собственными «чаяниями», отличаясь от них «только тем, что они были для него еще и непосредственным практическим заданием» [Иванов: 183]. После 1917 г. подобные, но весьма трансформированные представления, избавившиеся, понятно, от всех признаков «проклятого прошлого» (в первую очередь, христианства

или, скажем, «мистического реализма», по Вячеславу Иванову) реализовывались в агитационно-массовых постановках ТРАМов (Театров рабочей молодежи) с участием тысяч актеров, поэтов, художников, музыкантов (например, в «Мистерии освобожденного труда», 1 мая 1920 г.), в режиссерских экспериментах В. Э. Мейерхольда, вдохновляемых идеями «промышленного коллективизма», конвейером Генри Форда с его «обезличенным человеком», в Театре Революции, в ГосТИМе и т. д. Подобные «сближенья» только на первый взгляд могут показаться, по Пушкину, «странными». Выходит, А. О. Смирнова весьма прозорливо сохранила в своем «отчете» Гоголю о премьере «Освобождения Москвы в 1612 году» мнение зрителей, которые «кричали, что это коммунизм, потому что тут народ на сцене».

Таким образом, основные выводы настоящей работы получили неожиданное подтверждение со стороны вроде бы самого объективного судьи — времени, пусть, как всегда, преходящего.

Список литературы

Источники

Аксаков И. С. Письма к родным. 1844–1849 / изд. подг. Т. Ф. Пирожкова. М.: Наука, 1988. 704 с.

Аксаков К. С. Полн. собр. соч.: Т. I. / под ред. И. С. Аксакова. Сочинения исторические. М.: Университетская типография, 1889. 599 с.

Аксаков К. С. Эстетика и литературная критика / сост., вступ. ст., коммент. В. А. Кошелева. М.: Искусство, 1995. 526 с.

Аксаков К. С. Ты древней славою полна, или Неистовый москвич / сост., вступ. ст., путеводитель и коммент. Е. Ю. Филькиной. М.: Русский Мир, 2014. 512 с.

Аксаков К. С. Ломоносов в истории русской литературы и русского языка. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2020. 368 с.

Аксаков К. С. Собр. соч. и писем: в 10 т. Т. 1: Поэзия. Проза / подг. Е. И. Анненковой, М. Д. Кузьминой. СПб.: Росток, 2019. 719 с.; Т. 2: Драмы. Стих-я на случай / подг. Е. И. Анненковой, А. П. Дмитриева, М. Д. Кузьминой. СПб.: Росток, 2020. 648 с.

Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: в 13 т. М.: Акад. наук, 1953–1959.

Гейне Г. Собр. соч.: в 10 т. Т. 7. Людвиг Берне. Статьи 1836–1844 гг. Бахерахский раввин. О французской сцене. Девушки и женщины Шекспира. Письма о Германии / под общ. ред. Н. Я. Берковского и др. М.: Худож. лит. 1958. 511 с.

Герцен А. И. Собр. соч.: в 30 т. М.: Акад. наук СССР, 1954–1966.

Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: в 14 т. М.: Акад. наук СССР, 1937–1952.

Гоголь в неизданной переписке современников (1833–1853) / публ. и коммент. Л. Ланского <Л. Р. Каплана> // Лит. наследство. Пушкин. Лермонтов. Гоголь. Т. 58. М.: АН СССР, 1952. С. 533–772.

Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. и писем: в 17 т. Т. 15 / сост., подг. текстов и коммент. И. А. Виноградова и В. А. Воропаева. М.-Киев: Изд-во Московской Патриархии. 2009. 618 с.

Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: в 23 т. Т. 8. М.: Наука, 2020. 827 с.

Дмитриев А. П. Семья Аксаковых: лит. наследие и гражданская позиция: из архивных разысканий. СПб.: Росток, 2023. 543 с.

Жуковский В. А. В. А. Жуковский-критик / сост., вступ. ст. и коммент. Ю. М. Прозорова. М.: Сов. Россия., 1985. 320 с.

Иванов В. И. Собр. соч.: в 4 т. / под ред. Д. В. Иванова и О. Дешарт. Т. 3. Брюссель: Жизнь с Богом. 1979. 896 с.

Кавелин К. Д. Государство и община / отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2013. 1296 с.

Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. Основы метафизики нравственности / под общ. ред. В. Ф. Асмуса и др. М.: Мысль, 1965. 544 с.

Карамзин Н. М. История Государства Российского. 5-е изд. Кн. 3: Т. IX, X, XI, XII. СПб., 1843 (репринт.). М.: Книга, 1989.

Киреевский И. В. Полн. собр. соч.: в 3 т. Т. 2 / под общ. ред. А. Н. Николюкина. СПб.: Росток, 2018. 525 с.

Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. XI–начало XII в. М.: Худож. лит. 1978. 463 с.

Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: в 10 т. М.: Наука, 1962–1966.

Самарин Ю. Ф. Собр. соч.: в 5 т. СПб.: Росток, 2016.

Турнер Мартин. Лицо / Ипостась (католич.) // Богословская антропология. Русско-православный римско-католический словарь / под науч. ред. протоиер. Андрея Лоргуса и Бертрама Штубенрауха. М.: Паломник, Никея. 2013. С. 280–290.

Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 8. Письма. М.: Университетская типография, 1900. 468 с.

Хомяков А. С. О старом и новом. Статьи и очерки / вступ. статья и коммент. Б. Ф. Егорова. М.: Современник, 1988. 462 с.

Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избранные письма. Т. 1. М.: Наука, 1991. 800 с.; Т. 2. Письма П. Я. Чаадаева и комментарии к ним. Письма разных лиц к П. Я. Чаадаеву. Архивные документы. М.: Наука, 1991. 671 с.

Шевырев С. П. Полн. собр. литературно-критических трудов: в 7 т. СПб.: Росток, 2020–2022. 599 с.

Шестов Л. Сочинения: в 2 т. Т. 1. Власть ключей. Приложение к журналу «Вопросы философии». М.: Наука, 1993. 668 с.

Языков Н. М. Сочинения. Л.: Худож. лит., 1982. 448 с.

Исследования

Аверинцев С. С. Две природы иконы // МЭСНМВРІА. Болгаро-русский сборник. София: Славика, 1999. 482 с.

Виноградов В. В. История слов. М.: Толк, 1994. 1138 с.

Виноградов И. А. Летопись жизни и творчества Н. В. Гоголя: в 7 т. М.: ИМЛИ РАН, 2018. Т. 6: 1848–1850. 665 с.

Гуминский В. М. Русская литература путешествий в мировом историко-культурном контексте. М.: ИМЛИ РАН, 2017. 607 с.

Гуминский В. М. Жизнь и творчество Н. В. Гоголя в контексте христианской традиции. М.: Индрик, 2024. 496 с.

Дмитриев А. П. Комментарии // Шевырев С. П. Полн. собр. литературно-критических трудов: в 7 т. СПб.: Росток, 2022. Т. 4. С. 533–551.

Кулишова О. В. Хор в древнегреческом театре V в. до н. э. // Маска и театр в зрелищной культуре античного мира. СПб.: Санкт-Петербургский гос. ун-т, 2015. 267 с.

Лосев А. Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архив. Материалы / сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. СПб.: Алетейа, 1997. 616 с.

Манн Ю. В. Историческое направление литературоведческой мысли // Возникновение русской науки о литературе. М.: Наука, 1975. 464 с.

Николюкин А. Н. С. П. Шевырев и история русской словесности (К теории славянофильства) // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2021. № 1. С. 3–21.

Поляков А. Н. Происхождение Руси и Великая Моравия // Вестник Владикавказского научного центра. 2022. Т. 22. № 2. С. 41–49. <https://doi.org/10.46698/VNC.2022.85.86.001>

Подорога В. А. Мимесис. Материалы по аналитической антропологии литературы. М.: Культурная революция; Логос; Logos-altera, 2006. Т. 1: Н. Гоголь, Ф. Достоевский. 688 с.

Софронова Л. А. Мифопоэтика раннего Гоголя. СПб.: Алетейа, 2010. 296 с.

Фетисенко О. Л. Кохановская: «Степной цветок» русской словесности: Тексты и контексты Н. С. Соханской. СПб.: Пушкинский Дом, 2021. 424 с.

Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М.: Наука, 1978. 605 с.

Шаталов С. Е. Драматические произведения славянофилов // Литературные взгляды и творчество славянофилов. 1830–1850 годы. М.: Наука, 1975. 502 с.

Vernan J.-P., Vidal-Naquet P. Myth and Tragedy in Ancient Greece. New York: Zone, 1988. 527 p.

References

- Averintsev, S. S. “Dve prirody ikony” [“Two Natures of the Icon”]. *МЕΣΗΜΒΡΙΑ. Bolgaro-russkii sbornik* [MEΣΗΜΒΡΙΑ. Bulgarian-Russian Collection]. Sofia, Slavika Publ., 1999. 482 p. (In Russ.)
- Vinogradov, V. V. *Istoriia slov* [History of Words]. Moscow, Tolk Publ., 1994. 1138 p. (In Russ.)
- Vinogradov, I. A. *Letopis' zhizni i tvorchestva N. V. Gogolia: v 7 t.* [Chronicle of N. V. Gogol's Life and Work: in 7 vols.], vol. 6: 1848–1850 [1848–1850]. Moscow, IWL RAS Publ., 2018. 665 p. (In Russ.)
- Guminskii, V. M. *Russkaia literatura puteshestvii v mirovom istoriko-kul'turnom kontekste* [Russian Travel Literature in the World Historical and Cultural Context]. Moscow, IWL RAS Publ., 2017. 607 p. (In Russ.)
- Guminskii, V. M. *Zhizn' i tvorchestvo N. V. Gogolia v kontekste khristianskoi traditsii* [N. V. Gogol's Life and Work in the Context of the Christian Tradition]. Moscow, Indrik Publ., 2024. 496 p. (In Russ.)
- Dmitriev, A. P. “Kommentarii” [“Commentaries”]. Shevyrev, S. P. *Polnoe sobranie literaturno-kriticheskikh trudov: v 7 t.* [Complete Collection of Literary and Critical Works: in 7 vols.], vol. 4. St. Petersburg, Rostok Publ., 2022, pp. 533–551. (In Russ.)
- Kulishova, O. V. “Khor v drevnegrechskom teatre 5 veka do nashei eru” [“Chorus in the Ancient Greek Theater of the 5th Century BC”]. *Maska i teatr v zrelishnoi kul'ture antichnogo mira* [Mask and Theater in the Spectacular Culture of the Ancient World]. St. Petersburg, St. Petersburg State University Publ., 2015. 267 p. (In Russ.)
- Losev, A. F. *Imia. Izbrannye raboty, perevody, besedy, issledovaniia, arkhiv. Materialy* [Name. Selected Works, Translations, Conversations, Research, Archival Materials]. St. Petersburg, Aletea Publ., 1997. 616 p. (In Russ.)
- Mann, Iu. V. “Istoricheskoe napravlenie literaturovedcheskoi mysli” [“Historical Direction of Literary Thought”]. *Vozniknovenie russkoi nauki o literature* [The Emergence of Russian Literary Science]. Moscow, Nauka Publ., 1975. 464 p. (In Russ.)
- Nikoliukin, A. N. “S. P. Shevyrev i istoriia russkoi slovesnosti (K teorii slavianofil'stva)” [“S. P. Shevyrev and the History of Russian Literature (Toward a Theory of Slavophilism)”]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriia 7. Filosofiia*, no. 1, 2021, pp. 3–21. (In Russ.)
- Poliakov, A. N. “Proiskhozhdenie Rusi i Velikaia Moraviia” [“The Origin of Rus' and Great Moravia”]. *Vestnik Vladikavkazskogo nauchnogo tsentra*, vol. 22, no. 2, 2022, pp. 41–49. <https://doi.org/10.46698/VNC.2022.85.86.001> (In Russ.)
- Podoroga V. A. *Mimesis. Materialy po analiticheskoi antropologii literatury* [Mimesis. Materials on the Analytical Anthropology of Literature], vol. 1: N. Gogol', F. Dostoevskii [N. Gogol, F. Dostoevsky]. Moscow, Kul'turnaia revoliutsiia Publ., Logos Publ., Logos-altera Publ., 2006. 688 p. (In Russ.)
- Sofronova, L. A. *Mifopoetika rannego Gogolia* [Mythopoetics of Early Gogol]. St. Petersburg, Aletea Publ., 2010. 296 p. (In Russ.)
- Fetisenko, O. L. *Kokhanovskaia: “Stepnoi tsvetok” russkoi slovesnosti: Teksty i konteksty N. S. Sokhanskoi* [Kokhanovskaya: “The Steppe Flower” of Russian Literature: Texts and Contexts of N. S. Sokhanskaya]. St. Petersburg, Pushkin House Publ., 2021. 424 p. (In Russ.)

Freidenberg, O. M. *Mif i literatura drevnosti* [*Myth and Literature of Antiquity*]. Moscow, Nauka Publ., 1978. 605 p. (In Russ.)

Shatalov, S. E. “Dramaticheskie proizvedeniia slavianofilov” [“Dramatic Works of the Slavophiles”]. *Literaturnye vzgliady i tvorchestvo slavianofilov. 1830–1850 gody* [*Literary Views and Works of the Slavophiles. 1830–1850*]. Moscow, Nauka Publ., 1975. 502 p. (In Russ.)

Vernan, Jean-Pierre, and Pierre Vidal-Naquet. *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. New York, Zone, 1988. 527 p. (In English)