

священник **Димитрий Долгушин**

В. А. Жуковский и И. В. Киреевский

**Из истории религиозных исканий
русского романтизма**



ББК 66.1(2)5

Д 64

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 08-04-16253д

Редакционный совет серии:

М. М. Гиришман (Донецкий ун-т, Украина), *М. Н. Дарвин* (РГГУ, Москва),
И. В. Силантьев (председатель, Ин-т филологии СО РАН, Новосибирск),
Ю. Л. Троицкий (РГГУ, Москва), *В. И. Тюпа* (РГГУ, Москва),
Ю. В. Шатин (Новосибирский гос. ун-т),
В. Шмид (Гамбургский ун-т)

Рецензенты:

О. Б. Лебедева, д. филол. н., профессор
А. С. Янушкевич, д. филол. н., профессор

Д64 Долгушин Д. В., священник

В. А. Жуковский и И. В. Киреевский: Из истории религиозных исканий русского романтизма. — М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. — 352 с. — (Коммуникативные стратегии культуры).

ISBN 978-5-9551-0335-8

Предлагаемое издание является первым систематическим исследованием истории отношений двух выдающихся деятелей русской культуры — В. А. Жуковского и И. В. Киреевского. Отношения между В. А. Жуковским и И. В. Киреевским рассматриваются как личные, диалогические, во всей их экзистенциальной полноте, что делает предметом исследовательского внимания не только встречи, общение и литературные связи В. А. Жуковского и И. В. Киреевского, но и родство их религиозного пути. Поставленная таким образом тема об отношениях В. А. Жуковского и И. В. Киреевского затрагивает более общую проблему — проблему религиозных исканий русского романтизма и вводит этот сюжет в широкий историко-литературный контекст. На основе разнообразных источников (поэзии, художественной и философской прозы, эпистолярная и дневников) исследуется отношение двух писателей к таким религиозным и философским традициям, как православное духовное предание, масонство, иенский романтизм, немецкий идеализм.

ББК 66.1(2)5

В оформлении переплета использованы: «В. А. Жуковский», портрет К. П. Брюллова (1837–1838); «И. В. Киреевский», даггеротип 1840-х гг.; «Вид от усадьбы А. П. Киреевской на село Долбино», рисунок В. А. Жуковского (1815).

ISBN 978-5-9551-0335-8

© Д. В. Долгушин, 2009
© Рукописные памятники
Древней Руси, 2009

Электронная версия данного издания является собственностью издательства, и ее распространение без согласия издательства запрещается.

Предисловие

Цель предлагаемого исследования — изучение творческих и личных связей между В. А. Жуковским и И. В. Киреевским. Излишне говорить, что тот и другой занимают выдающееся место не только в истории русской литературы, но и в истории русской культуры вообще. В. А. Жуковский представляет целую «эпоху ее развития» (см. [Канунова, Янушкевич]), с И. В. Киреевским связано возникновение одного из главных направлений русской мысли — славянофильства.

То, что между В. А. Жуковским и И. В. Киреевским существовали близкие литературные и личные отношения, давно известно — об этом упоминается в каждом более или менее полном жизнеописании И. В. Киреевского. Но при всей общеизвестности этого факта он остается до конца не изученным.

История отношений В. А. Жуковского и И. В. Киреевского еще не написана. Имеются лишь две специальные работы на эту тему — дореволюционная статья Н. Ф. Сумцова [Сумцов] и исследование Вс. Сахарова [Сахаров]. Обе они носят постановочный характер и скорее обозначают проблему, чем решают ее. Кроме того, в литературе существует ряд концептуальных высказываний по этому поводу (например, М. О. Гершензон пишет: «Между Жуковским и Киреевским есть органическая связь, что было у Жуковского чаением, то у Киреевского стало убеждением» [Гершензон 1989, 297]), но такие высказывания требуют конкретизации. Для этого необходимо прежде всего собрать фактический материал. До сих пор более или менее полно были освещены лишь роль Жуковского в истории издававшегося И. В. Киреевским журнала «Европеец», его влияние на формирование эстетических и литературных взглядов молодого Киреевского. Конечно, этими сюжетами история взаимоотношений Жуковского и Киреевского не исчерпывается. Она требует более подробного и тщательного изучения. И дело не только в накоплении фактов.

Сформулировав тему «В. А. Жуковский и И. В. Киреевский», не следует ограничиваться каким-то одним ее аспектом (литературным, бытовым и т. д.), следует постараться увидеть эти отношения как личные, диалогические, во всей их экзистенциальной полноте. Предметом исследовательского внимания должны стать не только встречи, общение и литературные связи Жуковского и Киреевского, но, прежде всего, сродство их духовного пути. Однако духовный путь есть путь религиозный. Религиозность — та точка, в которой мы соприкасаемся с экзистенциальным центром человека, с его «жизненной цельностью», с его личностью. По словам П. Тиллиха, вера — «это наиболее центрированный акт человеческой души», «самый личностный из всех личностных актов» [Тиллих, 135]. Поэтому тема «В. А. Жуковский и И. В. Киреевский», взятая во всей своей полноте, подразумевает, прежде всего, обращение к истории их религиозных исканий, к исследованию их религиозного пути.

Поставленная таким образом тема об отношениях Жуковского и Киреевского позволяет коснуться важной проблемы — религиозных исканий русского романтизма. В публикациях и исследованиях последних лет получили достаточно широкое освещение сюжеты, связанные с «научной реконструкцией христианского контекста русской литературы» [Христианство и русская литература, 6] (см. работы С. Г. Бочарова, И. А. Виноградова, В. А. Воропаева, М. М. Дунаева, И. А. Есаулова, В. Н. Захарова, Ф. З. Кануновой, Т. А. Касаткиной, В. А. Котельникова, А. М. Любомудрова, В. С. Непомнящего, Б. Н. Тарасова и др.). Обнаружены и изучены связи с православной духовностью творчества многих писателей (особенно А. С. Пушкина, Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского), сделаны и попытки концептуального осмысления истории русской литературы с точки зрения православия (указания на соответствующую литературу можно найти в библиографическом указателе «Христианство и новая русская литература XVIII–XX вв.» [Христианство], учитывающем 14156 статей и монографий, что само по себе свидетельствует о масштабе научной разработки такого рода тем). Однако, утверждая, что «русская литература была христианской»¹ [Евангельский текст, 5] и «во многом православ-

¹ Ср.: «темы русской литературы будут христианские и тогда, когда в сознании своем русские писатели отступят от христианства» (Н. А. Бердяев) [Бердяев, 63].

ной» [Кирилл (Гундяев), 45] (что, конечно же, верно), мы не должны забывать о драматизме взаимоотношений светской литературы XIX в. с церковной традицией.

В начале XIX в. русская словесность получила несколько культурных импульсов, главный из которых связан с влиянием романтизма, и особенно немецкого романтизма. Влияние это не ограничивалось сферой собственно литературы или эстетики. Оно было не только литературным — оно было религиозным. Ведь и сам иенский романтизм был, по сути, религиозным движением, попыткой соединения и сорастворения искусства и религии. Именно как религиозное явление, как «поэзия и философия мистического чувства» рассматривался он в работах молодого В. М. Жирмунского.

В Россию он попадал как непосредственно через сочинения Шлегелей, Новалиса, Шлейермахера и др., так и через сочинения Шеллинга, многие черты «философии тождества» которого определены общением с иенскими романтиками. Поэтому можно сказать, что молодые русские шеллингианцы 1820-х годов, к числу которых относится и И. В. Киреевский, находились не просто в поле философского влияния шеллингианства, но фактически в русле религиозной традиции иенского кружка. Эта традиция определила многое и в творчестве Жуковского.

Сейчас уже трудно отстаивать точку зрения академика А. Н. Веселовского, пытавшегося весь творческий и духовный путь Жуковского уместить в рамки сентиментализма, и тем более позицию его брата, Алексея Веселовского, утверждавшего, что Жуковский «по свойствам своей природы и далеко не глубокому образованию ... никогда не входил в изучение сущности романтизма» [Веселовский А. Н., 132]. Напротив, исследование круга чтения русского поэта, его «лирической философии» и эстетических манифестов 1820–30-х годов показывает, что Жуковский «был в курсе всех основных идей немецкого романтизма» [Янушкевич, 124]. Хотя Жуковский настороженно относился к Шеллингу², эстетика «философии тождества» была Жуковскому определено близка. Вообще, эстетические и философские иска-

² Эту настороженность следует отнести на счет академического стиля и «трансцендентальной» проблематики шеллинговой философии — не даром в 1840-е годы Шеллинг стоял для Жуковского в одном ряду с другими родителями «минотавра немецкой метафизики» — Кантом, Фихте и Гегелем.

ния иенского кружка — тот контекст, в котором только и можно понять многие высказывания Киреевского и Жуковского 1820–1830-х годов, и контекст этот — по сути, религиозный.

Влияние иенского романтизма — только один из примеров. Можно сказать, что религиозная проблематика имманентно свойственна романтизму, ибо в центр своего внимания он поставил тему, по существу, религиозную — стремление человека к бесконечному. Поэтому духовные искания русского образованного общества 1830–1840-х годов, прошедших под знаком романтизма, являются религиозными исканиями. На религиозных путях совершается и преодоление романтизма. Атеизм Белинского и Герцена с одной стороны, церковность Хомякова и Киреевского с другой обозначили два варианта исхода романтической эпохи.

Хотя история русского романтизма как история религиозных исканий еще не написана (но при этом есть целый ряд ярких работ, посвященных отдельным романтикам — работы П. Н. Сакулина о В. Ф. Одоевском [Сакулин], А. А. Корнилова о М. А. Бакунине и кружке Н. В. Станкевича [Корнилов], Г. В. Флоровского об А. И. Герцене [Флоровский 1998а; 1995] и др.), концепция романтизма как особого религиозного движения была выработана уже в трудах отечественных авторов н. XX в. Характерно, что эти авторы и сами были заметными фигурами в «русском религиозном ренессансе» Серебряного века — хотя и принадлежали к разным, иногда полярно противоположным его направлениям. Участник новоселовского кружка, человек строгого православия, В. А. Кожевников в своем обширном исследовании «Философия веры и чувства в XVIII в.» показал, какое место занимали религиозные темы в предромантическом движении в Германии. Неоромантик М. О. Гершензон издал ряд блестящих биографических зарисовок. Темой многих из них была именно романтическая религиозность (ср. его работы о П. Я. Чаадаев, И. В. Киреевском, В. С. Печерине и др.). Он акцентирует эту тему иногда даже вопреки историческому материалу, и зачастую мысль и поступки его героев становятся иллюстрацией к его собственному мировоззрению. Заслугой Гершензона является то, что он «разомкнул» сферу литературы и философии в область чувства³. Его методология

³ Это же можно сказать и о А. Н. Веселовском, П. Н. Сакулине, А. А. Корнилове.

определена убеждением в том, что «ключ к истории идей всегда лежит в истории чувства, всякое умственное течение имеет своим источником темную и сложную чувственную сферу человеческого духа» [Флоровский 1998, 244–245].

Эта установка стала руководящей и для тяготевшего к символизму молодого В. М. Жирмунского. В своих статьях и книгах 1910-х гг. он рассматривает романтизм как «новую форму чувствования, новый способ переживания жизни» [Жирмунский 1919, 9], по существу, религиозный. «Цель настоящей работы, — писал он во Введении к книге «Немецкий романтизм и современная мистика», — заключается в том, чтобы проследить в творческой интуиции романтиков и в их теоретических взглядах зарождение и развитие мистического чувства» [Жирмунский, 5]. В одном из писем он утверждал, что главная цель задуманного им труда — показать «историю превращения живого, личного чувства романтиков в способ жизни, в культуру, сперва художественную, а потом и жизненную. Я глубоко убежден в том, — пишет он, — что не творческая личность является продуктом культуры (хотя и это в ограниченном смысле справедливо), а духовная, может быть даже и материальная (поскольку мы можем психологизировать ее факты), культура эпохи является результатом, продуктом отложения, затвердения, кристаллизации нового чувства, живого в творческой личности» [Лавров, 349].

А. Г. Аствацатуров справедливо указывает, что философской основой избранной В. М. Жирмунским методологии был интуитивизм Н. О. Лосского [Аствацатуров, XIX], постулирующий возможность познания реальности «в подлиннике» и, следовательно, возможность онтологически реальной встречи с людьми прошлого. Эта посылка, естественно, способствовала концентрации исследовательского внимания на «творческой личности» («субстанциальном деятеле» по терминологии Н. О. Лосского) самой по себе, а не на «остраненных», т. е. отчужденных от нее продуктах ее творчества.

К сожалению, после революции В. М. Жирмунский не продолжил работу в этом направлении. Вообще, в советский период интересующая нас методологическая традиция не могла развиваться полноценно. С одной стороны официальное марксистское литературоведение видело ключ к истории идей не в «истории чувства»,

а в социально-политических отношениях. С другой — такое направление, как формализм 1920-х годов, рассматривал историю литературы в качестве «литературной эволюции», определяемой исключительно внутрилитературными факторами. Всякое смыкание литературной сферы с психологической воспринималось как попытка «псевдогенетических объяснений» «литературного факта».

Впрочем, нельзя сказать, что тема о взаимоотношении (взаимовлиянии) литературы и жизни была совершенно устранена из литературоведения. Характерно, что и формалисты в конце 1920-х годов тоже пришли к ней, стараясь решить эту проблему через изучение «литературного быта». В связи с этой темой следует вспомнить имя Г. А. Гуковского, который в своих блестящих анализах литературных произведений рассматривал литературный стиль как выражение личного мироощущения автора, а также имена ученых, бывших в той или иной мере преемниками традиций опоязовского формализма — Л. Я. Гинзбург и Ю. М. Лотмана. Одной из главных тем их творчества становится изучение «семиотики личности», участия литературы в складывании «форм поведения» [Гинзбург 1983, 56]. Однако личность рассматривается ими скорее не как «субстанция, а отношение, точка пересечения социальных кодов» [Гаспаров, 10].

Интересующая нас методологическая традиция была воспринята и в русской эмиграции. Прежде всего следует назвать имена Д. И. Чижевского и протоиерея Георгия Флоровского. На трудах последнего нужно остановиться подробнее. В юности на Флоровского большое влияние оказали работы Гершензона. От Гершензона он воспринял стремление сквозь идеи и строки литературных произведений «добраться до живых людей», рассмотреть живую личность во всем драматизме ее духовных исканий. Реализацией этого стремления была диссертация Флоровского о Герцене, ряд статей, посвященных истории русской мысли, итоговый труд «Пути русского богословия» и несколько методологических статей («Положение христианского историка», «Откровение и истолкование», «Михаил Гершензон» и др.).

В отличие от Гершензона, Флоровский подчеркивает, что человеческая личность включена в историю. История для него — это не просто хронологическая последовательность событий, но, используя выражение Н. А. Бердяева, «спецификум бытия», особый его

уровень или «порядок» (ср. [Аверинцев 1975]). В него включены не только прошлое, но и настоящее, не только тот, о ком пишется историческое исследование, но и тот, кто его пишет. Флоровский «убежден, что историография — это, в идеале, постоянно обновляемый, использующий воображение и интуицию диалог с личностями из прошлого, а не манипуляция с чем-то типическим, обобщенным и гипостазированным» [Флоровский 1995а, 339]. Он говорит (вслед за М. Блоком и А. Марру), что главная задача изучения истории — это «встреча с живыми людьми» [Флоровский 1998б, 52]. В методологической концепции Флоровского выделяются как характерные черты историзм и персонализм.

Нам кажется, что концепция эта является логическим завершением обозначенной выше методологической традиции. Как и у Гершензона и Жирмунского, идеи и литературные произведения рассматриваются в ней встроенными во внутреннюю жизнь личности, однако, благодаря обращенности к истории, Флоровский избегает замыкания в границах психологизма, и духовные искания предстают включенными в общеисторический экзистенциальный контекст. В отличие от структурализма, который рассматривает историческое исследование как реконструкцию⁴, эта концепция говорит о встрече. Но структурные методы могут быть использованы и здесь (кстати, Флоровский уже из-за рубежа внимательно следил за работами формалистов), потому что они открывают пути личности в культуре. Нам кажется, что методология Флоровского может быть очень плодотворна в историко-литературных исследованиях, связанных с влиянием религии на литературу (более частно: православия на русскую литературу). Здесь важен ее акцент на персонализме.

Принципиальная ошибка некоторых современных опытов исследования темы «православие и русская литература» связана, прежде всего, с ложностью методологической посылки: попытки выделить определенные «категории» православного мировоззре-

⁴ Ср. концепцию Ю. М. Лотмана в его книге о Карамзине — «роман-реконструкция». Утверждение Лотмана о том, что такая реконструкция есть воскрешение (восходящее к словам Мишле «история есть воскрешение»), конечно, нарочито метафорично. Реконструкция не может быть воскрешением, потому что никогда не совпадает со своим объектом. Личность нельзя реконструировать, с ней можно лишь встретиться (ср. выражение М. Блока: «История — встреча людей в веках» (цит. по [Петров, 3])).

ния и проследить их бытование в литературных произведениях. Кроме того, что такая методология открывает путь для произвольных толкований, она рискует незаметно подменить православие системой убеждений, идеологией. Между тем как православие — это нечто иное. Принципиальной конституирующей особенностью православного опыта является персонализм, и вытеснение его «идеологизмом» приводит к подмене.

Весьма актуальным является напоминание В. С. Непомнящего о том, что проблема типа «искусство и религия» — это «ложная постановка вопроса», «эта «проблема» — мистифицированная, не религиозная, а идеологическая» [Непомнящий]. Нет проблемы взаимодействия «православной идеологии» с русской литературой, есть тема о духовном и религиозном пути писателя и о том, как он выражается в его творчестве. К произведению изящной литературы мы не можем подходить с тем же критерием, что и к богословскому сочинению, но мы можем увидеть за ним «я» его автора в его экзистенциальном стремлении и в этом свете понять значение данного произведения для его религиозного пути. И тогда невозможно судить и осуждать автора за недостаток или неправильность его веры, ибо история — это не суд, а встреча, и «историк никогда не должен забывать, что изучает он и описывает творческую трагедию человеческой жизни» [Флоровский, XV].

Все вышесказанное касалось общеметодологических подходов к изучению религиозных исканий русских писателей. Если же говорить конкретно об изучении религиозного пути Жуковского и Киреевского, то эти авторы находятся почти в диаметрально противоположном положении. Если практически ни одна публикация, посвященная Киреевскому, не обходится без упоминания о его религиозных исканиях, то разговор о религиозных взглядах Жуковского, несмотря на обилие литературы, посвященной первому русскому романтику, лишь начат.

Не только в XX, но и в XIX веке контекст русской культуры не способствовал изучению этой темы. Еще К. К. Зейдлиц был вынужден из первого (журнального) издания своей книги о Жуковском, «чтобы гусей не раздражить» [Зейдлиц 1883], выбросить многие страницы, касавшиеся религиозных чувств писателя. Первые биографы Жуковского (К. К. Зейдлиц [Зейдлиц 1883а], П. Загарин (Л. Поливанов) [Загарин]) хотя и отмечали религиозность

поэта, но не придавали этому факту определяющего значения. Писал о религиозности Жуковского А. Н. Веселовский [Веселовский], однако известная «одномерность» его концепции оставила отпечаток и здесь (для Веселовского религиозность Жуковского даже в 1840-е годы есть доказательство его сентиментализма), и мы позволим себе не согласиться с Ф. З. Кануновой (см. [Канунова 1997]) в том, что он придавал ей принципиальное значение: Веселовский относился к религиозным исканиям Жуковского неприязненно и свысока, расценивая их как бегство от социальных проблем.

После революции сколько-нибудь серьезная разработка интересующей нас темы сделалась невозможной. Авторы исследований о Жуковском склонны были либо молчать о его религиозности, либо преуменьшать ее значение, чтобы таким образом оградить его от обвинений в «реакционности». В этом смысле характерна известная книга Г. А. Гуковского [Гуковский], в которой можно найти много метких замечаний относительно религиозных взглядов Жуковского, но все они клонятся к одному — к тому, чтобы показать, что эти взгляды, в сущности, не были религиозными.

В наше время интерес к теме заметно повысился. Ф. З. Канунова и А. С. Янушкевич выделяют вопрос о месте В. А. Жуковского в истории русской религиозной философии в качестве одного из главных направлений изучения его творчества [Канунова, Янушкевич]. Более того, они даже считают, что Жуковский стоит у истоков русской религиозно-философской традиции. Ф. З. Канунова указывает на необходимость изучения религиозно-философских взглядов Жуковского в общем контексте нравственно-философских исканий русского романтизма 1830–1840-х годов [Канунова 1994; 1997]. Изучению религиозных тем творчества Жуковского посвящена значительная часть монографии Ф. З. Кануновой и И. А. Айзиковой [Канунова, Айзикова].

Все больший интерес вызывают труды Жуковского по переводу Нового Завета на русский язык. Первым современным исследованием его стала публикация Ю. М. Прозорова [Прозоров]. В 2008 г. Ф. З. Канунова, И. А. Айзикова и автор этих строк осуществили первый опыт научного издания Нового Завета в переводе Жуковского. Текст перевода сопровождается исследовательскими статьями, комментариями и приложением,

в которое вошли варианты по писарской копии, маргиналии поэта в изданиях Библии, а также текст составленного им библейского катена [Новый Завет] (см. также [Долгушин 2003; 2006]). Огромное значение для дальнейшего изучения перевода имеет недавно приобретенный Публичной библиотекой Нью-Йорка его автограф. Об этой уникальной находке сообщила И. В. Рейфман, которая в своей статье делает и первое археографическое описание новонайденной рукописи [Рейфман].

И. Ю. Веницкий в своей диссертации и статьях исследует центральную для Жуковского тему меланхолии, что позволяет выявить существенные особенности религиозности поэта [Веницкий; 1995]. Он же посвятил специальную работу статье Жуковского «О приведениях» [Веницкий 1998], проанализировал религиозно-философский подтекст перевода Жуковским «Одиссеи» [Веницкий 2003] и религиозный план идиллии Жуковского «Овсяный кисель» (из Гебеля) [Веницкий 2003а]. А. Л. Зорин рассматривает творчество молодого Жуковского в контексте религиозной идеологии Священного союза [Зорин; 2001]. О. А. Проскурин останавливается на религиозных мотивах «арзамасской галиматы» [Проскурин]. А. С. Янушкевич посвятил специальную статью проблеме отношения Жуковского к масонству [Янушкевич 2000]. Религиозных мотивов поэзии Жуковского касается Н. К. Эмирсуинова [Эмирсуинова]. Л. Н. Киселева высказывает и обосновывает концептуальный тезис о том, что значение Жуковского в истории русской литературы заключается в осуществленной им «сакрализации поэзии». Этот тезис, считает она, может лечь в основу пересмотра «канонических» представлений о месте Жуковского в литературном процессе «золотого века» [Киселева 2007].

О И. В. Киреевском писали немало. Первые статьи о нем вышли в свет вскоре после его кончины, и с тех пор поток публикаций не прекращался. «Забытым» мыслителем его можно назвать скорее условно. Правда, он прошел через «зону замалчивания» в советское время (1920–1950-е годы), но в эти же десятилетия его творчество активно осмыслялось русской эмиграцией (см. [Флоровский; Зеньковский 1989; Арсеньев; Концевич; Лосский 1991]; И. Смолич защитил о И. В. Киреевском докторскую диссертацию ([Smolitsch], см. также [Смолич]). В 1960-х гг. в связи с дис-

куссией о славянофильстве (см. [Славянофилы, 5–67]) и общим потеплением климата вокруг этой проблемы имя его стало привлекать внимание все чаще. Изучался и ранний период его деятельности [Манн 1965], история его журнала «Европеец» (цикл работ М. И. Гиллельсона и Л. Г. Фризмана [Гиллельсон 1965; 1966; 1986; Фризман 1967]; своеобразным их завершением стало издание «Европейца» в серии «Литературные памятники», выполненное Л. Г. Фризманом [Фризман 1989]). В 1979 г. вышло первое послереволюционное собрание сочинений Киреевского (под ред. Ю. В. Манна) [Киреевский 1979]. Рецензию на это издание Вс. Сахаров назвал «Возвращение Ивана Киреевского» [Сахаров 1981]. И в самом деле, в 1980-е гг. появляется целый ряд серьезных работ об этом мыслителе ([Котельников 1980; 1981; Сахаров 1988]), а также новый сборник его произведений и писем, подготовленный В. А. Котельниковым [Киреевский 1984].

В последние десятилетия практически никакой разговор о судьбах России и отечественной культуры не обходится без упоминания имени Киреевского, и высказывания о нем зачастую приобретают публицистический характер (см., напр., [Есаулов 1998]); появляются и работы научно-популярного толка [Благова; Шарипов]; есть специальные работы о художественной прозе Киреевского [Степанов; Еремеев 1993] (А. Э. Еремеев обобщил свои исследования литературного творчества Киреевского в монографии [Еремеев]). В 2002 г. вышел новый сборник сочинений И. В. Киреевского, подготовленный Н. Лазаревой, в который были включены не публиковавшиеся ранее материалы [Киреевский 2002]. В последние годы был защищен ряд кандидатских диссертаций о философских взглядах И. В. Киреевского ([Антонов 1999⁵; Гвоздев 1999; Аулова 2000; Разумовский 2002]). Следует

⁵ Легла в основу монографии об антропологии И. В. Киреевского [Антонов 2006]. В 1988 г. В. С. Костелов депонировал в ИНИОН обширную работу об И. В. Киреевском [Костелов 1988]. Недавно он также выпустил посвященную И. В. Киреевскому монографию. Недавно была также издана написанная еще в 1974 г. обширная монография З. А. Каменского, посвященная философии славянофилов, половина которой посвящена И. В. Киреевскому [Каменский 2003]. К сожалению, в период работы над книгой мне оставалась недоступной вышедшая в 2006 г. монография иеромонаха Василия (Саяпина) и А. М. Шарипова «Иван Васильевич Киреевский: Возвращение к истокам» (М.: Глвархив Москвы, 2006).

также упомянуть посвященные И. В. Киреевскому работы М. А. Можаровой [Можарова 1999; 2002], Э. И. Коптевой [Коптева 2000; 2007].

Однако обобщающего труда о Киреевском на русском языке не написано⁶. Получилось так, что его наследие изучалось с разных точек зрения историками, литературоведами, философами, но сведения и выводы, сделанные ими, никогда не сводились воедино. Не существует полной научной биографии Киреевского, и до сих пор приходится довольствоваться работами к. XIX — н. XX вв.: «Материалами» Н. А. Елагина [Киреевский, I], книгами В. Ляскового [Лясковский] и А. Лушников [Лушников]. Между тем они требуют переосмысления и уточнения.

При изучении жизни и творчества Киреевского невозможно пройти мимо темы о его религиозности. В литературе, посвященной мировоззрению Киреевского, общепринято разделять его жизнь и творчество на два периода: первый, когда его взгляды определялись традициями европейской культуры, и второй, когда он стремился устроить свою жизнь, руководствуясь православным преданием. Встает вопрос: как оценить каждый из этих периодов и как они соотносятся между собой?

Сложилось две традиции отношения к этой проблеме. У истоков первой стоит А. И. Герцен («Былое и думы»), затем она была подхвачена Д. И. Писаревым [Писарев], Г. В. Плехановым [Плеханов], Вл. Астровым [Астров], А. Саатс [Каатс] и др. Для них Киреевский — это сломленный человек, не нашедший в себе силы противостоять деспотическому режиму и бросившийся, как говорит Герцен, в «темный лес мистицизма».

Для другой традиции религиозные искания Киреевского являются, напротив, самым ценным в его жизни и творчестве. К ней принадлежит М. О. Гершензон, который хотя и отрицательно относился к славянофильству Киреевского, но все же считал, что все его творчество пронизано одной религиозной «метафизической мыслью — мыслью о цельности человеческой личности» [Гершензон 1989]. К ней принадлежат и русские религиозные философы и богословы, писавшие о Киреевском — протоиерей Георгий Флоровский [Флоровский], протопресвитер Василий Зеньковский [Зеньковский]

⁶ На иностранных языках существует целый ряд книг: [Müller 1966; Gardt; Christoff; Gleason; Rouleau]. См. также [Гарднер; Мюллер 1993; Пуло].

1989], Н. О. Лосский [Лосский 1991], Н. А. Арсеньев [Арсеньев] и др. Для них само имя Киреевского становится символом пути от идеализма к православию.

Авторы работ о Киреевском, вышедших в советское время (Ю. В. Манн, В. И. Сахаров, В. А. Котельников и др.), естественно, не имели возможности писать о его религиозных взглядах и сосредотачивали внимание исключительно на литературно-критическом творчестве Киреевского. Но в последние десятилетия они широко обратились к темам, связанным с изучением его религиозного пути (см. работы Ю. В. Манна и В. А. Котельникова о взаимоотношениях Киреевского со старцами Оптиной пустыни) [Манн 1991; Котельников; 2002].

Предлагаемое исследование является попыткой осмысления истории личных и творческих отношений В. А. Жуковского и И. В. Киреевского в контексте проблемы религиозных исканий русского романтизма. Для решения этой задачи осуществлено выявление фактического материала по истории взаимоотношений между В. А. Жуковским и И. В. Киреевским, исследованы религиозно-этические и религиозно-эстетические мотивы в их творчестве (на основе широкого круга источников — поэзии, художественной и философской прозы, эпистолярная и дневников), уточнено отношение В. А. Жуковского и И. В. Киреевского к религиозным и философским движениям их времени (масонство, немецкая философия, православное духовное предание и др.), проведен анализ изменений в их религиозных взглядах.

Материалом исследования послужили литературно-художественные произведения Жуковского и Киреевского; их критические, религиозно-философские и публицистические статьи; их дневники и переписка.

Несмотря на то, что литературно-художественное наследие Жуковского имеет большую эдиционную и исследовательскую традицию, в его изучении есть еще немалое количество «белых пятен». В частности, из всего творчества поэта периода 1840–1850-х годов внимание исследователей сосредоточилось почти исключительно на переводах восточного и гомеровского эпоса. Художественно-религиозные произведения Жуковского этого времени (такие, как «Капитан Бопп», «Две повести», «Египетская тьма», стихотворное переложение Апокалипсиса, поэма «Странствующий

жид»⁷) остаются малоизученными. Между тем, они весьма важны для понимания итогов духовного пути поэта и занимают в его творчестве не последнее место. Как известно, поэму «Странствующий жид» Жуковский называл своей «лебединой песней».

Что касается литературно-художественного творчества Киреевского, то оно тоже оказалось обойдено вниманием исследователей. В молодости Киреевский писал и стихи (из его поэзии до нас дошла лишь малая часть), и прозу. Киреевскому принадлежат очерк «Царицынская ночь», волшебная сказка «Опал», главы из начатого, но незавершенного романа «Две жизни» и неоконченная повесть «Остров».

Можно сказать, что ни художественная сторона прозы Киреевского, ни ее значение как источника для изучения его взглядов не были до сих пор оценены по достоинству. Распространенным стало мнение о том, что раз Киреевский был прежде всего философом и критиком, то его художественное творчество — вещь второстепенная и не заслуживающая особого внимания. Так, В. И. Кулешов в своей книге «Славянофильство и русская литература» (1976) (см. также его статью [Кулешов 1973]), мимоходом замечая, что «поэтического таланта у него (Киреевского. — Д. Д.) не было», оценивает «Царицынскую ночь» и «Остров» как «слабые произведения» [Кулешов, 34]. Анализу художественной прозы Киреевского посвящен один из разделов коллективной монографии «Литературные взгляды и творчество славянофилов (1830–1850-е годы)». Автор этого раздела, В. И. Сахаров, видит особенность художественного метода И. В. Киреевского в обращении к «аллегории, к архаичному жанру философского аполога-утопии» [Славянофилы, 459], но и он, видимо, не считает прозу Киреевского сколько-нибудь самобытным и заметным явлением.

Специально художественным произведениям Киреевского посвящены указанные выше работы Л. А. Степанова и А. Э. Еремеева. Л. А. Степанов выясняет связи очерка «Царицынская ночь» с трагедией «Борис Годунов» и некоторыми стихотворениями Пушкина. А. Э. Еремеев, помимо концептуального осмысления прозы Киреевского, также сосредотачивает свое внимание на пе-

⁷ Поэтике поэмы «Странствующий жид» посвящены работы Ф. З. Кануновой, Е. В. Слепцовой [Канунова, Слепцова], Л. Н. Киселевой [Киселева] и автора этих строк [Долгушин 2000].

рекличке между прозой Киреевского и пушкинским творчеством (сравнивает «Остров» и «Египетскую ночь»). Между тем гораздо более очевидная связь — связь между поэтикой Жуковского и Киреевского — хоть и была замечена, но осталась неизученной.

На существование такой связи указал в упоминавшейся выше книге В. И. Кулешов. Он отметил, что в очерке «Царицынская ночь» «отразились некоторые размышления автора о смысле жизни, напоминающие настроения героев унылых элегий Жуковского» [Кулешов, 34]. Специфические задачи монографии В. И. Кулешова, ставившего своей целью доказать ничтожность художественных достижений славянофильства, не позволили ему более внимательно отнестись к этой параллели. Между тем «Царицынская ночь», несомненно, имеет множество точек соприкосновения с «пейзажно-медитативной» лирикой Жуковского 1818–1824 гг. (под «унылыми элегиями» имеется в виду, конечно, она). Этот же автор указывает, что прозаическая сказка Киреевского «Опал» напоминает «Красный карбункул» Жуковского [Кулешов, 81]. Сходство этих двух произведений ограничивается почти исключительно сходством названий, но мысль о том, что поэтика Киреевского непосредственно связана с поэтикой Жуковского, несомненно, верна. В частности, связующей категорией «Царицынской ночи», «Опала» и «Острова» является столь важное для Жуковского понятие «невыразимого». Особенно внимательного отношения заслуживает неоконченная повесть Киреевского «Остров», произведение, подводящее итоги его «романтического» периода и открывающее период славянофильский. В нем своеобразно сочетаются романтическая и сентименталистская топка.

Критические, религиозно-философские и публицистические статьи составляют большую часть литературного наследия Киреевского. Общий объем их не так уж значителен — связано это с внешними обстоятельствами жизни, не позволившими Киреевскому заниматься литературным трудом. Тем не менее написаны они весьма тщательно, и не будет преувеличением сказать, что всякий раз выход его статей был событием в русской общественной жизни и литературе.

Киреевский писал и книги. Известно, что в начале 1840-х годов он собирался издать «Историю Древней Церкви», а в 1850-х готовил обширное сочинение по философии. Сохранились подго-

товленные материалы к этому сочинению — т. н. «отрывки». Эти «отрывки» и последняя статья Киреевского («О необходимости и возможности новых начал для философии») являются, по сути, вершиной его философского творчества и лучшим из того, что им было написано. Нужно особо упомянуть еще две «Записки», которые Киреевский подготовил в качестве попечителя духовного училища.

Что касается Жуковского, приходится повторить сказанное выше. Изучение его религиозно-философской публицистики 1840-х годов лишь начато. Слова, написанные о ней П. А. Плетневым («она, бедная, ни в ком еще не пробудила к себе участия»), можно поставить эпиграфом к истории ее изучения. В работах XIX—начала XX вв. (К. К. Зейдлиц, П. Загарин, А. Н. Веселовский, П. Н. Сакулин) вопросы, связанные с ней, ставились в самой общей форме. В советское время серьезное исследование ее было невозможным. У авторов русского зарубежья (в частности, у протоиерея Георгия Флоровского [Флоровский] и Д. И. Чижевского [Чижевский]) есть ряд указаний на то, в каком направлении должно двигаться это изучение, однако их наметки остаются нереализованными.

Сейчас делаются первые шаги в изучении религиозно-философской прозы Жуковского (следует назвать, прежде всего, работы Ф. З. Кануновой, И. Ю. Веницкого, А. С. Янушкевича [Янушкевич 2006, 263–273 и др.], И. А. Айзиковой (см. особенно соответствующий раздел ее монографии [Айзикова 2004; 2006])).

Необходимо уточнение духовного контекста, из которого рождалась религиозная проза Жуковского 1840-х годов. Представление о нем может дать прежде всего изучение круга чтения поэта и его записей на полях прочитанных книг. В трехтомнике «Библиотека Жуковского в Томске», впервые систематически охватившем этот круг источников, религиозная тема затронута лишь косвенно. Между тем, как пишет Ф. З. Канунова, «из 147 книг на религиозные темы в библиотеке поэта 58 имеют пометы Жуковского» [Канунова 1997, 72]. Эти пометы требуют систематического изучения, мы использовали их лишь фрагментарно.

Необходимо, конечно, и уточнение текстологической базы — в этом смысле важное значение имеет публикация А. С. Янушке-

вичем подготовленного Жуковским текста «Мыслей и замечаний» [Янушкевич 1994], [ПССиП, XIV].

Особенно важны для нашего исследования дневники и переписка Жуковского и Киреевского. При изучении этого круга источников нужно иметь в виду, что в романтическую эпоху тексты «малой литературы» играли совершенно исключительную роль. Еще Ю. Н. Тыняновым и Б. М. Эйхенбаумом был выдвинут тезис о том, что в России к. XVIII — н. XIX вв. письмо из бытового факта стало фактом литературы. Сегодня это утверждение, по выражению Р. М. Лазарчук, «звучит как аксиома» [Лазарчук, 3]. Как показывает Л. Я. Гинзбург [Гинзбург 1971], через письмо осуществлялось освоение определенных типов мировоззрения и поведения конкретными людьми⁸. Письма делались своеобразной лабораторией языка, идей, литературных образов, а кроме того — лабораторией философских и общественно-политических произведений.

На материале переписки славянофилов мы можем проследить, каким образом их идеи совершали путь: от устных бесед к конспектам речей, которые подразумевалось на этих беседах произнести (фактически такими конспектами были, например, статьи, положившие начало славянофильству, — «О старом и новом» А. С. Хомякова и «В ответ Хомякову» И. В. Киреевского), к письмам и далее к опубликованным статьям. В стесненных цензурных условиях частные письма нередко становились законченными философскими или общественно-политическими произведениями. Они сознательно «предназначались большей аудитории, чем непосредственный адресат» [Наумов, 91]. В этом смысле очень верно замечание И. Паперно, что в начале XIX века письмо ориентировано на «журналистику, литературную критику, парламентскую трибуну» [Паперно, 109]. Можно перечислить множество публицистических и др. произведений, в генезисе которых переписка сыграла заметную роль.

⁸ Письмо в то время «становилось образцом, поднималось в центр культуры» [Паперно, 109]; оно оказалось неким посредником между литературой и жизнью. Этот феномен объясняется фундаментальными особенностями эпистолярного жанра: «письмо обслуживает особые потребности человека, более творческие, чем потребность говорить, но менее художественно тонкие, чем потребность создать произведение искусства. Это особая форма дружества литературы с жизнью...» [Елина, 33–34].

Непосредственно к переписке примыкают дневники. Недаром, как замечает С. С. Дмитриев, в перв. пол. XIX в. эти две формы нередко переходили одна в другую. «Среди эпистолярных памятников перв. пол. XIX в. есть много писем, которые прямо на глазах историка превращаются в дневники. <...> Принято было в быту и в литературно-бытовой практике перв. пол. XIX в. и обратное превращение дневника (журнала), поденных записей, ведшихся их автором как будто только для себя, в письмо, а то и в письма» [Дмитриев, 350–351].

Ярким примером этого являются не только письма-дневники Жуковского 1814–1817 гг. («Белая книга» и др.), но и письма И. В. Киреевского родным из заграничной поездки 1830 г. Следует помнить, что на эпистолярную манеру Жуковского оказала огромное влияние его многолетняя переписка с А. П. Елагиной⁹, литературный талант которой поэт ценил очень высоко. И Жуковский, и Елагина ориентировались на сентименталистское эпистолярное поведение¹⁰, первыми образцами которого в России были письма В. Н. Капниста, М. Н. Муравьева, Н. М. Карамзина (см. [Лазарчук]). В эту же традицию А. П. Елагина вводила и своих детей, в том числе и И. В. Киреевского, и нужно сказать, что он успешно ее усвоил. Многие его письма 1820-х годов — это совершенные и изящные образцы малой литературы, выработавшие тот замечательный слог¹¹, за который Жуковский позже назвал Киреевского «знатоком и владыкой могучим русского языка» [Жуковский — Киреевскому, л. 22].

⁹ Переписке А. П. Елагиной посвящена специальная статья Л. Ястребинецкой [Ястребинецкая], а также публикация, подготовленная Э. М. Жиляковой [НН 2003, № 5, 81–91].

¹⁰ «Эпистолярное поведение» — термин, предложенный Ю. Л. Троицким. Обозначает «индивидуальную стратегию выбора, получающую смысл на фоне эпистолярного ритуала эпохи. Эпистолярное поведение проявляется в стилистике переписки, ее интенсивности, в актуализации тех или иных ее функций, в выборе круга переписки, в способе организации общей памяти корреспондентов, а также в формальной стороне переписки: выборе бумаги, способе запечатывания писем, написания адреса и т.п.» (определение Ю. Л. Троицкого, устное сообщение).

¹¹ Ср. замечание Г. Князева о Киреевском: «Это был один из замечательнейших, крупнейших русских писателей-прозаиков, поражающий необыкновенною ясностью изложения предметов самых сложных и движений мысли едва уловимых. Глубокий, оригинальный мыслитель Киреевский, по меткому выражению В. И. Ламанского, обладал необыкновенным, почти платоновским изяществом изложения. По языку он писатель классический» [Князев].

евского «знатоком и владыкой могучим русского языка» [Жуковский — Киреевскому, л. 22].

В 1830–1840-е годы литературная насыщенность писем Киреевского падает, однако они наполняются философским и богословским содержанием. Некоторые из них становятся, по сути, краткими религиозно-философскими статьями. В качестве примера можно привести письмо Киреевского И. С. Гагарину о католичестве [Символ], а также его переписку с А. И. Кошелевым по вопросу об отношении Церкви к государству [Киреевский, II]. Характерно и то, что итоговая статья И. В. Киреевского («О необходимости и возможности новых начал для философии») написана в форме письма к графу Е. Е. Комаровскому. У Жуковского в 1840-е годы письмо тоже становится преобладающим жанром. Его статьи, опубликованные в «Москвитянине», не просто используют эпистолярную форму, но являются реальными письмами (к П. А. Вяземскому, Н. В. Гоголю, И. В. Киреевскому).

Подобное взаимопроникновение личной, философской и богословской прозы характерно и для дневников Жуковского и Киреевского. Жуковский вел дневник на протяжении всей жизни. Стиль этого дневника очень неровный. Чрезвычайно краткие записи (по выражению П. А. Вяземского, «просто колья, которые путешественник втыкает в землю, чтобы означить пройденный путь» (цит. по [Дурылин, 328]) перемежаются с пространными. Основной публикацией долгое время оставалась публикация части дневниковых записей И. А. Бычковым [Дневники]. Теперь мы имеем прекрасное издание, осуществленное А. С. Янушкевичем и О. Б. Лебедевой в составе Полного собрания сочинений и писем Жуковского ([ПССиП, XIII], [ПССиП, XIV]). И. В. Киреевский в 1852 г. с благословения старца Макария Оптинского тоже начал вести дневник. В нем, между прочим, сохранились записи, рассказывающие о впечатлениях Киреевского от чтения поэмы «Странствующий жид» и об общении с вдовой Жуковского, приехавшей с детьми в Москву в 1855 г. Рукопись дневника храниться в РГАЛИ, опубликован он был Э. Мюллером в 1966 г. [Das Tagebuch]¹².

¹² Отрывки из этого дневника публиковались В. А. Котельниковым [Киреевский 1984]. Потом дневник Киреевского был опубликован дважды — Н. Лазаревой в 2002 г. в сборнике сочинений Киреевского [Киреевский 2002] и А. В. Гвоздевым в 2004 г. в 11 номере «Вопросов философии».

Из мемуарных свидетельств, важных для реконструкции истории отношений Жуковского и Киреевского и истории их религиозных исканий, следует назвать воспоминания А. П. Зонтаг, Т. Толычевой (Е. В. Новосильцевой), М. В. Безр, протоиерея Иоанна Базарова, А. И. Кошелева и др. Часть их собрана в издании [Жуковский в воспоминаниях].

Многие материалы, связанные с историей отношений В. А. Жуковского и И. В. Киреевского и с историей их религиозных исканий, неопубликованы. Мы использовали материалы рукописных отделов РГБ, РНБ, ИРЛИ, а также материалы РГАЛИ и РГИА. Особенно важны для нашей темы материалы фондов Елагиных и Жуковского в РГБ, фонда братьев Киреевских в РГАЛИ и фонда Жуковского в РНБ.

Основная часть творческого наследия Жуковского и Киреевского вошла в Полные собрания их сочинений¹³. Активным публикатором документов, связанных с семьей Елагиных-Киреевских, в н. XX в. был М. О. Гершензон, однако революция прервала его эдиционную деятельность, и многие подготовленные материалы так и остались неопубликованными.

В советское время сборники сочинений И. В. Киреевского издавались дважды: под ред. Ю. В. Манна (1979, второе изд. 1998) и под ред. В. А. Котельникова (1984). В этих сборниках был опубликован ряд материалов и писем, не вошедших в издание Гершензона.

Ф. Руло опубликовал в «Символе» (1987, № 17) письма Киреевского к старцу Макарию. В «Символе» же в 1979–1981 гг. была издана тройная переписка И. С. Гагарина, Ю. Ф. Самарина и И. В. Киреевского по вопросу о Церкви. М. И. Гиллельсон в 1966 г. опубликовал неизвестное письмо И. В. Киреевского П. А. Вяземскому [Гиллельсон 1966]; Вс. Сахаров — письмо Т. Н. Грановскому [Киреевский 1979а]. В 1997 г. В. Афанасьев переиздал в «Литературной учебе» записку Киреевского «О нужде преподавания церковнославянского языка в уездных училищах»,

¹³ В. А. Жуковского, под ред. А. С. Архангельского, в 12-ти томах (мы пользовались изданием 1918 г., где материал распределен на три тома, а также успевшими выйти из печати томами нового Полного собрания сочинений и писем В. А. Жуковского, издающегося томскими учеными), и И. В. Киреевского, под ред. М. О. Гершензона, в 2-х томах.

напечатанную в «Православном Обозрении» в 1860 г., но надолго выпавшую из поля зрения исследователей¹⁴ [Киреевский 1997]. Н. Лазарева опубликовала переписку Киреевского со старцем Макарием и ряд ранее неиздававшихся публицистических произведений Киреевского [Киреевский 2002].

Тексты источников в данном издании приводятся по новой орфографии, при этом сохраняется авторское и вариативное написание некоторых слов (*милый / милой; щастие / счастье / счастье; если / естли / есть ли; мафимафика* и т. п.). Употребление заглавных букв в религиозной лексике приведено в соответствии с практикой современных изданий Московской Патриархии. Пунктуация приведена в соответствие с современной нормой, за исключением случаев, когда она является выражением авторского стиля (напр., в письме Н. П. Киреевской: *любовию к тебе в Господе! поддержи тебя* и т. п.). В цитатах из архивных источников в угловые скобки помещены неуверенно прочитанные слова и раскрытые сокращения, в квадратные — зачеркнутые слова. Подчеркивание передается курсивом.

Автор выражает искреннюю благодарность всем, кто своими замечаниями, советами, консультациями и поддержкой способствовал его работе над данной темой и книгой — особенно Ю. И. Казанцеву (Новосибирск), протоиерею Борису Пивоварову (Новосибирск), И. В. Силантьеву (Новосибирск), Ю. Л. Троицкому (Москва), Ю. В. Шатину (Новосибирск), А. С. Янушкевичу (Томск). Особые слова благодарности хотелось бы сказать в память Ф. З. Кануновой (Томск), научное и человеческое общение с которой было очень значимым для автора. Автор глубоко признателен за содействие сотрудникам архивов и библиотек, особенно — Н. Б. Роговой (РНБ) и Е. Г. Нус (библиотека НГУ), а также своим домашним, без сочувственной помощи которых была бы невозможна работа над этой книгой — отцу В. М. Долгушину и супруге Л. В. Долгушиной. Автор также выражает свою благодарность за техническую помощь при подготовке книги работнику издательства Православной Гимназии во имя Преподобного Сергия Радонежского Е. Ю. Бабенкову (Новосибирск).

¹⁴ А. В. Гвоздев, опубликовавший ее в журнале «Человек», ошибочно считает свою публикацию первой [Гвоздев]. Об этой «записке» упоминается в диссертации К. Е. Нетужилова [Нетужилова].

Часть 1

Очерк истории отношений В. А. Жуковского и И. В. Киреевского (1806–1856 гг.)

Взаимоотношения Киреевского и Жуковского напоминают те особенные отношения «литературного наставничества» [Иезуитова 1987], которые сложились между первым русским романтиком и Пушкиным. Мнением Жуковского Киреевский неизменно дорожит. С именем Жуковского связывает целую эпоху в истории русской словесности. Но, как замечает В. И. Сахаров, отношения Жуковского и Киреевского выходят за рамки литературных [Сахаров]. Не вмещаются они и в рамки обыкновенных родственных отношений (И. В. Киреевский доводился Жуковскому внучатым племянником — он был сыном племянницы поэта Авдотьи Петровны Киреевской-Елагиной (в девичестве Юшковой), впрочем, по возрасту и сложившимся отношениям Авдотья Петровна была Жуковскому скорее сестрой — поэт так и называет ее в своих письмах: «милая долбинская¹ сестра»).

Фактически, Киреевский относится к Жуковскому как к своему духовному наставнику. В письме 1830 г. он прямо называет его «друг-отец» (сам Жуковский так называл, например, Н. М. Карамзина). В 1826 г. Киреевский писал ему: «...Вы один из весьма немногих, мирящих меня с людьми. В Вас я не разочаруюсь, я в этом уверен...<...> для меня еще с самого детства — Жуковский и цель собственного усовершенствования были одно и то же» [Киреевский — Жуковскому, л. 1], и это не только юношеская риторика...

Перед самыми важными шагами в 1820–1830-е годы И. В. Киреевский неизменно спрашивает совета и благословения своего «друга-отца». Так, отправляясь в чужие края, он внимательно прислушивается к мнению Жуковского относительно плана путеше-

¹ Долбино — родовое имение Киреевских.

вия. Вернувшись из чужих краев и собираясь приступить к осуществлению своей заветной мечты — изданию журнала, Киреевский вновь обращается к Жуковскому за одобрением. Начало семейной жизни Киреевского также было освящено благословением поэта.

В свою очередь Жуковский признавался в письме Николаю I: «Киреевский есть самый близкий мне человек» [Сахаров]. Он ждал от детей своей «долбинской сестры» многого и именно на литературном поприще. «...в вашей семье заключается целая династия хороших писателей — пустите их всех по этой дороге! Дойдут к добру» [Киреевский, I, 20], — писал он ей. Он всегда видел в И. В. Киреевском не только родственника и воспитанника, но и одного из самых важных деятелей русской культуры. Творческие начинания И. В. Киреевского всегда получали его поддержку, а миовоззренческие искания — сочувствие.

Ниже мы постараемся проследить, как развивались отношения между Жуковским и Киреевским на протяжении всей их жизни.

Глава 1. Отношения В. А. Жуковского с родителями И. В. Киреевского

В 1832 г., во время истории с закрытием журнала «Европеец», В. А. Жуковский писал императору Николаю I, что знает И. В. Киреевского еще с колыбели [ПСС, III, 447]. К этому можно было бы добавить, что и мать Киреевского он тоже знал с колыбели. Авдотья Петровна Киреевская-Елагина (1789–1877) доводилась, как уже говорилось выше, Жуковскому племянницей и была одной из тех «девяти муз» [Бартенев, 486], среди которых прошло детство и ранняя юность поэта.

Как известно, Жуковский был внебрачным сыном помещика А. И. Бунина, но благодаря доброте и мудрости жены Бунина Марии Григорьевны жил в доме на положении не только полноправного члена семьи, но и всеобщего любимца. Старшая дочь Буниных Варвара Афанасьевна (1768–1797) стала крестной матерью будущего поэта. Несмотря на то, что она скончалась, когда ее крестнику было всего четырнадцать лет, Жуковский на всю жизнь сохранил о Варваре Афанасьевне благодарные воспоминания: он «приписывал этой женщине пробуждение его таланта; она была ему попечительной наставницей, она записала его в Университетский

благородный пансион» [Бартенев, 484]. На ее кончину начинающий поэт откликнулся лирическим размышлением в прозе «Мысли при гробнице» и стихотворением «Майское утро» — это первые опубликованные (в «Приятном и полезном препровождении времени» 1797, ч. 16) произведения Жуковского.

В 1786 г. Варвара Бунина вышла замуж за П. Н. Юшкова. От этого брака родились четыре дочери. Одной из них и была Авдотья Петровна, будущая мать философа-славянофила. Сестры Юшковы стали постоянными участницами детских игр Жуковского. Они встречались с «Васинькой» то в Мишенском, где гостили у своей бабушки, то в Туле, где Жуковский учился сначала в пансионе Роде, а затем в Главном народном училище. Уже в преклонных годах А. П. Елагина с удовольствием вспоминала счастливую мишенскую и тульскую жизнь, совместную с Жуковским учебу у Ф. Г. Покровского (который, будучи директором народного училища, после занятий давал девицам Юшковым домашние уроки).

Общение Жуковского с молодыми Юшковыми не прервалось и после того, как в 1797 г. он поступил в Московский благородный пансион. Летом Жуковский приезжал на каникулы в Мишенское, а зимой сестры Юшковы сами приезжали в Москву, где у Буниных был свой дом в приходе Неопалимой Купины.

В 1805 г. Дуняша Юшкова вышла замуж за отставного секунд-майора гвардии Василия Ивановича Киреевского (1773–1812). Внучка Авдотьи Петровны М. Беэр так передает рассказ своей бабушки об этом событии:

Ей было 15 лет, и она была очень ребячлива, еще играла в куклы. В Москву приехала ее тетка Екатерина Афанасьевна Протасова с дочерьми Марией и Александрой, с которыми была очень дружна Авдотья Петровна, хотя они были моложе ее. Барышни все легли спать вместе на полу. Утром входит Екатерина Афанасьевна и говорит бабушке: «Дуняша! хочешь замуж?» — «Очень хочу!» — «За тебя сватается хороший жених Василий Иванович Киреевский». — «Да, я хочу». Екатерина Афанасьевна пошла сказать Марии Григорьевне Буниной (бабушке Авдотьи Петровны, у которой воспитывалась она после смерти матери), что Дуняша согласна. Барышни девочки очень радовались и прыгали, что Дуняша идет замуж. К вечеру приехал жених. Дуняше велели идти в залу. «Нет, не пойду!» Насилу уговорили. Дуняша вошла и села