

Документальность, эго-документ, русская писательская исповедь

Настоящая статья состоит из двух частей: первая включает в себя размышления о документальности и эго-документе; вторая — представляет опыт изучения такого эго-документа, как русская писательская исповедь, в типологическом аспекте.*

I

При анализе данной проблемы мы пользуемся разнообразными понятиями: «документ», «документализм», «документальность», «документальная литература», «документальное повествование», «литература факта», «литература non-fiction», «человеческий документ» и др.**. Однако дефиниций этих распространенных понятий в большинстве случаев нет. В тех современных литературоведческих справочниках, где часть из них представ-

* Доклад по теме: «Документальность и эго-документ (размышления по поводу)» был прочитан на научном семинаре в ИМЛИ «Литература и документ: теоретическое осмысление темы» 27 мая 2008 г. Краткие тезисы тогда же были опубликованы на сайте института [Луцевич 2008].

** На основе слова *документ* в различных словарях встречаются: *документальность* — прямое обращение к жизненному факту; отсутствие пафоса, поэтика повседневности; фотографичность; достоверность изображения, возможность увековечить мгновение; подлинность; фактографичность; отражение реальности во всей ее неприглядности и простоте; *документарный* — представленный в виде документа (т. е. сочетающий информацию и вещественный носитель), обладающий реквизитами документа; *документный* — состоящий только из документов; *документационный* — относящийся к документации, т. е. набору служебных (организационно-распорядительных, нормативно-правовых, чертежно-конструкторских, технологических и т. п.) документов; *документографический* (синоним: библиографический) — описывающий документ, раскрывающий его содержание.

лена, обнаруживаются множественные неувязки. Это касается не только русского литературоведения, но и, например, польского. Так, в частности, один из исследователей польской документальной литературы — Зыгмунт Зёнтек, подчеркивает: «документаризм <...> не стал до сегодняшнего времени предметом полноценной исторической рефлексии, несмотря на то, что о нем говорят непрестанно с момента натуралистической революции в прозе» [Ziątek 1999: 5].

Обратившись к «Литературной энциклопедии терминов и понятий» (2001), там можно обнаружить только одну словарную статью, связанную с понятием «документ». Это статья В. С. Муравьева под названием «Документальное», где «документальное» определяется как «художественная проза, исследующая исторические события и явления общественной жизни путем анализа документальных материалов*, воспроизводимых целиком, частично или в изложении» [Муравьев 2001: 234], т. е. документальное в данном случае описывается через документальное. Далее появляются две скромные букковки «Д. л.» (в списке сокращений их нет; видимо, следует расшифровать как «документальная литература») и указываются характерные свойства Д. л.: минимум творческого вымысла, максимум реальных фактов и информативность; эти свойства, с одной стороны, «выводят ее (Д. л. — Л.Л.) как из разряда газетно-журнальной документалистики (очерк, записки, хроника, репортаж) и публицистики <...> и из исторической прозы» [Муравьев 2001: 234], а с другой, сближают с художественным очерком и мемуарами (при этом подчеркнуто: Д. л. строго ориентирована на достоверность и всестороннее исследование документов). Таким ступенчатым образом обозначена парадигма Д. л. — минимум творческого вымысла, опора на реальные факты, информативность, достовер-

* Словосочетание «документальные материалы» при этом не поясняется.

ность, всестороннее исследование документов. Затем отмечается, что как вид художественной литературы Д. л. начинает складываться в середине XIX в. (однако в качестве примера названа «История Пугачева», 1834), затем указывается, что на Д. л. влияние оказала русская художественная литература, в качестве примеров приводятся: «Былое и думы», «Война и мир», романы и публицистика Ф. Достоевского, очерки Н. Лескова, В. Даля (в такой последовательности. — *Л.Л.*). И в качестве жанрового образца, наконец, названы «Последние дни старого режима» (1918) А. Блока. А в заключение отмечено, что «расцвет Д. л. начался после второй мировой войны <...>, вызвавший к жизни огромный поток произведений, осмыслявших события войны, духовный опыт народов» [Муравьев 2001: 235]. Но ни примеров, ни образцов Д. л. уже нет. Хотя тот же автор в своей более ранней статье под названием «Документальная литература», написанной для «Литературного энциклопедического словаря» (1987) дал впечатляющий перечень документальных текстов о войне: «Брестская крепость» С. Смирнова, «Рихард Зорге» и «Голос Рамзая» С. Голякова и В. Позднеевского, «Тетради из полевой сумки» В. Ковалевского, «Берлин, май 1945 г.» Е. Ржевской, «Нюрнбергский процесс» А. Полторака, «Хатынская повесть» А. Адамовича, «Блокадная книга» А. Адамовича и Д. Гранина, «Клавдия Вилор» Д. Гранина, «Арденнские страсти» Л. Славина и др. Автор статьи отметил также, что к жанру Д. л. приближается и «Семья Ульяновых» М. Шагинян [Муравьев 1987: 99]. В результате получается, что «документальная литература» — это жанр; а просто «документальное» — это «художественная проза». Сравнение двух статей одного автора свидетельствует не только о невольной возникшей комичности ситуации, но и о недостаточности теоретического осмысления понятий.

Сравнительно недавно Е. Г. Местергази, осознавая явную недостаточность, более того, неудовлетворитель-

ность теоретического изучения документалистики, предприняла попытки, с одной стороны, подвести некоторые итоги в осмыслении характера и способов изучения документальной литературы [Местергази 2003: 134–160], а с другой — рассмотреть ее в более современном формате — как литературы non-fiction [Местергази 2007]. Она описала некоторые устоявшиеся термины и понятия (*автодокументальный текст, документ, документализм, документальная литература, документальное начало, документальные жанры, историко-документальная проза, литература non-fiction, наивное письмо, человеческий документ* и др.); наметила пути решения ряда актуальных теоретических проблем, среди которых наиболее презентативны проблемы взаимодействия литературы и реальности, достоверности / недостоверности факта, документальной образности; рассмотрела специфику «наивного письма» и даже составила мини-хрестоматию «Из опытов „наивного письма”», видя в этих опытах «силу художественной правды» [Местергази 2007: 169]. В целом, безусловно, своевременный труд, изданный в виде энциклопедии (изначально предполагающей презентацию наиболее авторитетных и устоявшихся знаний по документалистике), демонстрирует не столько обзор накопленных знаний, сколько обзор нерешенных проблем.

Само собой разумеется, что пока осуществляется процесс человеческого бытия, закрепляемый в сопутствующих ему формах культуры, осуществляется и процесс его осмысления. Понятно, что для науки дефиниции необходимы, но понятно и то, что они нуждаются в постоянной корректировке, потому что, возникнув, явление, поддержанное сильным талантом, имеет тенденцию к развитию, расцвету (со знаком +), а не поддержанное таковым, оно, блеснув, отмирает (трансформируется со знаком –). То же касается и научно-критической рефлексии, вырабатывающей категории и понятия для осмысления изменяющихся литературных форм. XIX век — как европейский,

так и русский, при всем его разнообразии, в литературе стал веком фикционального реалистического романа (в результате осмысления этого романа литературоведение и сделало выдающиеся открытия общегуманитарного, философского значения, зафиксированные, например, в научной рефлексии М. М. Бахтина!). А XX век все чаще и чаще называют «веком документа» [Ziątek 1999]. По-видимому, всестороннее его осмысление еще впереди, хотя и сейчас уже наметилось немало плодотворных подходов, преимущественно индуктивных, сущность которых определяется характером изучаемого явления.

Возвращаясь к документальности, напомним, что лежащий в ее основе *документ* (и подтвержденный им факт) стал опорным понятием позитивистской, так называемой «реалистической» гносеологии, полагавшей, что факт в любой области — истории, социальных отношений, душевной жизни, физиологии человека — это свидетельство, которое должно быть достоверным и доказательно проверяемым. С течением времени обнаружилось, что документ и изящная словесность сложнейшим образом взаимодействуют на разных этапах развития литературного процесса. В результате чего вырабатываются не только неисчислимы жанрово-диффузные формы, но и тот фермент, соотносящийся с понятием «документальность», дефиницию которого сформулировать, действительно, трудно (поскольку при функционировании, а затем и при изучении этого взаимодействия палитра может как значительно расширяться до «реализма без берегов» соотношения жизни и литературы, так и, наоборот, сужаться до простого структурного вкрапления документа в текст).

На мой взгляд, документальность в литературе — это прежде всего интенция, то есть стремление к факту как к некой данности события, к явленности лица или вещи, психического, интеллектуального состояния и проч., затем качество мысли («привязанной» к факту) и, наконец, разновидность текста (культивирующая различные спо-

собы, формы правдоподобия). Вместе с тем, творческое сознание писателя, интересующее исследователя в первую очередь, может создавать не только эстетически завершенную художественную реальность (основанную на документе), но и не менее определенную форму эмпирической реальности, получающую свое закрепление в так называемой «обыденной» литературе, в частности в эго-документах (дневниках, письмах, записках, записных книжках, автобиографиях и др.). Исследователь получает возможность изучать писательское сознание как через созданные им художественные образы, так и через конкретные эмпирические наблюдения, ситуации, картины, фигуры, размышления, чувства, обобщения, нашедшие свое воплощение в т.н. «предлитературе». Некий раздел литературоведения может развиваться как эмпирическая наука. Современная филология в целом и литературоведение в частности принципиально полидисциплинарны, так как они направлены на понимание человека в его самых разнообразных чувственно-мыслительных процессах, получивших свое выражение в слове. Вне этой полидисциплинарности уже трудно представить себе содержательный разговор и по такой значимой проблеме, как документальность, документальная литература в целом и писательский *эго-документ* [Dzienniki 2006; Dzienniki 2007; Memuarystyka 2010; Autobiografie 2012] в частности.

Эго-документ — это своего рода фактический материал для мемуарной литературы, которая является вариантом автобиографической литературы, соотносящейся с литературой документальной. *Эго-документ* идентифицируется с понятием *реальная человеческая личность* — он реален, правдоподобен (сознательно ухожу от слова «правдивый»), изначально соотносится с частным лицом. К настоящему времени *эго-документ* — понятие, уже достаточно широко используемое в литературоведении, лингвистике, психологии, истории. Обратим внимание на то, что М. Ю. Михеев вводит понятие *эго-текста*, в тол-

ковании которого существенными считает два признака: «(1) это текст о себе самом, то есть имеющий своим объектом обстоятельства жизни самого автора, и (2) — текст, написанный с субъективной авторской точки зрения, то есть человеком из эгоцентрической позиции» [Михеев 2007: 6]. Разумеется, любой эго-документ («текст о самом себе» + субъективная позиция автора) является эго-текстом, но не всякий эго-текст становится эго-документом.

Выясним, каково непосредственное содержание слова «эго-документ», какова его семантика. «Эго-документ» — слово, производное от двух слагаемых латинского происхождения (лат. *ego* ‘я’ + лат. *document* ‘свидетельство, доказательство’ — материальный объект, содержащий информацию в зафиксированном виде и специально предназначенный для ее передачи во времени и пространстве), имеющее значение *я свидетельствую* (о себе). *Эго-документ* обладает своими специфическими чертами и свойствами, определяемыми первой частью понятия — *эго*. Общеизвестно, что *эго* — это термин, используемый в гуманитарных науках и в художественной литературе в значении «я». От корня слова *эго* образован ряд понятий — *эгоизм*, *эгология* (учение о себе), *эготизм* (преувеличенное мнение о своем значении), *эгоцентризм*, *эго-история* (самоистория — описание человеком истории своей семьи и своей жизнедеятельности в контексте исторического процесса). *Эго* — это та часть человеческой личности, которая осознается как *я* и находится в разнообразных контактах с окружающим миром. Реагируя на окружение, человек оценивает, запоминает, осмысливает его от имени *я*.

История философии свидетельствует, что *я* — фундаментальная категория личности, выражающая рефлексивно осознанную самотождественность индивида. На разных этапах развития культуры личность осваивала свои *эго-свойства* по-разному. Так, например, античность выработала космокритериальную трактовку человека,

Средневековье артикулировало присущую христианству персонализацию индивида, для Ренессанса характерен антропоцентризм, для Реформации — антиавторитаризм, Просвещение акцентировало гуманизм, в эпоху романтизма возрос личностный пафос, позитивизм сосредоточился на индивидууме в его разнообразных связях и т.д. и т.п. Однако наиболее значимым фактором в европейской культуре выступал христианский теизм с его напряженной артикуляцией *эго* как личностного, индивидуального начала [Можейко 2002: 1335]. Психология в процессе своего развития (особенно это касается XX в.) выработала разнообразные концепции и подходы к рассмотрению *эго*, видя в нем: субъект или объект познания, первичный эгоизм, доминирующую силу, организатора ментальных процессов (обусловленных противоречиями подсознания), «борца» за какие-либо цели, поведенческую систему, субъективную форму организации культуры, самоотожествление личности и др.

Особое значение в процессе самоотожествления личности с *эго* приобретают *рефлексия* как самопознание индивидом внутренних психических актов и состояний (самоанализ, осмысление, оценка собственной внутренней жизни), *память*, обеспечивающая накопление впечатлений об окружающем мире, а также знаний, умений, навыков и осуществляющая связь времен (прошлого, настоящего, будущего), *интерпретация* как способ репрезентации собственного бытия, существующего в определенном понимании.

В *эго*-документе личность автора является смысло- и структурообразующей. Именно ее рефлексии, память, интерпретации обуславливают повествование. «Записи для себя» в их многообразных вариантах раскрывают «кухню» личностного мышления, творчества, самопредставления. Существует в современной психологии понятие *эго-концепция* (ее все чаще используют различные гуманитарные дисциплины, литературоведение в том

числе) — динамичная система представлений индивида о самом себе, на основе которой строится взаимодействие с другими людьми и отношение к самому себе. *Эго-концепция* может включать различные компоненты: когнитивный (самосознание), эмоциональный, оценочный, волевой, креативный и др. Богатейший материал для изучения писательского *эго* в различных его ипостасях и дают разнообразные письменные авторские свидетельства, которые мы и обозначаем понятием *эго-документы*. Один из существенных вопросов: каково авторское бытие в *эго-документальном* повествовании? Автор особым образом структурируется в эго-тексте, актуальность при этом приобретает проблема совпадения / несовпадения автора и героя. Персональное совпадение «в жизни» лица, о котором что-либо сообщается, с лицом, которое сообщает, не снимает различия между ними. Например, автор в дневнике, как правило, максимально близок к герою дневника, но вместе с тем автор — это и некий другой, который живет в сознании, руководит поступками, обуславливает оценки и восприятие героя. По многочисленным свидетельствам самих diarистов, в автобиографическом тексте авторское «я» множественно расслаивается: сосуществуют в едином бытийном пространстве «я» пишущий, «я», воплотившийся в тексте как его герой, «я» читающий. При этом у писателя возникает возможность выражения (а у исследователя *последовательного анализа*) различных точек зрения на самого себя.

Предпринимая попытки определения или описания *эго-документа*, мы неизбежно наталкиваемся на целую совокупность разнообразных вопросов — простых и сложных, требующих своего осмысления. Актуальными являются, с одной стороны, вопросы жанрового своеобразия эго-документов, а с другой — их типологии. Рассмотрим это явление на материале русской писательской исповеди.

II

Одной из разновидностей эго-документа в литературе является писательская автобиографическая исповедь. Остановлюсь подробнее на одной из ее разновидностей. Но прежде напомним, что само слово *исповедь* имеет два основных значения: во-первых, исповедь — это церковное таинство покаяния, когда «христианин искренно и сердечно раскаяваясь в грехах своих и намереваясь исправить свою жизнь, с верою во Христа и с надеждою на Его милости, устно излагает свои грехи перед священником, который также устно отпускает ему его грехи» [Покаяние 1913: 1826]; во-вторых, исповедь — это литературно-публицистический и философский жанр, включающий «откровенное признание героя-рассказчика в совершении безнравственных поступков, обращенное к читателям; рассказ о себе, стремящийся дать слушателю-читателю настолько полное (в этическом смысле) знание чужих поступков и их мотивов, чтобы оно свидетельствовало об ответственности „я“ и было поводом для его возможного признания и оправдания другим» [Волкова 2008: 85]. Современный исследователь подчеркивает, что исповедь — это «уникальное явление культуры, организующее хаос сознания новоевропейского человека, независимо от того, какой смысл — религиозный, светский или философско-символический — вкладывается в это понятие» [Уваров 1998: 4].

Исповедь как таинство, согласно святоотеческой и богословской традиции, есть явление сугубо интимное. Ефрем Сирийский в беседах о покаянии подчеркивал, что кающийся человек сам осознает необходимость очищения, переустройства, перемены; прощение и обновление воспринимается им как милость и благодать, дарованные самим Богом*. При этом суть подлинного исповедания определяет

* «Когда согрешишь, не жди обвинений от другого, но прежде нежели обличен и оговорен, сам себя обвини в сделанном; приступи к исповеди и не стыдись. Когда делал постыдное для себя, ты не стыдился; ужели же устыдишься теперь слов, оп-

не только состояние глубокого раскаяния, но и идея перерождения души, что ведет к рождению человека духовно-го. Исповедь литературная наследует христианской традиции, но и приобретает особые черты, где важным звеном становится не просто повествование о грехах, порках, безнравственных поступках, но некая, нередко культивируемая автором, «смесь мессианской гордыни и смирения» [Исупов 1999: 190]. Вместе с тем, реализуясь в разных жизненных планах, исповедь христианская и исповедь литературная выполняют единую задачу: через катарсис исповедального самопризнания автор-повествователь способен вновь обрести «целостное бытие под Божьим небом и на Божьей земле» [Исупов 1999: 190].

На развитие и распространение литературной исповеди, как в Европе, так и в России, огромное влияние имели две «Исповеди» — Августина Аврелия и Ж.-Ж. Руссо. Если Августин стоял у истоков самого жанра письменной христианской исповеди, где покаяние соединялось с хвалой Творцу и изложением догматов веры, то Руссо создал исповедь как произведение сугубо светское — своего рода «синтез автобиографии и романа» [Обломиевский 1988: 141], и это произведение совершило настоящий переворот в европейской психологической и автобиографической прозе — у Руссо «практически отсутствует понятие греха и церковного покаяния» [Златопольская 2002: 22], зато детально представлено авторское *я* в процессе углубленного самопознания.

На русской почве письменное исповедальное слово возникло значительно позже, чем на Западе, в эпоху Средневековья, и было присуще агиографическим текс-

равдывающих тебя? Говори здесь, чтобы и против воли не сказать там. Исповедь во грехах служит к уничтожению прегрешений. Бог хочет услышать от нас грехи наши не потому, что не знает их, напротив того, Ему угодно, чтобы мы чрез исповедь пришли в сознание своих грехопадений. Не чего-либо тяжелого и трудного требует от нас Бог, но крушения сердца, умиления помыслов, признания в грехопадении, неутомимого и сильного припадания к Богу, наконец того, чтобы после исповеди просили мы себе прощение, в чем согрешили, и тщательно остерегались сего в последующее время» [Ефрем Сирин].

там. В XVII в. исповедальность пронизывала знаменитое «Житие протопопа Аввакума» [Демкова 1974: 141–167; Робинсон 1974: 369–390], а в литературе XVIII в. ее развитие связано с именами светских писателей — А.Н. Радищева («Повесть о Филарете», «Дневник одной недели», «Житие Федора Васильевича Ушакова»), Н.М. Карамзина («Письма русского путешественника», повесть «Моя исповедь» [Кочеткова 1984: 71–99]), Д.И. Фонвизина («Чистосердечное признание в делах моих и помышлениях»), испытавших, по наблюдениям исследователей, заметное влияние Руссо [Лотман 1992: 40–99]. В XIX в. распространяются исповеди не только писательские, но и философские, социально-политические («Авторская исповедь» Н.В. Гоголя, «Моя исповедь» Николая Огарева, «Исповедь» Михаила Бакунина, «Исповедь» Л.Н. Толстого, «Биография-исповедь» П.Л. Лаврова и др.).

* * *

Изучение русских писательских исповедей XIX в. [Луцевич 2010: 467–486; 2011: 27–37; 2012: 19–29; 2013: 531–541; 2014: 195–204; 2015: 67–74; 2016: 41–58] позволяет говорить о возможности создания их типологии, т. е. классификации по некоторым существенным признакам. При этом можно выделить три разновидности исповедей:

▶ исповеди, ориентированные на исповедание христианского вероучения (религиозные), основу которых составляет сюжет обращения;

▶ исповеди социально-политического дискурса, в основе сюжета — отход / отказ автора от прежних политических убеждений;

▶ исповеди позитивистского толка (антропологические), в их основе — индуктивное естественно-научное самопознание автора.

I. Исповедь обращения (религиозная) предполагает предстояние перед Богом, признание Бога и мира, сотворенного Им в многообразии связей и проблем, опыт его

познания. Она ориентирована на искреннее раскаяние в грехах прошлой жизни (в том числе и литературной) и «перемену ума», на исповедание вновь обретенного вероучения и стремление к его практическому воплощению в новой жизни. Такая установка формируется с конца XVIII в. (Денис Фонвизин) и активно действует в XIX в. (ярчайшие представители: Николай Гоголь, Константин Леонтьев, Лев Толстой). Так, например, Толстой в «Исповеди» (1879–1882) тщательно проанализировал главнейшие интенции своей жизни, приведшие его к «отпадению от веры», рассказал в грехах и ошибках своей юности / молодости / зрелости, рассмотрел характерологическую сущность собственной личности, дал резко негативные оценки и характеристики себя в прошлом, а также наметил пути поисков истины веры, устремляясь к религии, близкой простому народу. Вера, считает он, ориентирована на высший Смысл бытия, на Бога, который есть основа и первопричина всего.

И стоило мне на мгновение признать это, как тотчас жизнь поднималась во мне, и я чувствовал и возможность, и радость бытия <...> Знать Бога и жить — одно и то же. Бог есть жизнь. Живи, отыскивая Бога <...>. И сильнее чем когда-нибудь все осветилось во мне и вокруг меня, и свет этот уже не покидал меня. И я спасся от самоубийства [Толстой 1983: 150, 151–152].

Толстой обрел, как он считал, истинное понимание христианства как учения о сотворении добра. При этом он отверг догматическую сторону православия, восприняв христианство исключительно как моральное учение, сведя его к этике любви и непротивления, к поиску добра.

При значимости Бога в мироздании и мировоззрении, Толстой, как ранее Фонвизин и Гоголь, а затем и Леонтьев, больше внимания уделял человеку. В других писательских исповедях имя Бога если и упоминается, то не в связи с проблемами религии и веры, а скорее в связи с распространявшимся безбожием — социализмом и атеизмом.

II. В середине XIX в. в России появилась политическая исповедь.

Исповедь политическая включает в себя развернутые признательные показания (истинные или ложные), сделанные перед официальным лицом (полицейским чином, российским императором); это раскаяние в политических грехах-«заблуждениях» и одновременно если не пропаганда тех же политических воззрений за счет активного автоцитирования, то их подробное изложение. Формальные признаки исповеди: раскаяние, перемена ума, исповедание новой / старой веры — здесь соблюдены. За авторскими признаниями, действительно, чувствуется глубина раскаяния, но иногда и т. н. политкорректность: сознательное *умолчание* во избежание заведомой лжи.

Первым ярким образцом *политической* исповеди стали признания Михаила Бакунина, который и назвал свою «Исповедь» (1851) *политической*. Бакунин написал свое «признание», находясь в Алексеевском рavelине Петропавловской крепости, куда был заключен за участие в европейских революциях 1848–1849 гг. Николай I лично пожелал ознакомиться с чистосердечным покаянием политического узника, написанным так, «как духовный сын пишет духовному отцу» [Бакунин 2010: 25].

Автор другой, не менее интересной, *политической* исповеди Василий Кельсиев — деятель русской революционной эмиграции 1860-х гг. — оказался в тени своих именитых наставников (Герцен, Огарев, Бакунин). И не потому, что был человеком бесталанным или бездеятельным, а потому, что, разочаровавшись в идейных устремлениях лондонских идеологов, в собственной революционной пропаганде, пересмотрел свои взгляды, раскаялся в своих действиях и, положившись на волю случая и царских жандармов, вернулся в Россию, став ренегатом. Оказавшись в заключении, он в течение месяца, с 13 июня по 11 июля 1867 г., написал свою покаянную «Исповедь», где подробно рассказал о жизни и верованиях 60-х гг., о «дея-

тельности против правительства», подчеркнув при этом, что раскаяние его абсолютно искренне, а сам труд принят им «во имя России», чтобы привлечь внимание к «причинам и обстоятельствам, вызвавшим <...> явления вроде нигилистов или эмигрантов» [Кельсиев 1941: 268], чья деятельность разрушает страну. Государственный преступник описал свои связи с оппозиционным движением, свой «федерализм в политике» и «социализм в экономике», атеизм, нелегальную деятельность в России и за рубежом, связи со старообрядцами (раскольниками). Он остановился на личных семейных трагедиях (от эпидемии холеры друг за другом умирают его малолетние сын и дочь, вслед за ними от скоротечной чахотки жена, ранее — младший брат), описал чудовищную мизантропию, овладевшую им, алкоголизм. Наконец, рассказал о настоятельной потребности изменить образ жизни, возвратившись на стезю православия. Исповедь показала, что ее автор — личность, безусловно, неоднозначная. С одной стороны, глубокая, мыслящая, склонная к наблюдениям и анализу, замкнутому образу жизни: «сведения и теории мои были почерпнуты из книжек <...> занятия мои состояли в изучении китайского, манчжурского, монгольского, тибетского и санскритского языков, да наречий наших финских племен <...> Я даже и общества тогда избегал по крайней застенчивости моего характера: я был человек книжный, кабинетный» [Кельсиев 1941: 269]. С другой стороны, Кельсиев, выработав определенные убеждения, устремился к активной деятельности, пытаюсь в соответствии с новым мировоззрением выстроить свой жизненный путь; перемена убеждений приводила к переменам в жизни: «Я всегда в жизни действовал по убеждению, по убеждению пристал в конце 1859 г. к русским лондонским эмигрантам, по убеждению отстал от них в половине 1863 г. и 19 мая сего, 1867 г., опять-таки по убеждению сдался добровольно в руки правительства на скулянской таможне» [Кельсиев 1941: 265]. Александр II, прочитав

Исповедь, даровал ее автору прощение, право государственной службы и возможность жить в столицах. «Исповедь» и судьба Кельсиева очень заинтересовали Ф.М. Достоевского*.

Прелюбопытна также исповедь террориста Льва Тихомирова «Почему я перестал быть революционером» (Париж, 1888). Тихомиров — лидер «Народной воли», «голова организации», ее «золотое перо», публицист, писатель, редактор подпольной типографии. Будучи убежденным нигилистом, революционером, сторонником цареубийства в 70-е гг., он в конце 80-х гг. отрекается от своего радикального прошлого, становится глубоко верующим христианином и сторонником монархии. После убийства Александра II и разгрома «Народной воли» он в 1882 г. уезжает за границу, там вместе с Петром Лавровым организует революционную печать («Вестник Народной воли»). К 1888 г. произошла перемена убеждений, Тихомиров пишет и издает свою исповедь, подает Александру III прошение о помиловании, получает его и возвращается в Россию.

Тихомиров раскаялся в своем народовольческом прошлом, переменял свои убеждения, вернулся в лоно православия, стал убежденным идеологом монархической государственности [Тихомиров 1905]. Он видит слабость русского революционного мировоззрения в отсутствии «умственной самостоятельности» интеллигенции, в «ненормальном господстве книги». Ссылаясь на свой опыт, он отмечает, что интеллигенция «образовывалась» преимущественно на иностранной литературе:

Имея некоторую способность писать, я, как огромное большинство и поныне действующих либеральных и радикальных писателей, много лет оставался компилятором чужих мыслей, воспринятых на веру <...>. Как и все зараженные этим «прогрессивным» мирозерцанием, я узнал жизнь сначала по книгам. Ненормальное

* Ф. М. Достоевский — А. Н. Майкову, 9 (21) октября 1867: «Об Кельсиеве с улыбкой прочел. Вот дорога, вот истина, вот дело!» [Достоевский 1985: 227].

господство книги, нужно сознаться, составляет нынче большое зло. Количество фактов, лично наблюдаемых, количество ощущений, непосредственно переживаемых, почти у всех теперь ничтожно мало в сравнении с тем, что воспринимается из ненормально раздутого чтения. Эти книжные «знания» и «ощущения» держали много лет и меня в своей власти [Тихомиров 1997].

Революционное движение сейчас трактуется как зло, обусловленное невысоким качеством умственной работы образованного класса, погрязшего в чужих мыслях. Судьбы России, согласно автору, зависят от того, сумеет ли интеллигенция «собственной работой, собственной мыслью исследовать главнейшие пункты устройства России» [Тихомиров 1997].

Отмечу и такой момент: на русской почве в XIX в. исповедь политическая может являть собой последовательное, идеалистическое «исповедание» новой веры — социализма. Такова, например, «Биография-исповедь» (1885–1889) Петра Лаврова (1823–1900), обращенная к социалистам-единомышленникам. Его «исповедание» состоит из двух разделов: I. *Биографические данные* (представленные в повествовании от 3 лица); II. *Учение* (1. *Общее мирозерцание*, 2. *Этика*, 3. *Социология и социализм*, 4. *История и ее отношение к антропологии*, 5. *Практические задачи по отношению к России*) [Лавров 1965: 615–654].

III. Есть у русских писателей и такой необычный тип исповеди, как исповедь *физиологическая* или *антропологическая* (так назвал ее сам автор Николай Огарев) — опыт подробного самоанализа, ведущегося с позиции позитивиста-«естествоиспытателя». В центре ее частный человек — Николай Огарев, и обращена она к частному же человеку — другу автора Александру Герцену. В огаревской «Моей исповеди» (1862) доминирует самопознание. Избрав для себя позицию натуралиста, автор описывает себя как физиологическую особь. Эта установка обозначена в самом начале повествования:

Я пишу, потому что я хочу исповеди; это мое совершенно личное дело. <...> это будет не христианская исповедь, которая есть покаяние. <...> Я хочу рассмотреть себя, свою историю... с точки зрения естествоиспытателя. Я хочу посмотреть, каким образом это животное, которое называют Н. Огарев, вышло именно таким, а не иным, в чем состояло его физиолого-патологическое развитие, из каких данных, внутренних и внешних, оно складывалось и еще будет недолгое время складываться. <...> Моя исповедь должна быть отрывком из физиологической патологии человеческой личности [Огарев 1977: 302–303].

Огарев уже в 40-е гг. принял позитивистско-материалистическое учение о мире, где онтологизм сочетался с антропологизмом, а источником знания являлся весь окружающий мир, т. е. природа и общество, которые вполне познаваемы человеком с помощью органов чувств и разума, эмпирического накопления фактов, их интеллектуального осмысления и опытной проверки. Задавшись целью показать, «каким образом это животное, которое называют Н. Огарев, вышло именно таким, <...> из каких данных<...> оно складывалось» [Огарев 1977: 302], автор описывает эти «данные», свои «расу, среду, момент» (как об этом скажет позже Ипполит Тэн), рассматривает по существу базовые константы человеческого бытия: я, ты; мы, они; свой, чужой; микромиры: дворянские семьи, формы коммуникации; детство, ближайшее окружение, обучение, учителя, сверстники, чувства, страсти, мифы, сказки, книги, религия, болезни, страхи и проч., проч. Стоит обратить внимание на то, что после описания «данных» (жизненных фактов) автор делает обобщение: «Итак, семи лет я разом любил двух женщин, платонически и демонически, с той страстностью, которая заставляла меня тосковать, и плакать, и хотеть чего-то непонятного» [Огарев 1977: 305]. А затем он переходит к последствиям, вытекающим из указанных фактов, но сказавшимся уже во взрослой жизни героя-повествователя как явления

физиолого-патологические: «Это <...> слишком сильно подействовало на организм, чтобы остаться без развития. Этот дуализм любви шел у меня через всю жизнь, проводя разом крайность очень милого, а может, и пошлого романтизма с крайностью дико пошлого цинизма» [Огарев 1977: 305].

Писатель, создавая и развивая свой исповедальный житнетекст, пользуется индуктивным методом (характерным для естественных наук), обнаруживая взаимосвязь явлений в человеческой природе и в социальной жизни. Он идет от конкретного факта к обобщениям и итоговым выводам.

Было что-то страдальческое в моем детстве — возбужденность неясного вопроса, напряженность фантазии во все стороны от религиозности и платонической любви до эротизма не по возрасту, и все это при постоянной хворости и слабости тела. Из таких болезненных данных невозможно было выйти сильному и деятельному человеку. Что разовьется на первом плане: сила мысли, романтизм сердца или плотское наслаждение? Ничего на первом плане, вся жизнь пройдет в порывах по всем направлениям» [Огарев 1977: 308].

Исповедь Огарева — характерный опыт антропологической интерпретации «истории личного пути».

В завершение сошлюсь на Ю. М. Лотмана, писавшего о том, что «каждая культура определяет свою парадигму того, что следует помнить (т. е. хранить), а что подлежит забвению. Последнее вычеркивается из памяти коллектива и „как бы перестает существовать”. Но сменяется время, система культурных кодов, и меняется парадигма памяти-забвения. То, что объявлялось истинно-существующим, может оказаться „как бы не существующим” и подлежащим забвению, а несуществовавшее — сделаться существующим и значимым» [Лотман 1992: 201].

В XX в., особенно в советское атеистическое время, исповедь оказалась фактически утраченной. Зато в постсоветскую эпоху она официально вернулась в пространство

общественно-культурного бытия и как свободное религиозное волеизъявление, и как литературный жанр. Появилось множество текстов (Зиновьев, Солоухин, Астафьев, Золотусский, Мелихов, Топоров, Радзинский, Агранович, Черняев, Коль, Максимов и др.), основу которых составили разного рода откровения: от социологических наблюдений и медиевистских описаний до любовных и медицинских патологий.

Литература

- Бакунин М. А. Исповедь. СПб., 2010.
- Волкова Т. Н. Исповедь // Поэтика: Словарь актуальных терминов и понятий / Гл. науч. ред. Н. Д. Тмарченко. М., 2008.
- Демкова Н. С. Житие протопопа Аввакума. Л., 1974.
- Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 28, кн. 2. Письма, 1860–1868. Л., 1985.
- Златопольская А. А. «Intusetincute». Восприятие образа и автобиографии Жан-Жака Руссо в русской философско-антропологической мысли XVIII–XIX века // Философский век. Науки о человеке в современном мире. Альманах 22. Ч. 2. / Отв. ред. Т. В. Артемьева, М. И. Микешин. СПб., 2002.
- Ефрем Сирин. Слово душеполезное [о покаянии] // Библиотека Якова Кротова. Режим доступа: http://www.krotov.info/acts/04/socrat/sirin_rokayan.htm.
- Исупов К. Г. Исповедь // Идеи в России. Ideas in Russia. Idee w Rosji: Leksyon rosyjsko-polsko-angielski / Pod red. A. de Lazari. Т. 2. Łódź, 1999.
- Кельсиев В. И. Исповедь // Литературное наследство. Т. 41–42. А. И. Герцен. II / Подгот. к печати Е. Книгисепп, вст. ст. и ком. М. Клевенского. М., 1941.
- Кочеткова Н. Д. «Исповедь» в русской литературе конца XVIII века // На путях к романтизму / Отв. ред. Ф. Я. Прийма. Л., 1984.
- Лавров П. Л. Биография-исповедь // Лавров П. Л. Философия и социология: Избранные произведения в 2 т. Т. 2. М., 1965.
- Лотман Ю. М. Руссо и русская культура XVIII — начала XIX века // Лотман Ю. М. Избранные статьи в 3 т. Т. II. Таллинн, 1992.
- Лотман Ю. М. Память в культурологическом освещении // Лотман Ю. М. Избранные статьи в 3 т. Т. I. Таллинн, 1992.
- Луцевич Л. Ф. Документальность и эго-документ (размышления по поводу). Режим доступа: http://old.old.imli.ru/structure/theory/krugl_stol.php.
- Луцевич Л. Ф. Исповедь Л. Н. Толстого: анализ, покаяние, поиски истины веры // Slavia Orientalis. 2010. № 4.

- Луцевич Л. Ф. Авторская исповедь Гоголя: Текст и контекст // Двести лет Гоголя: Текст и контекст / Под ред. В. Щукина. Краков, 2011.
- Луцевич Л. Ф. Писательская исповедь: попытка типологии // *Autobiografie pisarzy rosyjskich. Studia Rossica XXI / Red. naukowa A. Wołodźko-Butkiewicz, L. Łucewicz. Warszawa, 2012.*
- Луцевич Л. Ф. «Горделивый вызов от виноватого к судье» // *Slavia Orientalis. 2013. № 4.*
- Луцевич Л. Ф. Canon of Confessional Writing and its Modifications Russian // *Classical Literature Today: The Challenges / Trials of Messianism and Mass Culture / Ed. by Y. Lyutskanov, H. Manolakev and R. Rusev. Cambridge, 2014.*
- Луцевич Л. Ф. Идея всеславянского единства (Первый Славянский конгресс 1848 г. в «Исповеди» М. Бакунина) // *Acta Polono-Ruthenica XX. Olsztyn, 2015.*
- Луцевич Л. Ф. Исповедь Константина Леонтьева: текст и контекст // Текст и традиция 4 / Гл. ред. Е. Водолазкин. СПб., 2016.
- Местергази Е. Г. Документальное начало в литературе XX в. // Теоретико-литературные итоги XX века. Литературное произведение и художественный процесс / Отв. ред. Ю. Б. Боров. М., 2003.
- Местергази Е. Г. Литература нон-фикшн / nonfiction. Экспериментальная энциклопедия. Русская версия. М., 2007.
- Михеев М. Ю. Дневник в России XIX–XX века — эго-текст или пред-текст. М., 2007.
- Можейко М. А. Я // История философии: Энциклопедия / Сост. А. А. Грицанов. Минск, 2002.
- Муравьев В. С. Документальная литература // Литературный энциклопедический словарь / Под общ. ред. В. М. Кожевникова и П. А. Николаева. М., 1987.
- Муравьев В. С. Документальное // Литературная энциклопедия терминов и понятий / Гл. ред. А. Н. Николюкин. М., 2001.
- Обломиевский Д. Д. Руссо // История всемирной литературы. В 9 т. Т. 5 / Отв. ред. С. В. Тураев. М., 1988.
- Огарев Н. П. Избранное / Вст. ст., подгот. текста и примеч. Г. Елизаветиной. М., 1977.
- Покаяние // Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 1. СПб., [1913].
- Робинсон А. Н. Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974.
- Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. СПб., 1905.
- Тихомиров Л. А. Почему я перестал быть революционером // Л. Тихомиров. Критика демократии / Вступ. ст. и ком. М. Б. Смолина. М., 1997. Режим доступа: <https://unotices.com/book.php?id=67007&page=7>.
- Толстой Л. Н. Собрание сочинений: В 22 т. Т. 16. М., 1983.
- Уваров М. С. Архитектоника исповедального слова. СПб., 1998.
- Autobiografie pisarzy rosyjskich. Studia Rossica XXI / Red. naukowa A. Wołodźko-Butkiewicz, L. Łucewicz. Warszawa, 2012.*

Dzienniki pisarzy rosyjskich. Kontekst literacki i historyczny. Studia Rossica XVII / Red. naukowa A. Wołodźko-Butkiewicz, L. Łucewicz. Warszawa, 2006.

Dzienniki, notatniki, listy pisarzy rosyjskich. Studia Rossica XIX / Red. naukowa A. Wołodźko-Butkiewicz, L. Łucewicz. Warszawa, 2007.

Memuarystyka rosyjska i jej konteksty kulturowe. T. I–II. Studia Rossica XX / Red. naukowa A. Wołodźko-Butkiewicz, L. Łucewicz. Warszawa, 2010.

Ziątek Z. Wiek Dokumentu. Inspiracje dokumentarne w polskiej prozie współczesnej. Warszawa, 1999.