

Андрей Растягаев

Исповедальная и агиографическая топика  
заголовочного комплекса «Чистосердечного призна-  
ния в делах моих и помышлениях» Д. И. Фонвизина

---

«Фонвизин *на досуге* написал две комедии и несколько журнальных статей. Его сочинения, кроме «Недоросля», вполне почти преданы забвению, по крайней мере до той поры, пока проснется у нас интерес к памятникам истории и литературы», — сетует во вступлении к биографическому повествованию о «сатиры смелом властелине» С. М. Бриллиант<sup>1</sup>. Действительно литературная критика XIX в. обошла вниманием исповедальную записку Фонвизина «Чистосердечное признание в делах моих и помышлениях», «выудив оттуда биографические факты» и «проглядев несомненную связь сочинения с древнерусской литературной традицией»<sup>2</sup>.

«Чистосердечное признание...» писалось Фонвизиним незадолго до смерти и не было завершено. Впервые оно было опубликовано в 1798 г. в «Санкт-Петербургском журнале» (вступление и две первые части), а затем в 1830 г. — с дополнением начала третьей главы<sup>3</sup>. Во вступлении к исповедальной

---

© Andrei Rastiagaev, 2013

© TSQ № 46. Fall 2013

<sup>1</sup> Бриллиант С. М. Денис Фонвизин. Его жизнь и литературная деятельность // Фонвизин. Крылов. Кольцов. Никитин: Биографические повествования / Сост., общ. ред. и послесл. Н. Ф. Болдырева. Челябинск: «Урал LTD», 1998. С. 9.

<sup>2</sup> Афанасьев Э. Л. «Теперь представим себе государство...» (Вопросы национального самопознания в творчестве Д. И. Фонвизина) // Русская литература как форма национального самосознания. XVIII век. М.: ИМЛИ РАН, 2005. С. 517.

<sup>3</sup> Макогоненко Г. П. Денис Иванович Фонвизин: Творческий путь. М.; Л.: Гослитиздат, 1961. С. 371.

записке автором предвосхищен временной предел собственной жизни: «Но я, приближаясь к пятидесяти годам жизни моей...»<sup>4</sup>. Как известно, умер Фонвизин 1 декабря 1791 г., не дожив до пятидесяти лет и не закончив своей исповеди. «Чистосердечное признание...» было доведено лишь до времени завершения «Бригадира» и поступления на службу к Н. И. Панину. Г. П. Макогоненко высказал предположение, что Фонвизин дописал исповедь до конца, но полный текст был намеренно оборван наследниками писателя на полуслове, чтобы не «показать Фонвизина как политического борца, отдавшего жизнь единоборству с Екатериной...». Исходя из того, что «Чистосердечное признание...» «не должно было быть большим произведением», а «Фонвизин... писал быстро», ученый делает вывод о том, что не смерть помешала завершить начатое, а причины иного порядка воспрепятствовали опубликовать текст целиком в 1798 и 1830 годах<sup>5</sup>. Однако неоконченный текст «Чистосердечного признания...» заслуживает не полудетективного расследования в сослагательном наклонении, а интерпретации или декодирования в контексте двух традиций: западноевропейской, положенной Ж.-Ж. Руссо, и древнерусской, обусловленной топижкой агиографии.

## Рецепция исповедальной модели Руссо

Вступление к «Чистосердечному признаю...» отсылает читателя к «Исповеди» Руссо. Личность Руссо была чрезвычайно значима для русского Просвещения XVIII в. Смерть мыслителя (2 июля 1778 г.) и посмертное издание его «Исповеди» вызвали напряженный интерес в России. В книге предстал неожиданный и неизвестный Руссо. Фигура мыслителя и писателя стала одновременно восприниматься как в контексте всего философского и литературного творчества, так и на фоне его трагической биографии. По мысли Ю. М. Лотмана, текст «Ис-

---

<sup>4</sup> Здесь и далее тексты Фонвизина цит. по: Фонвизин Д. И. Собрание сочинений: В 2 т. М.; Л.: ГИХЛ, 1959. — указанием в скобках тома и страницы.

<sup>5</sup> Макогоненко Г. П. Указ. соч. С. 369.

поведи» стал для читателя семиотической загадкой и вызвал «стремление понять через произведения автора и через автора — произведения». Впервые «предметом интереса становится не та или иная авторская идея („интересная“, если „истинная“), а структура авторской личности, в которую идеи, действия, чувства входят как ингредиенты»<sup>6</sup>.

Если попытаться систематизировать данные «ингредиенты», то получится, что Фонвизин только к концу собственной жизни сумел составить целостный образ женеvского гражданина. В «Письмах из Франции» (письмо сестре от 11/12 марта 1778 г.) он дает следующую далеко не лестную характеристику Руссо: «Руссо твой в Париже живет... Мне обещали показать этого урода» (II: 438). Сначала Фонвизин не выделяет Руссо среди философов Просвещения, перенося и на него свое скептическое отношение: «Все они, выключая весьма малое число, не только не заслуживают почтения, но достойны презрения» (II: 443). Более того, Фонвизин отказывает французским философам не только в человеческих добродетелях, но и в элементарной порядочности. Писатель считает, что французские просветители потеряли нравственный и человеческий облик под влиянием материалистической философии и не могут более претендовать на роль учителей: «Высокомерие, зависть и коварство составляют их главный характер... Мало в них человеческого... Не могу вам довольно изъяснить, какими скаредами нашел я в натуре тех людей, коих сочинения вселили в меня душевное к ним почтение» (II: 443—444). Слух о самоубийстве Руссо вызвал у Фонвизина желание пересмотреть свое негативное отношение к личности философа. Сходные моменты биографии (Руссо служил секретарем посольства в Венеции в 1743—1744 гг.), а главное — бесстрашный замысел «Исповеди» дают возможность Фонвизину понять и принять Руссо как достойного человека и искреннего писателя. Сначала меняется тональность писем к сестре, где упоминается имя женеvского философа: «Итак, судьба не велела мне видеть

---

<sup>6</sup> Лотман Ю. М. Руссо и русская культура XVIII — начала XIX века // Лотман Ю. М. Собрание сочинений. Т. 1. Русская литература и культура Просвещения. М.: ОГИ, 2000. С. 171.

славного Руссо! Твоя, однако ж, правда, что чуть ли он не всех почтеннее и честнее из господ философов нынешнего века» (II: 452). Ироничное «твой Руссо» постепенно переходит в искреннее «наш любимый Руссо» (II: 479). Наконец, Фонвизин восхищается беспрецедентным по смелости замыслом Руссо обнажить перед смертью «без малейшего притворства всю свою душу, как мерзка она была в некоторые моменты, как сии моменты завлекали его в сильнейшие злодеяния, как возвращался к добродетели» (II: 479). Причем впечатление Фонвизина от «Исповеди» Руссо было столь сильным, что собственное исповедальное повествование, начатое писателем в конце жизни, он называет «Чистосердечное признание в делах моих и помышлениях».

Стало традицией безоговорочно связывать проблематику и поэтику «Чистосердечного признания...» Фонвизина с «Исповедью» Руссо. Так, Г. П. Макогоненко в монографическом исследовании утверждает: «Открытие великого французского писателя было усвоено и принято Фонвизиным»<sup>7</sup>. При этом исследователь творчества Фонвизина называет книгу Руссо «величайшим художественным произведением революционного сентиментализма»<sup>8</sup>. Справедливости ради следует отметить, что ученый усматривает полемический замысел Фонвизина: «...он (Фонвизин) не собирался подражать „Исповеди“. „Чистосердечное признание“ — это попытка *по-своему* решить жанр исповеди, с такой силой искусства утвержденный в литературе Руссо»<sup>9</sup>. Далее исследователь выдвигает верное предположение о принципиальном различии концепции человека Руссо и Фонвизина: «Фонвизин не мог примириться с той некоторой односторонностью изображения человека, которая присуща „Исповеди“. Он видел человека иначе — не только со стороны сердца, но и со стороны его связей с миром всеобщего. Фонвизинский идеал человека-деятеля, выработанный русским Просвещением, требовал и иных форм выраже-

---

<sup>7</sup> Макогоненко Г. П. Указ. соч. С. 364.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же.

ния его душевного богатства»<sup>10</sup>. Однако «иное видение» Фонвизиным человека Г. П. Макогоненко соотносит с понятиями «гражданин» и «патриот» (о чем в тексте «Чистосердечного признания...» нет ни слова). А «иную форму выражения» исследователь объясняет художественными особенностями сентиментализма и реализма. Для доказательства своей точки зрения ученый вынужден был выдвинуть фантастическое предположение о существовании окончания рукописи, которое якобы было сокрыто или уничтожено наследниками писателя<sup>11</sup>. Наверное, иных выводов в 1961 г. сделать было невозможно по идеологическим соображениям. Личность Фонвизина должна была быть истолкована в контексте борьбы Н. И. Панина и его окружения с Екатериной II и ее правительством. Итоговому произведению Фонвизина была уготована роль исповеди политического борца — родоначальника русского реализма. Несмотря ни на что, при всей политической тенденциозности в монографии Г. П. Макогоненко делается верный вывод: «Опыт Фонвизина свидетельствует, что, опираясь на достижения европейской литературы, и, прежде всего, на достижения Руссо, он прокладывал новые пути развития русской прозы»<sup>12</sup>.

Ю. М. Лотман усмотрел в отношении фонвизинского «Чистосердечного признания...» к «Исповеди» Руссо «одну из интереснейших проблем русского руссоизма»<sup>13</sup>. Эта проблема поставлена Фонвизиным в самом вступлении к автобиографическому повествованию. Отдавая дань уважения Руссо, вновь называя его «славным французским писателем», Фонвизин переводит оригинальное французское заглавие книги Руссо как «Признания» и ставит это слово в заголовочный комплекс своего сочинения. Кроме того, Фонвизин приводит в качестве исходного тезиса своего будущего полемического рассуждения цитату из «Исповеди» в собственном переводе: «Я хочу, говорит Руссо, показать человека во всей истине природы,

---

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> См.: Там же. С. 371–372.

<sup>12</sup> Там же. С. 372.

<sup>13</sup> Лотман Ю. М. Указ соч. С. 182.

изобразив одного себя. Вот какой подвиг имел Руссо в своих признаниях» (II: 81). Сопоставление оригинального текста Руссо, авторитетного русского перевода первого абзаца первой книги «Исповеди» и нашего собственного перевода этого же отрывка Фонвизина позволяет сделать вывод, что уже сама цитата интерпретируется автором «Чистосердечного признания...» в полемическом ключе. Во всех трех вариантах слово *человек* выступает метонимией *человеческого рода*, однако академический перевод М. Н. Розанова выстраивает оппозицию *собратья* (= люди) / *человек* (= я): «Я хочу показать своим братьям одного человека во всей правде его природы, и этим человеком буду я»<sup>14</sup>. У Фонвизина данная оппозиция снята: слово *человек* выключается из контекста множества *подобных себе*. Также отсутствует и противопоставление *я* / *люди*, которое не просто присутствует у Руссо, а определяет пафос будущего повествования: «Я один. Я знаю свое сердце и знаю людей. Я создан иначе, чем кто-либо из виденных мною; осмелюсь думать, что я не похож ни на кого на свете. Если я не лучше других, то по крайней мере не такой, как они. Хорошо или дурно сделала природа, разбив форму, в которую она меня отлила, об этом можно судить, только прочтя мою исповедь»<sup>15</sup>.

Ю. М. Лотман увидел в переводе Фонвизина главную антитезу *человек* / *я*. По мысли ученого, «Фонвизин подчеркнул одну сторону концепции Руссо — „Я есть другой“», потому что «в основном все и один одинаковы. И, рассказав себе о своем „я“ — о том из всех, кого я знаю лучше всех, — я расскажу тебе о твоём „ты“»<sup>16</sup>. Очевидно, не только последующий текст «Чистосердечного признания...», но и сам перевод вступления к «Исповеди» полемически направлен против идейной установки Руссо. Намеренно оборвав пассаж Руссо, Фонвизин неточным переводом убирает даже намек на негативную оце-

---

<sup>14</sup> Руссо Ж.-Ж. Избранные произведения: В 3 т. М.: ГИХЛ, 1961. Т. 3. С. 9. В дословном переводе оригинального французского текста слово «собратья» отсутствует: «Я хочу показать человека среди подобных мне во всей сущности его натуры, и этим человеком буду я».

<sup>15</sup> Там же. С. 9—10.

<sup>16</sup> Лотман Ю. М. Указ. соч. С. 182—183.

ночность в отношении других людей, который присутствует в начале первой главы книги. Обращаясь к Богу, автор «Исповеди» требует у Верховного судии: «Я обнажил всю свою душу и показал ее такую, какую ты видел ее сам, всемогущий. Собери вокруг меня неисчислимую толпу подобных: пусть они слушают мою исповедь, пусть краснеют за мою низость, пусть сокрушаются о моих злополучиях. Пусть каждый из них у подножия твоего престола в свою очередь с такой же искренностью раскроет сердце свое, и пусть потом хоть один из них, если осмелится, скажет тебе: „Я был лучше этого человека“»<sup>17</sup>. Автор «Чистосердечного признания...», дав обет не говорить ни слова о грехах других, не позволяет себе ни тени упрёка и автору «Исповеди». Позиция Фонвизина заявлена эпиграфом «Беззакония моя аз познах и греха моего не покрых»<sup>18</sup>. Установка Руссо иная — он пишет о себе: «Intus et in cute»<sup>19</sup> (лат. «в коже и ободранный»), что соответствует русскому варианту «[знать] как облупленного» (*Знать кого-л. очень хорошо*)<sup>20</sup>.

Следует остановиться на одном важном моменте из истории создания и публикации «Исповеди» Руссо, которая дает возможность объяснить некоторые моменты, связанные с поэтикой и проблематикой «Чистосердечного признания...» Фонвизина. Как известно, Руссо оставил три рукописных текста «Исповеди». Первый вариант состоит из первых трех книг

---

<sup>17</sup> Руссо Ж.-Ж. Указ. соч. С. 10.

<sup>18</sup> Фонвизин неточно цитирует по памяти (или перефразирует) Псалом Давида (Пс. 31. 5). В библейском контексте читаем: «Блажен, кому отпущены беззакония, и чьи грехи покрыты! Блажен человек, которому Господь не вменит греха, и в чьем духе нет лукавства! Когда я молчал, обветшали кости мои от вседневного стенания моего, ибо день и ночь тяготела надо мною рука Твоя; свежесть моя исчезла, как в летнюю засуху. Но я открыл Тебе грех мой и не скрыл беззакония моего; я сказал: „исповедаю Господу преступления мои“, и ты снял с меня вину греха моего» (Пс. 31. 1—5).

<sup>19</sup> Усеченная цитата из сатиры древнеримского поэта Авла Персия Флакка: «А тебя и без кожи и в коже я знаю» (Пер. с лат. Ф. А. Петровского).

<sup>20</sup> Бирих А. К., Мокиенко В. М., Степанова Л. И. Словарь русской фразеологии. Историко-этимологический справочник. — СПб.: Фолио-Пресс, 2001. С. 413.

и отрывка четвертой части. Данная рукопись хранится в библиотеке г. Невшателя и известна как *невшателльский* вариант, который был опубликован Т. Дюфором.

Второй вариант — *парижский* — был найден после смерти Руссо в его письменном столе и передан женой писателя в 1774 году. Конвенту. Хранится парижский вариант в библиотеке французского парламента, а был опубликован Пуансо в 1795 году.

Третий рукописный вариант «Исповеди» автор лично передал П. Мульту за два месяца до смерти с условием опубликования не ранее 1800 года. Этот вариант рукописи хранится в Женеве и именуется *женевским*. Именно женевский вариант «Исповеди», вопреки воле Руссо, был опубликован раньше оговоренного срока. Первые шесть глав были изданы в 1782 г., остальные семь — в 1789 году<sup>21</sup>.

Именно поэтому российский читатель познакомился с «Исповедью» позже других произведений Руссо. Первое известие о мемуарах женевского гражданина общественность России получила из некролога, напечатанного в «Санкт-Петербургских ведомостях» в начале августа 1778 года.<sup>22</sup> В публикации перечень основных произведений Руссо не содержит «Исповеди». Автор некролога лишь констатирует факт, что «найденны в бумагах его ... записки о его жизни»<sup>23</sup>. Однако в целом сочувственный тон некролога несет в себе скрытое противопоставление Руссо Вольтеру, который умер в том же 1778 году. Известно, что Екатерина II, напротив, почитала смерть Вольтера «личной потерей», а о кончине Руссо в письмах принципиально не упоминала<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> Верцман И. Исповедь // Руссо Ж.-Ж. Избранные произведения: В 3 т. М.: ГИХЛ, 1961. Т. 3. С. 677.

<sup>22</sup> Санкт-Петербургские ведомости. 1778. № 63. 7 августа.

<sup>23</sup> Цит. по: Златопольская А. А. «INTUS ET IN CUTE». Восприятие образа и автобиографии Жан-Жака Руссо в русской философско-антропологической мысли XVIII—XIX века // Философский век. Альманах. Вып. 22. Науки о человеке в современном мире. — СПб.: С-Петербург. Центр истории идей, 2002. Ч. 2. С. 22.

<sup>24</sup> Лотман Ю. М. Указ. соч. С. 171.



С замыслом и самим духом «Исповеди» российский читатель познакомился в примечаниях и приложении к книге Лебег де Преля в 1781 году.<sup>25</sup> Там же впервые был дан перевод программного начала «Исповеди». Перевод первых шести книг появляется лишь в 1797 году. До указанного срока просвещенный читатель мог прочитать первые шесть глав «Исповеди» только на языке оригинала.

До знакомства с «Исповедью» сформировался двойственный культурный образ Руссо. С одной стороны, это мизантроп и нелюдим, отшельник, уподобленный Диогену. С другой — пророк, всеми гонимый и никем не признанный. Образ Руссо-софиста явлен в произведениях Сумарокова и раннего Фонвизина («Послание к Ямщикову»). Другая оценка личности Руссо встречается в уже упомянутом некрологе в «Санкт-Петербургских ведомостях». Для автора данного текста Руссо — гонимый праведник и добродетельный человек. Более того, именно в некрологе проявляется агиографическая топика. Руссо изображен человеком, чья жизнь полностью тождественна его убеждениям. В духе агиографической традиции «женевский гражданин» отмечен смиренным нравом и христианской добродетелью: «Но все сие не может стать в сравнение с добродетельною жизнью сего философа. Гонимый, скитающийся, кроющийся, терпящий все нужды, все недостатки, все обиды, кои невинный человек терпеть может, то есть клевету и зависть, не токмо не мстил, но ниже ни на кого не жаловался...»<sup>26</sup>.

Однако после знакомства читателей с «Исповедью» фигура Руссо приобретает иные очертания. Откровения писателя

---

<sup>25</sup> См.: Вступление или предисловие, определенное к запискам Ж.-Ж. Руссо, писанное им самим и скоро после его смерти обнародованное // Лебег де Прель А. Г. Выписка из уведомления о последнем времени жизни Жан-Жака Руссо, о приключении его смерти и какие по нем остались сочинения, писанного на французском языке г. Любег-Дюпрелем, доктором в Париже и цензором королевским в 1778 году. Переведено с прибавлением некоторых новейших примечаний, с описанием гробницы Жан-Жака и сочиненной ему епитафии 1780 года, сентября 10 дня. СПб., 1781. С. 43—46.

<sup>26</sup> Цит. по: Златопольская А. А. Указ. соч. С. 22.

были восприняты как факт его биографии, а мифологизированный образ автора «Исповеди» перестал обладать чертами смиренного праведника.

Фонвизин одним из первых в русской культуре попытался переоценить двуликий образ Руссо. «Исповедь» стала для автора «Бригадира» и «Недоросля» основным моментом в изменении отношения к Руссо. В письме к П. И. Панину русский писатель дает высокую оценку смелости и искренности автора «Исповеди»: «Книга, которую он сочинил, есть не что иное, как исповедь всех его дел и помышлений. Считая, что прежде смерти его никто читать не будет, изобразил он без малейшего притворства всю свою душу, как мерзка она ни была в некоторые моменты... и тем хотел сделать услугу человечеству, показав ему в самой слабости, каково суть человеческое сердце» (II: 479).

#### Деруссоизация исповеди: реабилитация покаянного слова

В «Чистосердечном признании...» нет прямой оценки «Исповеди». Фонвизин, ссылаясь на прецедент «подвига» Руссо, пытается свидетельствовать собственный христианский подвиг в духе агиографической традиции. По мысли Ю. М. Лотмана, автор «Недоросля» предпринимает «смелую попытку синтезировать сатирическую прозу с житийной традицией»<sup>27</sup>.

По духу «Чистосердечное признание...» Фонвизина «близко не столько к «Исповеди» Руссо, сколько к «Исповеди» Августина с его признанием изначальной испорченности и греховности человеческой природы, характерным для традиционной христианской, в том числе православной, точки зрения»<sup>28</sup>. По Фонвизину, человеческая природа изначально греховна и непознаваема. Поэтому, в отличие от Руссо, цель автора «Чистосердечного признания...» — не исчерпывающий рассказ о себе самом, а покаяние, причем исключительно в собственных

---

<sup>27</sup> Лотман Ю. М. Указ. соч. С. 184.

<sup>28</sup> Златопольская А. А. Указ. соч. С. 24.

грехах. Чужие дурные поступки Фонвизиным не описываются и не упоминаются. Искренность «Исповеди» Руссо становится для Фонвизина примером раскрытия человеческого сердца перед Богом и людьми. Именно идея искреннего повествования и чистосердечности писателя оценивается после Руссо как безусловное достоинство литературного произведения. Фонвизин чутко воспринял метод познания человека, предпринятый женевским философом в исповеди, — познание через средства интроспекции своего «я»<sup>29</sup>. Фонвизин так же, как и Руссо, исследует психические процессы человека через анализ собственных переживаний: чувств, сознания и мышления. Однако замысел и выводы «Чистосердечного признания...» противоположны «Исповеди». Так, Руссо убежден в исключительных достоинствах естественного человека. Для автора «Исповеди» нет большей абсолютной истины, чем природа человека, она источник человеческих добродетелей. Пороки человека обусловлены социумом, системой запретов, которые условны по своей сути и противоречат Природе. Поэтому именно освобождение от запретов и предрассудков, прежде всего от запрета на искренность, является залогом возвращения к исконной и изначальной правде Природы и истинности естественных человеческих отношений. Для Руссо нет запретных тем. Во вступлении к первой редакции «Исповеди» он пишет: «Я буду правдив, правдив без всяких оговорок, буду говорить все — и хорошее, и дурное, одним словом — все»<sup>30</sup>. Сама идея исповеди у Руссо секуляризируется, трансформируясь в светскую модель исповедального слова. В том же вступлении к первой редакции Руссо проводит неслучайную параллель между исповедью набожной богомолки и историей его души: «Я буду строго наполнять содержанием выбранное мной заглавие, и никогда самая набожная богомолка не будет исповедоваться более добросовестно, чем готовлюсь это сделать я; никогда она не раскрывала более совестливо перед своим духовником все свои сокровенные мысли, чем я раскрою свои

---

<sup>29</sup> Лотман Ю. М. Указ. соч. С. 183.

<sup>30</sup> Руссо Ж.-Ж. Указ. соч. С. 671.

перед людьми»<sup>31</sup>. Уже в самом замысле «Исповеди» духовник, как посредник высшего адресата, противопоставлен читателям, а монашка, как адресант исповедального слова, — светскому писателю. Более того, Руссо удалось десакрализировать идею Страшного суда: исповедь перед лицом Высшего судии трансформируется в исповедь перед своей совестью и перед читательской аудиторией. Таким образом, секуляризация исповеди как акта покаяния теряет сакральный смысл и саму заданность пространственно-временной иерархичности. Оппозиция *поднебесное / занебесное* снимается — таинство сокровенного общения с Богом переводится в пространственно-временную плоскость человеческого общения.

Данная трансформация исповедального слова как западноевропейский культурный опыт была усвоена Фонвизиным в «Чистосердечном признании...». Однако проблему собственной исповеди русский писатель решает не только в контексте идей французского и русского Просвещения, но и обращается к агиографической традиции.

Во-первых, Фонвизин трансформирует проблематику «Исповеди» Руссо, деканонизируя саму идею французского текста как первообразца. Эпиграф и знаменитое вступление к «Чистосердечному признанию...» — это не что иное, как деруссолизация исповеди.

Во-вторых, автора «Чистосердечного признания» не устраивает концепция человека Руссо, и он противопоставляет ей свое видение человеческой природы. Природный человек, по Фонвизину, несет не только первородный грех, но и рождается с дурными задатками — он есть средоточие зерен всяческих пороков. Более того, сердце ребенка злое и имеет прямую склонность к грехам. Общественные отношения не могут обеспечить нравственный путь для подрастающего человека. Воспитание и образование в равной степени, как и социализация индивида, не представляют собой нравственной ценности для человека. Поэтому единственный выход — это не освобождение от запретов, как у Руссо, а стремление к морально-религи-

---

<sup>31</sup> Там же.

озному единству, которое не дано человеку Природой, но достижимо вследствие его морально-волевых усилий. Овладение системой нравственно-религиозных запретов — единственный путь к истине. Именно поэтому замысел «Чистосердечного признания...» отличается от целеполагания Руссо. Фонвизин рассказывает не все о себе, а исключительно о своих грехах. Идею искренности Руссо русский писатель не отвергает, однако ограничивает ее исключительно рассказом о своих прегрешениях. Жанровая доминанта фонвизинского автобиографического повествования заявлена тщательно оформленном заголовочном комплексе «Чистосердечного признания...».

### Поэтика заголовочного комплекса

Заголовочный комплекс, или рама произведения, — это совокупное наименование компонентов, окружающих основной текст<sup>32</sup>. Современный подход к поэтике заглавий ориентирован в первую очередь на проблему функционирования названия во всей структуре художественного произведения, особенно в малых эпических жанрах, поскольку в них увеличивается удельный вес каждого слова. Заглавие художественного текста представляет собой один из существенных элементов композиции со своей поэтикой. Оно всегда значимо и является авторской интерпретацией, адресованной читателю. По мысли В. И. Тюпы, «заглавие — это место и момент встречи читателя с произведением»<sup>33</sup>

Заглавие фонвизинского опыта автобиографии «Чистосердечное признание...» восходит к его же переводу «Исповеди» Руссо (*Les Confessions* — ср. лат. *confessio* — «исповедание веры»). В момент первого знакомства с текстом Руссо Фонвизин определял жанр данного повествования как *исповедь*: «Книга, которую он сочинил, есть не что иное, как исповедь всех его

---

<sup>32</sup> Ламзина А. В. Рама произведения // Литературная энциклопедия терминов и понятий / Под ред. А. Н. Николюкина. М.: НПК «Интелвак», 2003. Стб. 848.

<sup>33</sup> Тюпа В. И. Аналитика художественного. Введение в литературоведческий анализ. М.: Лабиринт, 2001. С. 115.

дел и помышлений» (II: 479). По всей видимости, последующее определение собственного сочинения как *признание* мотивировано не только изменением отношения Фонвизина к «Исповеди» Руссо, но и к самой проблеме покаяния.

Убеждения Фонвизина обусловили выбор им лексических средств выражения. На первый взгляд *исповедь* и *признание* — слова-синонимы. Думается, что выбор слова из парадигмы близких по значению был обусловлен предшествующей языковой традицией. Т. И. Вендина предполагает, что средневековое сознание все же дифференцировало глаголы с корнями *вед-* и *зна-* по принципу «истинного, божественного знания» и «знания ложного, человеческого». Истинным носителем знания был Бог. Сверхчувственное знание связывалось, видимо, с корнем *вед-*, так как именно эта морфема указывала на возможность предвидения, предугадывания, отсылала к дериватам со значением «знание», «учение», «сознание».<sup>34</sup> Оба этих слова: *исповедь* и *признание* — принадлежали тематическому полю грешника. Исследование лексики старославянского языка показывает, что в текстах религиозной тематики лексико-семантическая группа грешника лексически и словообразовательно представлена разнообразнее, чем ЛСГ праведника. Исповедуясь и молясь, человек выражал стремление покаяться, очиститься от грехов, стремился искупить свои грехи, тем самым спасти свою душу (*ср.* исповедати — «исповедовать, признавать»)<sup>35</sup>

Возможно, Фонвизин связывал слово *исповедь* с сакральным, церковно-религиозным дискурсом. Исповедь возможна в ситуации непосредственного обращения к Богу, в молитве о прощении, обращенной к Творцу. Если же рассказ о земных грехах адресован миру, людям, его направленность светская, может быть, и не связанная с покаянием. Для этой формы самовыражения более уместно слово «признание». Хотя исповедь Руссо и мотивирована искренностью автора, все же это

---

<sup>34</sup> Вендина Т. И. Средневековый человек в зеркале старославянского языка. М.: Индрик, 2002. С. 148—149.

<sup>35</sup> Старославянский словарь (по рукописям X—XI веков) / Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. 2-е изд. М.: Рус. яз, 1999. С. 268.

откровение перед лицом человечества, когда очень важен мотив публичного или общественного признания. Более того, в «Исповедь» Руссо проникает определенный игровой элемент, который меняет знаковую полярность в оценке человеческой деятельности. Старое и традиционное оценивается со знаком *минус*, а новое и оригинальное получает знак *плюс*. Акт покаяния теряет момент сакрального общения с Богом и перемещается в единое времяпространство бытия человека. Для Руссо нет принципиальной разницы между исповедью и признанием, причем искренность понимается не только как описание своих грехов, но грехов современников. Создание исповедального дискурса становится одной из возможностей самоотчета героя как формы автобиографического повествования.

Секуляризованная искренность Руссо произвела огромное впечатление на Фонвизина. Однако автор «Чистосердечного признания...» не нашел в произведении женева мыслителя именно сакрального мотива. Для русского писателя традиционная иерархия *Божественное — человеческое* и в век Просвещения не утратила своей актуальности. Религиозность Фонвизина, особенно в последние годы жизни, была определяющим качеством его автобиографических произведений. На наш взгляд, само заглавие «Чистосердечного признания...» возникает не столько вслед за Руссо, сколько вопреки автору «Исповеди».

Так, Фонвизин избегает именовать произведение Руссо *исповедью*, предлагая свой вариант перевода — *признание*. Тем самым он выводит автобиографию Руссо за пределы покаянного дискурса и агиографической традиции, дает возможность ее интерпретации в духе художественного романного творчества. Свой же автобиографический текст Фонвизин называет *чистосердечным признанием*, указывая на деруссоизацию самой идеи искренности. Искренность Руссо кажется Фонвизину поверхностной, поскольку в ней отсутствует необходимый для исповедального дискурса момент таинства общения с Богом.

Общезыковое значение слова «искренность» уже содержит сему «откровенный», «чистосердечный». Ср.: *искренний* —

«откровенный, чистосердечный»<sup>36</sup>. Называя собственное произведение *чистосердечным признанием*, Фонвизин в духе средневековой агиографии стремится к удвоению, сгущению смысла. Ср.: *чистый* — «святой», «освященный»<sup>37</sup>; *сердце* — «дух», «душа», в старославянском языке — вместилище души<sup>38</sup>.

С другой стороны, Фонвизин актуализирует утраченную к XVIII в. исходную этимологию слов «искренний» и «чистый», которые восходят к глаголам «отделять, резать, отсекать»<sup>39</sup>. Отказ писателя от изображения грехов других людей может быть воспринят не только как нежелание говорить дурно о ближнем, но и как стремление к истинному покаянию только в собственных «делах и помышлениях». Буквально «очистить» свое сердце (вместилище души) от скверны грехов, «отсечь» от души груз провинностей молодости.

Таким образом, налицо все признаки аллюзивного заголовочного комплекса автобиографического произведения Фонвизина. Заглавие — первая графически выделенная строка текста — отсылает читателя к «Исповеди» Руссо. Возможна и ироническая интерпретация соотнесенности двух текстов, которая включает скрытую полемику с Руссо, а иногда и прямое отрицание. На это указывают другие рамочные компоненты «Чистосердечного признания...»: эпитафьи и предисловие.

## Семиотическая загадка эпитафьев

Фонвизиним создается русская исповедальная модель XVIII в. в духе средневековой агиографии. Именно поэтому в тексте «Чистосердечного признания...» происходит возвращение к топике и риторике житийной традиции. Это подтверждает второй элемент заголовочного комплекса — эпи-

---

<sup>36</sup> Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2 т. М.: Рус. яз. — Медиа, 2006. Т. I. С. 357.

<sup>37</sup> Там же. Т. II. С. 391.

<sup>38</sup> Там же. Т. I. С. 156.

<sup>39</sup> Там же. Т. I. С. 357—358; Т. II. С. 391.



графы (общий, данный ко всему тексту, и отдельные — к каждой главе).

Под эпитафией понимают «точную или измененную цитату из другого текста, предпосланную всему произведению или его части»<sup>40</sup>. Эпитафия, включаясь в образное единство художественного текста, определяет его идейную и экспрессивно-оценочную доминанту.

В случае с «Чистосердечным признанием...» эпитафии не являются самостоятельными, а выступают в роли знака цитируемого текста. Эпитафия, предпосланная всему автобиографическому тексту Фонвизина, — не вполне точная и усеченная цитата из Псалтири: «Беззакония моя аз познах и греха моего не покрых» (Пс: 81). Именно Псалтирь, как и во времена раннего христианства, становится отправной точкой одновременно и исповедального дискурса и агиографической традиции. Кроме того, авторитетное имя царя Давида возвращает читателя к ветхозаветной традиции понимания авторства.

Авторство Псалтири приписывается царю Давиду. С литературоведческой точки зрения, подобная атрибуция Псалтири некорректна, поскольку только 73 псалма из 150 связаны с именем Давида. Остальные приписываются Асафу, «сынам Коревым», Моисею, Соломону, Аггею и Захарии<sup>41</sup>. Возможность подобной атрибуции нужно искать в происхождении авторства как такового. Генетически осознание *авторства* восходит к понятию *авторитета*, а не конкретного лица. Эта связь опосредуется сложной совокупностью категорий древнего религиозного сознания. Одна из них — категория имени, понимаемого в древности как особый знак или эквивалент реальности. В религиозной традиции имя автора и есть знак авторитета, поэтому Псалтирь — это сборник, соотносимый с именем знаменитого царя Израильско-Иудейского государства Давида. Бог, избрав Давида царем, наделил его правом

---

<sup>40</sup> Ламзина А. В. Указ. соч. Стб. 850.

<sup>41</sup> Аверинцев С. С. Авторство и авторитет // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания: Сб. ст. РАН, Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького / Отв. ред. П. А. Гринцер. М.: Наследие, 1994. С. 107.

символизировать божественное на земле. Иными словами, Бог делегировал Давиду свои полномочия через царское достоинство, то есть авторитет. А уже Давид царской властью учредил сообщество певцов и поручил им богослужебный обиход. Изначально автор — это не сочинитель, а «сан и титул, аналогичный царскому сану и царскому титулу»<sup>42</sup>. Таким образом, все последующее литературное творчество есть не что иное, как трансформация древнейшего архетипа в представление о том, что автор всегда полномочен и правомочен. Сложный механизм этой трансформации всегда ориентирован на божественный авторитет.

Продолжив ветхозаветную традицию, каноническая культура Древней Руси связала саму возможность литературного творчества с Божественным прецедентом. Трепетное отношение к авторитетному имени было обусловлено древнейшей моделью делегирования сакральных полномочий и прав: Бог — царь — автор — читатель (слушатель).

Культурная ситуация Просвещения восприняла данную смыслопорождающую модель, трансформировав ее в оригинальную историософическую схему. Просветительская концепция истории во многих чертах повторяла средневековую христианскую доктрину: идея естественного человека также объясняла прекращение исходного благодатного состояния человека грехопадением, а история человечества, таким образом, выстраивалась как цепь грехов. Идея искупления первородного греха сближала идеологию Просвещения с христианством и предполагала возможность не только индивидуального спасения, но и установления царства Божьего на земле. Исходная христианская модель, прошедшая сравнительно короткий момент секуляризации, приобрела в Новое время иную семантику. В качестве творящей силы воспринимался не Бог, а Природа. А момент грехопадения человечества связывался с нарушением «общественного договора», появлением собственности и монархической формой правления. Христианская теоцентрическая концепция человека и человеческой

---

<sup>42</sup> Там же. С. 109.

истории была подменена антропоцентрической идеей Просвещения: вера заменялась разумом, исповедальная религиозная модель — секуляризованной исповедью в духе Руссо<sup>43</sup>.

В истории русской словесности Псалтирь не только первая книга, которую перевели на церковно-славянский язык Кирилл и Мефодий, но и Божественное слово, ставшее источником грамотности и религиозного воспитания для большинства населения Руси. По подсчетам ученых, Псалтирь — один из самых цитируемых текстов в древнерусской литературе. Свою просветительскую функцию Псалтирь не утратила и в Новое время.

При всем жанровом разнообразии псалмы «представляют собой обращение человека или целого народа к Богу»<sup>44</sup>. Литературная форма псалмов отличается особым личностным характером: «Бог из объективной космической силы становится, прежде всего, соучастником человеческих излияний»<sup>45</sup>. Псалтирь, лежащая в основе христианского литургического творчества, стала источником возникновения топики исповеди в средневековой религиозной традиции, а в Новое время — в секуляризованной исповедальной модели в творчестве новоевропейских авторов.

Псалом 31, к которому обращается Фонвизин в эпитафье «Чистосердечного признания...», в полном виде звучит так:

1 Блажени, ихже оставишася беззакония и ихже прикрывшася греси. 2 Блажен муж, емуже не вменит Господь греха, ниже есть во устех его лесь. 3 Яко умолчах, обетшаша кости моя, от еже звати ми весь день. 4 Яко день и ношь отяготе на мне рука Твоя, возвратихся на страсть, егда унзе ми терн. 5 Беззаконие мое познах и греха моего не покрых, рех: исповем на мя беззаконие мое Господеви, и Ты оставил еси нече-

---

<sup>43</sup> Лотман Ю. М. Указ. соч. С. 232.

<sup>44</sup> Гладкова О. В. Псалом // Литературная энциклопедия терминов и понятий / Под ред. А. Н. Николюкина. М.: НПК «Интелвак», 2003. Стб. 829.

<sup>45</sup> Аверинцев С. С. Псалмы // Аверинцев С. С. Собрание сочинений / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. София — Логос. Словарь. — Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. С. 372.

стие сердца моего. 6 За то помолится к Тебе всяк преподобный во время благопотребно: обаче в потоке вод многих к нему не приблизятся. 7 Ты еси прибежище мое от скорби обдержашия мя: радости моя, избави мя от обышедших мя. 8 Вразумлю тя и наставлю тя на путь сей, вонже пойдеши, утвержу на тя очи мои. 9 Не будите яко конь и меск, имже несть разума: броздами и уздою челюсти их востягнеши, не приближающихся к тебе. 10 Многи раны грешному, уповающего же на Господа милость обыдет. 11 Веселитесь о Господе, и радуйтесь, праведнии, и хвалитесь, вси правии сердцем (Пс. 31).

Поэтическая форма данного псалма основана на метрической организации и синтаксическом параллелизме двух противоположных мыслей: нераскаявшийся грешник обречен на физическое страдание, «стенания», его тело сохнет и ветшает, как природа в летнюю засуху. Раскаявшийся грешник, напротив, освобожденный от скорби, пребывает в радости и веселье. А карающая рука Господа противопоставляется Его спасительному покрову, дающему человеку защиту от зноя и свежесть.

Более того, искреннее раскаяние дает возможность прощения грехов и указывает путь для других людей к спасению: единственным неизменным условием становится величие человека, его божественная сотворенность, то, чем он отличается от животных.

Таким образом, эпиграф Фонвизина к «Чистосердечному признанию...» представляет собой не что иное, как тематический ключ к пониманию всего произведения. Это особый композиционный прием, характерный для большинства православных славянских сочинений. Его основу составляет авторская интенция связать буквальный и духовный смысл сочинения. Буквальный текст подчиняется законам риторики и поэтики, а духовный определяется через топику религиозно-догматической традиции.

В качестве общего референта Фонвизин использует Псалом 31. Одной из задач исследования «Чистосердечного при-

знания...» может быть реконструкция точной семантической связи между буквальным и духовным смыслом эпитафия и всего автобиографического текста Фонвизина.

На наш взгляд, мы имеем дело с тщательно подобранным эпитафием ко всему тексту и совершенно определенной комбинацией цитат, которые подчеркивают один и тот же экзегетический мотив. Если восстановить контекст псалма в эпитафии ко всему фонвизинскому тексту, то усеченные части будут образовывать единое целое: «Но я открыл Тебе грех мой и не скрыл беззакония моего; я сказал: «исповедаю Господу преступления мои», и Ты снял с меня вину греха моего».

Текст вступления к фонвизинскому «Чистосердечному признанию...» начинается со слов: «Славный французский писатель Жан-Жак Руссо издал в свет «Признания»...». Однако восстановленный в полном объеме эпитафия дает основание полагать, что усеченный Фонвизинским противительный союз «но» указывает на скрытую полемику с пафосом «Исповеди» Руссо, поскольку этот союз появляется в дальнейшем тексте вступления абсолютно немотивированно: «Но я, приближаясь к пятидесяти летам жизни моей, прешед, следственно, половину жизненного поприща и одержим будучи трудною болезнию, нахожу, что едва ли остается мне время на покаяние, и для того да не будет в признаниях моих никакого другого подвига, кроме раскаяния христианского: чистосердечно открою тайны сердца моего и *беззакония моя аз возведу*» (П: 81). Вступление оказывается закольцованным семантикой 31 псалма Давида, а эпитафия еще раз усекается и из рамы произведения переходит в сам текст «Чистосердечного признания...». Таким образом, духовный и буквальный смыслы сливаются друг с другом, являя собой обратный секуляризации процесс вторичной сакрализации исповедальной модели.

Тематический ключ, данный в эпитафии произведения, получает свое развитие в тщательно подобранных цитатах из Всенощных молитв и текста Нового Завета: «...*господи! не уклони сердца моего в словеси лукавствия и сохрани во мне любовь к истине, юже вселил еси в душу мою*»... «Но как апостол глаголет: *исповедуйте убо друг другу согрешения...*». Последняя цитата

в Послании Иакова в оригинале звучит так: «Признавайтесь друг перед другом в поступках и молитесь друг за друга, чтобы исцелиться: много может усиленная молитва праведного» (Иаков 5. 16). При этом и апостольское поучение вводится автором «Чистосердечного признания...» через тот же союз «но», который теперь не только не мотивирован буквальным смыслом, но даже является излишним с точки зрения стилистики. И третий, и четвертый абзацы фонвизинского текста начинаются с противопоставления, однако в самом тексте первая часть антитезы не явлена. Можно с уверенностью утверждать, что эпиграф, заглавие и библейские цитаты подчеркивают открытость границ текста и его соотнесенность, с одной стороны, с текстами Псалтири, Посланий апостолов и молитв, а с другой — с «Исповедью» Руссо.

Текст Руссо, вступая в диалогические отношения со Священным Писанием, не выдерживает проверки искренностью, чистосердечием — он соотнесен Фонвизиним со своего рода лукавством. На это указывает скрытая полемика с «женевским мыслителем», которая в латентном виде присутствует в продолжении апостольских слов: «Но как апостол глаголет: *исповедуйте убо друг другу согрешения*, разумеется ваши, а не чужие, то я почитаю за долг не открывать имени тех, кои были орудием греха и порока моего, ниже имен тех, кои приводили меня в развращение...» (II: 81). Фонвизин отрицает путь Руссо, видя в нем схему самой первой в человеческой истории модели уклонения от раскаяния.

Адам и Ева, вкусив плодов от дерева познания, не раскаялись, а переложили свою ответственность на Бога и змея: «И сказал Бог: кто сказал тебе, что ты наг? Не ел ли ты от дерева, с которого я запретил тебе есть? Адам сказал: жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел. И сказал Господь Бог жене: что ты это сделала? Жена сказала: змей обольстил меня, и я ела» (Быт. 3. 11—13).

Руссо в «Исповеди» пишет обо всем и обо всех, но при этом оговаривает временную дистанцию, после которой произведение может быть опубликовано. По-видимому, Фонвизина подобное отношение к исповедальному слову не

устраивало: он усмотрел в нем не желание раскаяться, а «подвиг» иного рода. Сам же автор «Чистосердечного признания...» избрал для себя путь покаяния, и поэтому пишет не обо всем и обо всех, т. е. не перекладывает груз ответственности на других, а повествует исключительно о своих прегрешениях, искренне раскаиваясь в грехах юности.

### Агиографическая топика

Заданный эпитафией принцип антитезы последовательно реализуется во вступлении к «Чистосердечному признанию...». Не желая перекладывать ответственность на кого бы то ни было, автор не хочет называть «имени тех, кои были орудием греха и порока» (II: 81). «Напротив того, — пишет Фонвизин, — со слезами благодарности вспомяну имена тех, кои мне благодетельствовали...» (II: 81—82). Как только речь заходит о благодетелях, Фонвизин обращается к агиографической схеме почитания родителей. Хотя композиционно подобный синтез не противоречит исповедальному дискурсу, все же отметим, что автор-повествователь берет на себя функцию рассказчика и вступает в непосредственный диалог с читателем, реализуя иной вариант авторского присутствия в тексте. Данный субъект речи не равен прежнему, кающемуся в грехах и взывающему к Богу. Его адресат — читатель, а сам он — писатель. В данном случае тайна религиозной исповеди, исконно устного жанра, нарушается самим фактом письма. Однако изначальной тайне исповедального дискурса противопоставлено особое качество авторского слова, которое комментирует, интерпретирует и анализирует художественные события «Чистосердечного признания...». Примечателен сам факт посвящения читателя в творческий замысел писателя. Во вступлении к основному тексту Фонвизин предвосхищает композицию будущей исповеди: «Сие испытание моей совести разделю я на четыре книги. Первая содержать будет мое младенчество, вторая юношество, третья совершенный возраст и четвертая приближающуюся старость» (II: 82).

Основной текст «Чистосердечного признания...» предваряется также повествованием о родителях в духе агиографической традиции. Однако фонвизинское обращение к житийной топике отлично от канонического. В собственно житийной литературе, как правило, упоминание о благочестивых родителях кратко, соразмерно композиции и лишено индивидуализации. Фонвизин же посвящает отцу целую страницу текста, матери — только два предложения.

Образ отца исполнен традиционных положительных качеств: «Он был человек добродетельный и истинный христианин, любил правду и так не терпел лжи...» (II: 82). Вместе с тем образ отца соотнесен с идеалами эпохи Просвещения: «Отец мой был человек большего здравого рассудка, но не имел случая, по тогдашнему образу воспитания, просветить себя учением. По крайней мере читал он все русские книги, из коих любил отменно древнюю и римскую историю, мнения Цицероновы и прочие хорошие переводы нравоучительных книг» (II: 82). С точки зрения автора «Чистосердечного признания...», долголетие человека обуславливается его добродетельным поведением: «Отец мой жил с лишком восемьдесят лет. Причиною сему было воздержное христианское житие. Он горячих напитков не пил, пищу употреблял здоровую, но не объедался. Был женат дважды и во время супружества своего никакой другой женщины, кроме жен своих, не знал» (II: 83). Фонвизиным особенно подчеркивается тот факт, что отец, «имея не более пятисот душ, живучи в обществе с хорошими дворянами, воспитывая восьмерых детей, умел жить и умереть без долга» (II: 83). В целом биографические сведения, сообщаемые об отце, не противоречат агиографической традиции и вполне могут определяться топикой житийного жанра.

Однако сам выбор биографических черт «добродетельного родителя» мотивирован исповедальным дискурсом, точнее, той моделью исповеди, которая была значима для биографического автора — Д. И. Фонвизина. Известно, что в конце жизни Фонвизин был тяжело болен: в 1785 г. его впервые разбил паралич, и с этого момента надежды на выздоровление прак-



тически не было. Медицина оказалась бессильна. Кроме того, материальное положение писателя было предельно бедственным, что являлось предметом мучительных переживаний, по силе своей сравнимых с физическими<sup>46</sup>.

Таким образом, весь заголовочный комплекс «Чистосердечного признания...», включая заглавие, эпиграф и вступление, актуализирует древнейший мотив покаянного общения с Богом. Именно псалмы Давидовы исполнены необходимого для Фонвизина пафоса взывающего к Богу человека, находящегося в предельно бедственном состоянии: «Адепт библейской веры не просто обращается к Богу, но „взывает“, „вопиет“ к Нему „из глубины“»<sup>47</sup>. Данный ветхозаветный мотив спасения (избавление из рабства, освобождение из плена, здоровье, многодетность, изобилие, удача) в тексте «Чистосердечного признания...» имеет и буквальный смысл, и нравственный. Не случайно спасение в ветхозаветном понимании мыслится как духовно-телесное: оно включает в себя воскресение и просветление тела, а новозаветное спасение — это не просто избавление от гибели, смерти и греха, а многообразные духовные дары (оправдание, святость, мудрость, вера, надежда, любовь)<sup>48</sup>.

Личность отца оценивается Фонвизиним одновременно с двух точек зрения. Ветхозаветная концепция спасения обусловливает материальный аспект родительской добродетели — отсутствие долгов после смерти приравнивается к особой чести. Новозаветное обновление жизни во Христе представлено в биографии отца чрезвычайно значимым для Фонвизина эпизодом. Первый брак отца, который тот совершил по расчету, т. е. из-за денег, интерпретируется писателем как жертва во имя братской любви: «Отец мой был тогда в цвету-

---

<sup>46</sup> Алпатова Т. А. Фонвизин // Русская писатели. XVIII век: Биобиблиографический словарь / Сост. С. А. Джанумов. М.: Просвещение, 2002. С. 204.

<sup>47</sup> Аверинцев С. С. Спасение // Аверинцев С. С. Собрание сочинений / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. София — Логос. Словарь. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. С. 400.

<sup>48</sup> Там же. С. 401.

щей своей юности. Одна вдова, старуха близ семидесяти лет, влюбилась в него и обещала, ежели на ней женится, искупить именем своим брата его. Отец мой, по единому подвигу братской любви, не поколебался жертвовать ему собою: женился на той старухе, будучи сам осьмнадцать лет. Она жила с ним еще двенадцать лет. И отец мой старался об успокоении ее старости, как должно христианину» (II: 83—84). Сомнительное, с точки зрения православной морали, бракосочетание истолковывается Фонвизиним однозначно как христианская добродетель и приравнивается к подвигу братолюбия<sup>49</sup>. Причем даже в этом эпизоде, обусловленном скорее немецкой расчетливостью, нежели христианской жертвенностью, прослеживается параллелизм с поэтикой псалмов Давида и ветхозаветной традицией вообще. Братолюбие отца Фонвизина по принципу скрытой антитезы противопоставляется братоубийству Каина и недостойному поведению старшего брата по отношению к младшему в притче о блудном сыне. По крайней мере, именно на данные эпизоды Ветхого Завета и ориентируется читатель при соотнесении эпиграфа, тематических ключей и текста вступления, касающихся биографии добродетельного отца.

Упоминание о матери крайне лапидарно. Более того, данная тема вводится в связи с отцом, явно подчиняясь традиционной иерархии: «Вторая супруга отца моего, а моя мать, имела разум тонкий и душевными очами видела далеко. Сердце ее было сострадательно и никакой злобы в себе не вмещало: жена была добродетельная, мать чадолюбивая, хозяйка благо-разумная и госпожа великодушная (II: 84). Объяснить подобное зависимое положение матери в семье, явленное очевидной диспропорцией фактического материала, можно древней иудейской традицией сакрального права. Этот обычай был утвержден евангелистами в генеалогии Христа именно со стороны Иосифа Обручника<sup>50</sup>. Традиционно в центре внимания

---

<sup>49</sup> Бриллиант Л. М. Указ. соч. С. 12.

<sup>50</sup> Аверинцев С. С. Иоким и Анна // Аверинцев С. С. Собрание сочинений / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. София — Логос. Словарь. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. С. 208.

религиозных книжников находилась история сакрального рода мужа (отца), при этом к женской линии отношение было равнодушным. Эта иудейская традиция, наряду с другими ветхозаветными мотивами, была воспринята протестантизмом, что повлияло на сложную контаминацию религиозных воззрений Фонвизина. Известно, что по отцу Фонвизин принадлежал к древнему немецкому рыцарскому роду. Его предки оказались в русском плену и остались на русской службе. До XVII в. фон-Визины пребывали в лютеранстве, а в царствование Алексея Михайловича «приняли православие и окончательно обрусели»<sup>51</sup>. Обостренное религиозное чувство, свойственное новообращенным, и протестантская традиция, проявляющая повышенный интерес к личностному общению человека с Богом, становятся неотъемлемой частью семейного уклада Фонвизиных: «Можно сказать, что дом моих родителей был тот, от которого за добродетели их благодать божия никогда не отнималась. В сем доме проведено было мое младенчество...» (II: 84).

Образ родительского дома не случайно соотнесен с почти сакральным локусом, где Божия благодать одновременно защищала от греха и родительский кров, и все времяпространство младенчества автора. Вступление к «Чистосердечному признанию...» заканчивается характеристикой отчего дома, детские воспоминания о котором стали для Фонвизина внутренним пределом ощущения благодати.

Тему покаяния, заявленную в заглавии, общем эпитафии и вступлении, продолжает эпитафия между вступлением и основным текстом: «*Господи! даждь ми помysl исповедания грехов моих*» (II: 84). Это точная цитата Молитвы 4 св. Иоанна Златоуста, приходящейся на восемнадцатый час суток (вечерняя молитва). Отсутствие указания на первоисточник не снимает аллюзивного характера цитаты. Напротив, поскольку молитвы св. Иоанна Златоуста были общеизвестны и использовались в домашнем богослужении с благословления духовника, второй эпитафия задает направление сюжета «Чистосердечно-

---

<sup>51</sup> Афанасьев Э. Л. Указ соч. С. 519.

го признания...». Фигура Иоанна Златоуста, одного из величайших отцов Церкви, стала идеалом христианского пастыря. В проповедях св. Иоанн Златоуст выступает как ревнитель христианского благочестия. Они посвящены христианской семье, воспитанию детей, домашней и общественной молитве и составляют основу христианской социологии. Еще большую известность святой приобрел как истолкователь Св. Писания: «его экзегеза, ясная и простая, лишь изредка аллегоризирующая, признана классической в христианской литературе»<sup>52</sup>.

Благодаря эпиграфу к Книге первой, тема исповедания грехов развертывается в повествование о младенчестве автобиографического героя «Чистосердечного признания...». Неслучайно точкой отсчета становится обучение грамоте: «В четыре года начали учить меня грамоте, так что я не помню себя безграмотного» (II: 84). Цитата из молитвы Иоанна Златоуста отсылает читателя к личности просветителя IV в. н. э., получившего самое лучшее научное образование того времени. Учительский подвиг в миру Иоанн Златоуст начинает после того, как его здоровье было серьезно подорвано непомерным аскетизмом. Принцип параллелизма, заданный цитатой из псалма Давида, реализуется и вторым эпиграфом, который соотносит времена раннего христианства с эпохой Просвещения. Таким образом, XVIII столетие уподобляется по принципу подражания времени Иоанна Златоуста. Даже ясность и простота экзегетики святого коррелирует с просветительским рационализмом и сенсуализмом. Автобиографическая основа «Чистосердечного признания...» приобретает безусловную соотнесенность с агиографической традицией, которая не противоречит по духу исповедальному дискурсу и примиряет веру, разум и чувство.

Эпиграф к Книге второй «*Господи! отвори лице твое от грех моих*» — усеченная цитата из знаменитого 50 псалма Давида (Пс. 50. 11). В полном виде данный отрывок звучит: «Отвори лице Твое от грех моих, и вся беззакония моя очисти».

---

<sup>52</sup> Лопухин А. П. Иоанн Златоуст // Христианство: Энциклопедический словарь: В 2 т. / Ред. кол.: С. С. Аверинцев (гл. ред.) и др. М.: Большая Российская энциклопедия, 1993. Т. 1. А—К. С. 626.

Поэтика псалма вновь обусловлена принципом антитезы, подчеркивается чистота и величие Бога и греховность человека: «Тебе Единому согреших, и лукавое пред Тобою сотворих, яко да оправдишися во словесех Твоих и победиши, внегда судити Ти. Се бо в беззакониих зачат есмь, и во гресех роди мя мати моя. Се бо истину возлюбил еси, безвестная и тайная премудрости Твоя явил ми еси» (Пс. 50. 6–8).

Более известна финальная часть псалма, которая положила начало теме поэта и поэзии в мировой художественной литературе: «Господи, устне мои отверзеши, и уста моя возвестят хвалу Твою. Яко аще бы восхотел еси жертвы, дал бых убо, всеожжения не благоволиши» (Пс. 50. 17–18). Вопль кающегося: «Воздаждь ми радость спасения Твоего, и Духом Владычним утверди мя» (Пс. 50. 14) — с одной стороны, эмоционально окрашивает возможность спасения, с другой — вселяет уверенность и христианский оптимизм в будущую миссионерскую деятельность раскаявшегося грешника. «Научу беззаконныя путем Твоим, и нечестивии к Тебе обратятся» (Пс. 50. 15) — данную фразу можно рассматривать как тематический ключ к Книге второй «Чистосердечного признания...»

По замыслу автора, Книга вторая должна была содержать историю его юношества — времени вступления в литературное творчество. «Глас совести велит мне сказать, что до сего дня *от юности моя мнози борят мя страсти*» (II: 88), — так заканчивается Книга первая. Выделенная курсивом цитата представляет собой начало молитвенного песнопения «От юности моя мнози борют мя страсти». Данное песнопение — это своеобразное кредо русского православного пения. Кающийся грешник отрекается от греха, припадая к Господу. Укрепляя свой дух и отрицая человеческие слабости и греховные помышления и дела, верующий приходит к искреннему прославлению Бога. Антифон 1-й 4-го гласа основывается на древнерусской традиции и соотносится с текстами Псалтири, поющимися следом. Поэтому появление эпиграфа к Книге второй мотивировано древнерусской традицией песнопения и художественной логикой развития сюжета «Чистосердечного признания...». Параллелизм, положенный в основу фонви-

зинского текста, создает временную перспективу и соотносит автобиографический материал со Св. Писанием.

Книге третьей предшествует эпиграф: «*Господи! всем сердцем моим испытую заповеди твоя*» (П: 102). К сожалению, установить доподлинный источник цитирования нам не удалось — возможно, это перевод известного в XVIII в. трактата Фомы Кемпийского «О подражании Христу»<sup>53</sup>. Томас Хемerken (Хеммерлейн, или Маллеолус), вошедший в историю как Фома Кемпийский, — религиозный мыслитель конца XIV–XV вв., стал предтечей немецко-нидерландской предреформации. При лояльном отношении к католической церкви он ратовал за набожное уединенное самоуглубление и нравственное самоусовершенствование личности. Трактат Фомы Кемпийского «О подражании Христу» получил распространение

---

<sup>53</sup> Ко времени написания Фонвизиным «Чистосердечного признания» список изданий сочинения Фомы Кемпийского включал следующие:

1. О подражании Христу. Напеч [атано] в Дельском монастыре. 1647 года. 8. 7+216+10 с.

2. О подражании ИХристу. Вильна, 1681. 8. Сопик. ч. 1-я. № 792.

3. О подражании Иисусу Христу и о презрении сует мира сего книги три, к которым прилагается четвертая О тайне евхаристии / Пер. М. И. Бярянского. М.: Напечатано в Сенатской типографии, 1780. 262 с.

4. О подражании Иисусу Христу и о презрении сует мира сего книги три, к которым прилагается четвертая О тайне евхаристии. — СПб.: Напечатано в типографии Шляхетного кадетского корпуса, 1780. 262 с.

5. О подражании Иисусу Христу четыре книги, или Фомы Кемпийского Златое сочинение для христиан: С латинского языка вновь переведенное и исправленное, к которому присовокуплена и жизнь сего изящного автора с описанием всех его сочинений / Пер. Ф. Ф. Решетникова. М.: Типография Меера, 1784. 310 с.

6. Фомы Кемпийского О подражании Иисусу Христу четыре книги / Пер. с лат. М.: Типография Лопухина, 1784. 519 с.

7. Краткое извлечение лучших изречений и правил из четырех книг о подражании Иисусу Христу Фомы Кемпийского, расположенных на двенадцать месяцев целого года в каждый / Пер. с Немецкого. М., 1787. 12 с.

8. Фомы Кемпийского О подражании Иисусу Христу четыре книги / Пер. с лат. М.: Типография Компании типографической, 1787. 464 с.

В данный список не включены зарубежные издания на латинском языке и языках Центральной и Западной Европы, которые Фонвизин мог читать в оригинале.

в начале XV в. анонимно. Полемика об авторстве началась в XVII в. и закончилась лишь в наше время в результате текстологической экспертизы. По мысли С. С. Аверинцева, произведение Фомы Кемпийского — «одна из вех на пути, ведущем от «умного делания» православных исихастов через его сентиментализацию в духе бюргерского мироощущения к пиетизму и другим созерцательно-религиозным кружкам XVII—XVIII вв.»<sup>54</sup>. Книга «О подражании Христу» — один из редких примеров, когда труд католического богослова получил межвероисповедное распространение. В православных кругах данный трактат был особенно популярен в XVIII в. как в оригинале, так и в переводах на греческий и русский языки. Сложность реконструкции изначального текста, цитируемого в эпиграфе к Книге третьей «Чистосердечного признания...», связана с неясностью, каким источником пользовался Фонвизин. Однако даже самый авторитетный перевод XIX в. К. П. Победоносцева позволяет с уверенностью сказать, что указанный компонент рамы произведения восходит к тексту книги второй «Наставления ко внутренней жизни» главы 22 «О воспоминании многочисленных благодеяний Божих»: «Открой, Господи, сердце мое в законе Твоем, и в уставах твоих научи меня ходити. Даруй мне разуметь волю Твою, и все благодеяния Твои вкупе, и всякое особенно воспоминать с великим благоговением и с прилежным размышлением, — да силен буду хвалу тебе воздавать их ради. Но знаю и исповедую, что и в самой малой вещи не могу я достойно воздать долг благодарного хваления. Выше меры моей все блага, мне дарованные, и когда устремляюсь я к славе Твоей, исчезает в ее величестве дух мой»<sup>55</sup>.

Как и вся книга Фомы Кемпийского, данный отрывок лишен всякой образности и символики. Именно это качество трактата «О подражании Христу» позволило ему не только

---

<sup>54</sup> Аверинцев С. С. Фома Кемпийский // Аверинцев С. С. Собрание сочинений / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. София — Логос. Словарь. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. С. 471.

<sup>55</sup> Кемпийский Фома. О подражании Христу / В пер. К. П. Победоносцева. М.: Русская панорама, 2004. С. 97.

примирить различные конфессии, но и преодолеть время. Более того, экстатическое прозрение всеединства выводит это творение за рамки всякой культуры, поэтому эта книга не принадлежит какому-то конкретному культурному периоду. Лучшее доказательство этому — две тысячи ее изданий и переизданий и три века полемики вокруг атрибуции и датировки.

Поразительным образом все перечисленные особенности «О подражании Христу» Фомы Кемпийского явлены в эпитафье к Книге третьей «Чистосердечного признания...» Фонвизина. Жизненное и творческое кредо средневекового богослова, который был также автором ряда жизнеописаний его современников, — «люби пребывать в неизвестности». Этот тезис актуализируется в эпитафье к Книге третьей Фонвизина и определяет ее содержание. Книга осталась незавершенной, однако предпосланный ей эпитаф даёт возможность реконструировать авторский замысел. Текст Фонвизина обрывается словами: «Как бы то ни было, я последовал совету Григорья Николаевича и сделал выписку из Кларка. Недавно я ее читал и нахожу за нужное поправить нечто в слогe, а в прочем выписка годится. В самом конце моих «Признаний» я ее прилагаю, сердечно желая, чтобы труд мой принес хотя некоторую пользу благомыслящим читателям...» (II: 105).

Как видно из текста, доказательства существования Бога, приведенные в книге Самуэля Кларка, были для автора «Чистосердечного признания...» особенно ценными: «Между тем, будучи воспитан в христианском законе и находя заповеди Христовы сходственными с моим собственным сердцем, думал я: «Если Кларк доказал бытие божие неоспоримыми доводами, то как бы я был доволен, нашед в его творениях доказанную истину христианского исповедания»» (II: 104). Именно выписка из Кларка должна была стать приложением к «Чистосердечному признанию...». Таким образом, видимо, по замыслу Фонвизина, текст признания должен был быть обрамлен единым семантическим контуром, создающим предел социальному бытию человека. Доказательства существования Бога, по Кларку, Фонвизин сознательно усиливает пафосом



трактата Фомы Кемпийского: «Выше меры моей все блага, мне дарованные, и когда устремляюсь я к славе Твоей, исчезает в ее величестве дух мой»<sup>56</sup>. Средневековая агиографическая топика самоуничтожения автора придает «Чистосердечному признанию...» вневременную перспективу и соотносит исповедальную модель с житийной традицией, синтезируя открытия эпохи Просвещения и наследие средневековой религиозной книжности.

## Заключение

Заглавие «Чистосердечного признания...» указывает, в каком художественном ключе будет развиваться сюжет. Исходной точкой является «Исповедь» Руссо, секуляризировавшего идею покаянного общения с Богом. Доверительное обращение к Богу, утвержденное в 400-ом г. н. э. «Исповедью» блаженного Аврелия Августина, было переосмыслено Руссо и перенесено в плоскость социального бытия человека. Фонвизин в «Чистосердечном признании...» попытался преодолеть секуляризованное, сведенное в одну горизонтальную плоскость, покаяние и вернуть ему исходное значение — «метания души» (в дословном переводе с древнегреческого). На уровне заглавия Фонвизин, вопреки традиции Руссо, возвращает утраченный первоначальный смысл исповеди.

Эпиграфы представляют собой эмоциональную доминанту текста «Чистосердечного признания...». Они не только выполняют прогнозирующую функцию, но и служат для логической связи между заглавием и вступлением, между книгами, на которые разделен основной текст. Каждый из эпиграфов соотнесен с тематическими ключами, которые Фонвизин выделяет курсивом в тексте своего повествования. Хотя источники цитат не указаны, они легко реконструируются читателем XVIII-XIX вв., поскольку представляют собой усеченные отрывки из Св. Писания, молитв и трудов известных богословов.

---

<sup>56</sup> Там же. С. 97.

В духе средневековой агиографической традиции эпиграфы и тематические ключи исполняют роль знака — заместителя цитируемого текста. Выстроенные в логической последовательности, один за другим, они, тем не менее, не могут создать единый текст без реконструкции полной версии первоисточников. Связь всего произведения Фонвизина с источником цитаты обусловлена интертекстуальностью. Из этого следует, что автор-творец «Чистосердечного признания...» не только соотнесен с автобиографическим материалом, но и с авторитетностью сакральных текстов. Царь Давид, апостол Иаков, св. Иоанн Златоуст и Фома Кемпийский особым образом делегируют свои полномочия и авторитет автору «Чистосердечного признания...». Весь заголовочный комплекс выполняет функцию знака авторитета и авторства одновременно. Самому понятию «искренность» возвращается первоначальный религиозный смысл, секуляризированный исповедальной моделью Руссо. Поскольку возвращению утраченного смысла Фонвизин придает особое значение, вступление к основному тексту призвано опровергнуть ценность публичного признания Руссо и утвердить авторский идеал, используя композиционный и сюжетообразующий принцип Псалтири — антитезу.

Предполагавшееся автором приложение к «Чистосердечному признанию...» в виде выписки, т. е. перевода из книги Самуэля Кларка, должно было придать исповедальному дискурсу целостность и законченность, обравив текст произведения сакральным семантическим контуром. Этим, с одной стороны, должно было быть достигнуто внутритекстовое единство, с другой — указан возможный путь развития исповедальной темы в русской литературе Нового времени.

Незавершенность текста, безусловно, оставляет возможность для иных интерпретаций «Чистосердечного признания...». Нам кажется сомнительным истолкование факта незавершенности текста тяжелой болезнью или смертью писателя. Злая или добрая воля наследников Фонвизина, помешавшая опубликованию якобы завершеного текста, представляется также некорректной. На наш взгляд, Фонвизин наме-

ренно уходит, согласно Иоанну Лествичнику, в «глубину молчания», чтобы отчетливее «слышать голос Бога, зов Бога»<sup>57</sup>. Поэтому история создания «Чистосердечного признания...» до сих пор представляет серьезный исследовательский интерес и требует дополнительного фактологического материала.

---

<sup>57</sup> Аверинцев С. С. Мы призваны в общение // Аверинцев С. С. Собрание сочинений / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Силова. София – Логос. Словарь. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. С. 790.