

РОЛЬ «УСАДЕБНОЙ КУЛЬТУРЫ» В ФОРМИРОВАНИИ ФЕНОМЕНА РУССКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ XIX ВЕКА

О.А. Богданова

Русская классическая литература XIX в. представляет собой «явление органического единства» (от А.С. Пушкина до А.П. Чехова), что убедительно показано Ю.М. Лотманом. Она, по выражению ученого, «тернарная» культурная система, «мир естественного человеческого существования», расположенный между «добром» и «злом», оправданный «просто своим бытием». Другая, «бинарная структура самоописания, подразумевающая деление всего мира на положительное и отрицательное, на греховное и святое, на национальное и искусственно привнесенное... характерна для русской культуры на *всем* (курсив мой. – *О.Б.*) ее протяжении»¹. «Бинарный модус» в русской классике сложно сочетается с «тернарным», но именно последний, по мысли Ю.М. Лотмана, позволяет выделить ее как особое, целостное явление; именно «тернарность» придает ей гармоническое начало и, добавим, очевидную устойчивость, «почвенность», когда «на общую христианскую бинарность накладывается *народное* (курсив мой. – *О.Б.*) представление языческого типа, оправдывающее материальную действительность, мир жизни»².

Определяющую роль «мироприемлющего начала» отмечает в русской классике XIX в. и В.Е. Хализев, подчеркивая, что она привлекала внимание к «людям обыкновенным, не притязавшим на амплу избранников и на масштабные свершения», а составляющим «одухотворенную «ткань жизни», которая наследуется от поколения к поколению»: такие герои относятся к основному для русской классики «житийно-идиллическому типу»³.

Как видим, категория национального «предания» (как преемственности, устойчивости традиций) связана с присутствием «тернарного модуса» в культуре. Именно русское национально-религиозное «предание» как комплекс религиозно-нравственных, культурно-психологических и практически-бытовых установлений, определяющих систему ценностей народа, является основой его самобытности и национальной идентичности в течение всего исторического периода его существования. «Предание», по выражению М.Н. Дарвина⁴, есть коллективное-бессознательное народа. Погруженность в «предание» в вышеобозначенном смысле и есть, по нашему мнению, «почвенность».

Факты свидетельствуют о том, что большинство произведений русской классической литературы написаны дворянами, выходцами из европеизированного «образованного сословия» России «петербургского периода». Так, Ю.М. Лотман отмечает, что «та великая русская культура, которая стала национальной культурой и дала Фонвизина и Державина,

Радищева и Новикова, Пушкина и декабристов, Лермонтова и Чаадаева и которая составила базу для Гоголя, Герцена, славянофилов, Толстого и Тютчева, была дворянской культурой»⁵.

Русская классика XIX в. соединила в себе народное мироощущение с художественным сознанием носителей «высокой» культуры. Но возникает вопрос: почему этот синтез имел место лишь в ограниченный период времени, а не сопутствовал русской литературе на всем ее историческом пути?

Отечественная культурологическая мысль последней трети XX в. склонялась к рассмотрению русской культуры допетровской эпохи исключительно в свете бинарной оппозиции. Анализируя «взрывной», циклический характер русской истории по сравнению с поступательным в Западной Европе, Б.А. Успенский и Ю.М. Лотман⁶ приходят к выводу о том, что главная причина этого различия – конфессиональная. Так, в западном христианстве загробная жизнь тройственна: рай, чистилище, ад; в восточном – двойственна: рай и ад. В соответствии с этим земная жизнь допускает три типа поведения (безусловно греховное, безусловно святое и нейтральное) в Западной Европе; и только два типа поведения (безусловно греховное и безусловно святое) в России. «Нейтральная» сфера поведения являлась «структурным резервом развития системы завтрашнего дня», культурной преемственности. Отсутствие «нейтральной аксиологической сферы» в древнерусской культуре приводило к тому, что «новое мыслилось не как продолжение, а как эсхатологическая смена всего». По этой логике, любое изменение в России происходило как «радикальное отталкивание от предыдущего этапа»; новое формировалось не в «нейтральной аксиологической зоне», а как «результат трансформации старого, выворачивания его наизнанку»⁷. Изложенная концепция вызывает вопрос: как в России, при таком типе культуры, могла вообще сохраняться преемственность («предание» в буквальном смысле этого слова) и даже происходить постепенное наращивание культурных смыслов?

Ответ, на наш взгляд, можно найти в одной из работ В.М. Живова⁸, в целом полемической по отношению к концепции Б.А. Успенского и Ю.М. Лотмана о тотальной «бинарности» древнерусской культуры. Напротив, В.М. Живов указывает на перманентно существовавшую в ней «нейтральную аксиологическую сферу» – а именно, на общераспространенные народные обычаи как на «нейтральные элементы, не противоречащие христианству»: «смешение христианского благочестия с нечестивыми обрядами» было «социальной нормой», существовала «целая школа религиозного «безразличия», допускающая нечестивые языческие обычаи в христианский обиход». Поэтому «совершенно неправомерно, – по мысли ученого, – говорить о дуалистическом

столкновении благочестия и антиповедения как парадигме религиозного сознания русского средневековья. Святочные или масленичные игры могли быть таким же не требующим рефлексии элементом традиционного быта, как и карнавал в Италии и Франции <...> модель народной духовной культуры средневековья в России и Западной Европе в целом тождественна <...> В рамках... этой культуры ни о какой принципиальной специфике восточнославянской модели говорить не приходится». Как видим, «нейтральная аксиологическая сфера» (а значит, среда, необходимая для трансляции «предания» как *устойчивой* системы ценностей последующим поколениям) присутствовала в русской народной культуре в течение столетий, что и отметил Ю.М. Лотман в своей более поздней статье о «тернарном модусе» русской классики.

Вплоть до XIX в. народная духовная культура не осмыслялась на «верхних» этажах русского культурного космоса: «конститутивное различие между русским и западным культурным развитием лежит не в сфере народных верований и обычаев, не в двоеверии как специфике русской духовности, а исключительно в области книжной культуры; искомая специфика относится к верхам, а не к низам русской культуры...»⁹. «Бинарность» культурного самосознания русских средневековых «книжников» (а это были преимущественно представители духовенства) проистекала, как устанавливает В.М. Живов, из отрицательного отношения к античному литературному наследию, в отличие от никогда не прерывавшейся связи с ним книжной культуры западноевропейского средневековья. В России «еллинские хитрецы» (от Гомера до Аристотеля) «практически всегда выступали лишь как носители языческого безбожия и в интеллектуальный кругозор русских книжников не входили»¹⁰.

В другой своей статье¹¹ В.М. Живов убедительно показывает генетическое родство культурного самосознания русской интеллигенции 1860-х годов и русского традиционного духовенства, что закономерно приводит к мысли об общей «бинарности» интеллигентской культуры в России второй половины XIX – начала XX вв., сменившей «тернарную» дворянскую культуру. Исходя из этого русскую классику можно образно представить материком «тернарности», омываемым с обоих исторических концов океаном «бинарности». Культуру же Серебряного века, взятую в ее целом, с этих позиций можно определить как «бинарную», основное качество которой – неприятие существующего мира. О последнем красноречиво свидетельствуют такие присущие этой эпохе явления, как теургия, жизнетворчество, апокалипсическое мироощущение. Так, Н.А. Бердяев в своей во многом ключевой для понимания мировоззрения Серебряного века книге «Смысл творчества» (1916) писал: «Космос есть истинно сущее, подлинное бытие, но «мир» призречен», поэтому «свобода от «мира» есть соединение с подлинным миром –

космосом»; так как «катастрофическое чувство жизни... не допускает приспособления к длительным перспективам жизнеустроения», то «теург совершает жертвенное заклятие этой жизни во имя жизни иной»¹². Важно отметить, что бердяевский «космос» - *будущий* продукт «богочеловеческого творчества» и эмпирически не существует. Симптоматично также, что в христианстве ранних славянофилов (середины XIX в.), важнейшей составляющей мирозерцания всей русской классической литературы¹³, Н.А. Бердяев усматривал существенный языческий элемент: «Град славянофилов – святая Русь, и уют помещичьих усадеб, и хлебные поля, и семья, и патриархальность отношений. Но град этот – наполовину языческий, это не град Христов... которого... никогда и нигде еще не было в истории», который «впереди, в конце», и который «взыскуют» культурные деятели Серебряного века¹⁴.

Почему же именно в XIX столетии народные представления не только христианского, но и «языческого типа», т.е. оправдывающие «мир естественного человеческого существования», становятся достоянием «высокой» литературы, придавая ей новое качество «тернарности», по выражению Ю.М. Лотмана?

Ответ можно найти, обратившись к так называемой «усадебной культуре», особому социокультурному явлению «петербургского периода» русской истории. Как известно, этот период отмечен религиозно-нравственным и культурно-психологическим разрывом между народом и «образованным сословием» в результате реформ Петра I¹⁵. До середины XIX в. в «образованном сословии» доминировало дворянство, с конца XVIII в. (после царского манифеста «О вольностях дворянских», освободившего дворян от обязательной службы государству при закреплении за ними наследственного права на земле- и душевладение) и вплоть до отмены крепостного права создававшее в своих поместьях «усадебную культуру» – «художественный перекресток»¹⁶, где соединялись, взаимно обогащаясь, черты западноевропейского (входившего в дворянский кругозор) и национально-традиционного (крестьянского) искусства.

«Усадебная культура» стала предметом пристального внимания в российской гуманитарной науке только в последние два десятилетия. Некоторые из исследователей (В.Г. Щукин, Е.Е. Дмитриева) говорят даже о существовании особого «усадебного текста» в русской литературе XVIII–XX вв., наряду с «петербургским текстом» (термин В.Н. Топорова). «Миф дворянского гнезда теснейшим образом связан с характером русской культуры ее классического периода... Мотив усадьбы приобретает... наиболее яркое, материально воплощенное выражение высших достижений национального гения...», – пишет В.Г. Щукин¹⁷. С одной стороны, русская помещичья усадьба – «пространство культуры (европеизированной. – О.Б.), но в естественном, природном ландшафте», с

другой – сочетание, «включение в себя равно миров дворянского и крестьянского», – отмечают Е. Дмитриева и О. Купцова¹⁸.

Интеллигентская позиция начала XX в. по отношению к дворянской культуре ярко выражена в «Очерках прошлого» (1910-1911) М.О. Гершензона. В заключение рассказа о П.В. Киреевском и его семье автор пишет: «Нам, нынешним, трудно понять славянофильство, потому что мы выросли совершенно иначе – катастрофически <...> каждый из нас не вырастает естественно из культуры родительского дома, но совершает из нее головокружительный скачок... Вступая в самостоятельную жизнь, мы обыкновенно уже ничего не имеем наследственного...»¹⁹. М.О. Гершензон с ностальгией воспроизводит быт и нравы усадебной жизни семьи Киреевских в первой половине XIX в. и связывает именно с этим укладом возникновение такого типа культурных деятелей, которые соединяли «с почвенностью замечательную... образованность» и «были в своем мышлении каналами, чрез которые в русское общественное сознание хлынуло веками накопившееся, как подземные воды, мирознание русского народа», другими словами – русское национально-религиозное «предание». В Долбине (имении Киреевских) сохранялась «во всей силе та близость усадьбы с народом, тот открытый приток народного элемента в господскую жизнь, которые отличали помещичий быт старого времени»²⁰. Можно констатировать, что типичный русский писатель-классик (и славянофильски, и западнически ориентированные писатели равно были, в большинстве своем, участниками «усадебной культуры») сочетал в себе, подобно братьям Киреевским, «живой умственный интерес» с крепким «земле своей своеземством»²¹. Итак, своеобразный «диффузный» характер «усадебной культуры» XIX в. – взаимопроникновение народной «почвенности» и дворянской «образованности».

Поскольку «предание» сохраняло идентичность в течение веков, напрашивается вывод о том, что включение его в состав «высокой» культуры определялось *новым качеством* самой интеллектуальной элиты, которое было обусловлено, с одной стороны, идеологией сентиментализма с его идеализацией сельского образа жизни и вниманием к близким природе «пейзамам», с другой – романтизма с его культом национальной самобытности, побудившим русское дворянство обратиться к собственным национальным истокам, а значит, взглянуть на крестьян не только как на рабочую силу, но и как на хранителей «предания».

Однако «новое качество» русского усадебного дворянства XIX в. имеет и другие грани, в первую очередь – ярко выраженное *личностное самосознание*, до той поры практически не представленное в русской культуре и помимо западноевропейских идейных влияний порожденное уникальной для России социокультурной ситуацией – материальной и

юридической независимостью «благородного сословия» от власти в результате политики Екатерины II. Это и обусловило переход русской культуры от традиционной «двоичной» к новой для нее «троичной» модели, отмеченный А.С. Ахиезером и участниками его философско-культурологической школы (А.П. Давыдовым, И.Г. Яковенко и др.). Благодаря возникновению в отечественном культурном пространстве названной «аксиологической зоны» для А.С. Пушкина и других писателей-классиков стало возможным «завоевание автономии» от традиционного для России коллективного самосознания, попеременно «застревающего» на ценностных полюсах «Бога» и «народа», и создание новой самостоятельной ценности – независимо мыслящей, интеллектуально развитой, активно-действенной личности²².

Предлагаемая учеными методология традиционно²³ осмысляет культуру «через дуальные оппозиции и логику переходов между ее полюсами... Полюса концентрируют в себе культурные смыслы, представления, организованные как система противоположностей, и включают в себя логику оперирования внутри дуальной оппозиции как с помощью *инверсии*, так и путем выхода за ее пределы в ходе образования третьего смысла на основе *медиации*»²⁴. Опираясь на работы М.М. Бахтина и исследования тартуско-московской семиотической школы, А.С. Ахиезер констатирует: «Медиация – логика процесса осмысления в рамках дуальной оппозиции, характеризующаяся отказом от абсолютизации полярностей и максимизацией внимания... к проблемам освоения сферы **между**». Вполне правомерно соотнести лотмановскую категорию «тернарности» и употребляемое А.С. Ахиезером понятие «медиации» как типологически сходные. Однако, в отличие от Ю.М. Лотмана, А.С. Ахиезер связывает «медиационную логику» с *индивидуальной* работой человеческой мысли, ищущей новых, прежде не существовавших в культуре смыслов, с возрастанием *сознательного* характера культуры: «Медиация требует и формирует рост интеллектуального напряжения в поисках новых решений, новых путей <...> Через медиацию с ее выходом на принципиально новые альтернативы, на новое содержание, дуальная оппозиция переходит в триаду, включающую новый смысл, фокус преодоления оппозиции...»²⁵.

Философ отмечает господство в России инверсионного типа культуры, чреватого разрушительными «взрывами» при «переворачивании» полюсов дуальной оппозиции. Напротив, в Западной Европе медиация со времен Ренессанса и Реформации становится ведущим культурным механизмом. Первоначальной «зоной медиации», по суждению А.П. Давыдова, там была Католическая церковь с ее учением о чистилище и акцентом на «человечности» Иисуса Христа. «Новозаветный Бог», вочеловечившись, как бы перевел

«высшую нравственность из недостижимой потусторонности в жизнь человека», сделал ее «реальной возможностью», чем дал мощный толчок к созданию «срединной культуры»²⁶.

«Срединная» (или «срединная») культура – определение Н.А. Бердяева²⁷. Связывая это явление с «мещанской», «бездуховной» западноевропейской цивилизацией начала XX в., философ относится к нему критически, радуясь «высшему» типу «апокалиптической» русской духовности, ее устремленности к «божественному» и пренебрежению к «земному». На наш взгляд, Бердяев, проницательно уловив явление «срединной» культуры и его смысл, в своих оценках выражает точку зрения «дуальной» интеллигентской культуры Серебряного века. Присущие этой эпохе апокалиптика и эсхатологизм – признаки перманентного «взрывного» характера культуры полярно-инверсионного типа, о чем и свидетельствуют революции и войны XX века.

«Зоны медиации», по мысли А.С. Ахиезера и А.П. Давыдова, начинали возникать и в русской культуре «петербургского периода», получившей западноевропейскую «прививку». Главной из таких медиационных сфер стала русская классическая литература XIX в., в основе своей созданная европеизированной частью нации. Способность классики творить новые смыслы в культуре названные философы связывают с возрастанием в ней ценности индивидуальности, личности, независимой от прежних культурных смыслов, с помощью *своего разума* подвергающей критике старые и создающей новые смыслы.

В.Г. Щукин отметил, что именно западники внесли определяющий вклад в создание «усадебного текста» русской литературы: «В аллеях парка в Спасском-Лутовинове (имении И.С. Тургенева. – О.Б.) и на даче в Соколове (имении А.И. Герцена. – О.Б.) принципы... религиозно нейтральной этики стали обычной жизненной практикой, постепенно вошли в плоть и кровь людей, которые в детстве были глубоко религиозными людьми, как, например, Кавелин или Наталья Герцен»²⁸. Здесь же, добавим, предпринимались попытки практического применения, в том числе по отношению к людям из народа (см., к примеру, рассказ И.С. Тургенева «Хорь и Калиныч»), «главного идеала западников – мечты об уважении к достоинству отдельно взятой человеческой личности, которое и составляет главную цель исторического прогресса»²⁹. «Историческая миссия дворянства» (выражение И.С. Тургенева) в XIX в. состояла не только в освоении народного «предания», но и в передаче народу выработанного западноевропейской культурой Нового времени представления о человеческой личности как о *самоценности*. Об определенном успехе такой миссии свидетельствует ряд образов людей из народа в русской классике (например, в «Тупейном художнике» и «Очарованном страннике» Н.С. Лескова).

Из всего сказанного вытекает закономерный вывод о *двойном* медиационном характере русской классической литературы XIX в., соединившей в себе, с одной стороны, «тернарные» тенденции «русской земли» (народа), связанные с христианско-языческим «преданием», с другой – «зону медиации», созданную благодаря появлению целого пласта независимо мыслящих, европейски образованных индивидуальностей-личностей в среде русского среднепоместного дворянства. «Мирознание русского народа» (т.е. «предание») было рационализировано, оформлено и развито средствами европейской теоретической и художественной мысли, стало не только русской общенациональной ценностью, но достоянием всего культурного человечества. Интерференция двух «зон медиации» в «усадебной культуре» XIX в. дала резонансный эффект – великую русскую классическую литературу.

В 1860–1870-е годы «усадебная культура» в России входит в стадию разрушения и постепенно перестает питать соками «предания» русскую литературу, продолжающую оставаться плодом деятельности «образованного сословия», но теперь уже не только дворянства, но и интеллигенции. Не случайно именно в эту эпоху русская классика, например в лице Н.С. Лескова и Ф.М. Достоевского, интенсивно обращается (в поиске другой социокультурной зоны, объединяющей народ и «образованное сословие» и тем самым являющейся средой трансляции «предания» от первого к последнему) к художественному исследованию истории, учения и быта Русской Православной церкви.

Однако Православная церковь, как «зона медиации», в силу серьезных культурно-исторических причин, практически не была освоена русской литературой ни в XIX, ни в XX вв., может быть, только за исключением Ф.М. Достоевского как автора романа «Братья Карамазовы».

¹Лотман Ю.М. О русской литературе классического периода: Вводные замечания // Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М., 1994. С. 382–383.

²Там же. С. 387.

³См.: Хализев В.Е. Ценностные ориентации русской классики. М., 2005. С. 8–9.

⁴Мы опираемся на то содержание категории «предание», которое вкладывал в него А.Н. Веселовский; понимание национального «предания», высказанное М.М. Бахтиным в работе «Эпос и роман», не рассматривается в данной статье. О недостаточном осмыслении категории «предания» в современной гуманитарной науке см.: Дарвин М.Н. Предание в системе исторической поэтики (от А.Н. Веселовского к М.М. Бахтину) // Аспекты теоретической поэтики: К 60-летию Н.Д. Тмарченко. М. – Тверь, 2000. С. 128–134.

⁵Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. СПб., 1994. С. 15.

⁶Успенский Б.А., Лотман Ю.М. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры // Успенский Б.А. Избранные труды. В 3 т. М., 1996. Т. 1. С. 338–380.

⁷Там же. С. 339–341.

⁸См.: Живов В.М. Двоеверие и особый характер русской культурной истории // Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002. С. 306–316.

⁹Там же. С. 311–312, 314.

¹⁰Там же. С. 315.

¹¹См.: Живов В.М. Маргинальная культура в России и рождение интеллигенции // Живов В.М. Указ. соч. С. 685–704.

-
- ¹²**Бердяев Н.А.** Философия свободы; Смысл творчества. М., 1989. С. 254, 257, 454, 458.
- ¹³См.: **Сухов А.Д.** Хомяков, философ славянофильства. М., 1993. С. 81–85.
- ¹⁴**Бердяев Н.А.** Алексей Степанович Хомяков. М., 2005. С. 82.
- ¹⁵См.: **Флоровский Г.В.**, прот. Пути русского богословия. Вильно, 1991; **Страда Витторио.** Проблема секуляризации в русской литературе и культуре XIX века // Русская литература XIX века и христианство. М., 1997; **Щукин В.Г.** Российский гений просвещения: Исследование в области мифопоэтики и истории идей. М., 2007.
- ¹⁶**Евангулова О.С.** Художественная «вселенная» русской усадьбы. М., 2003. С. 25.
- ¹⁷**Щукин В.Г.** Указ. соч. С. 206.
- ¹⁸**Дмитриева Е., Купцова О.** Жизнь усадебного мифа: утраченный и обретенный рай. М., 2003. С. 16–17.
- ¹⁹**Гершензон М.О.** Грибоедовская Москва; П.Я. Чаадаев; Очерки прошлого. М., 1989. С. 315–316.
- ²⁰Там же. С. 317.
- ²¹Там же. С. 319.
- ²²См.: **Давыдов А.П.** «Духовной жаждою томим...». А.С. Пушкин и становление «срединной культуры» в России. М., 1999. С. 96.
- ²³Бинарная, или дуальная, оппозиция – «универсальное средство познания мира, которое особенно активно использовалось и, главное, было осознано как таковое в XX веке» (**Руднев В.П.** Словарь культуры XX века. М., 1999. С. 38). Об «инверсии двоичных противопоставлений», т.е. переворачивании смыслов бинарной оппозиции см.: **Иванов Вяч.Вс.** К семиотической теории карнавала как инверсии двоичных представлений // Уч. зап. Тартуского университета. Тарту, 1978. Вып. 408.
- ²⁴**Давыдов А.П.** Логика переходов в развитии русского художественного сознания в XIX веке // Кануны и рубежи. Типы пограничных эпох – типы пограничного сознания: Материалы российско-французской конференции. В 2 ч. М., 2002. Ч. 1. С. 242.
- ²⁵См.: **Ахизер А.С.** Категория «между» в социокультурной динамике // Кануны и рубежи. Типы пограничных эпох – типы пограничного сознания. С. 177–178.
- ²⁶См.: **Давыдов А.П.** «Духовной жаждою томим...». С. 50.
- ²⁷См.: **Бердяев Н.А.** Философия свободы; Смысл творчества. С. 522–523.
- ²⁸**Щукин В.** Между полюсами. Об органичности и судьбоносности русского западничества // Вестник Европы. 2002. № 7–8. С. 178–193.
- ²⁹Там же. С. 181–182.

Москва