

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»

Ф

илософические
письма

Русско-европейский
диалог
1/2018



НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ «ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»
МЕЖДУНАРОДНАЯ ЛАБОРАТОРИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ
РУССКО-ЕВРОПЕЙСКОГО ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО ДИАЛОГА

ФИЛОСОФИЧЕСКИЕ ПИСЬМА РУССКО-ЕВРОПЕЙСКИЙ ДИАЛОГ

2018
Том (1) № 1

Эл. почта: philletters@hse.ru

Веб-сайт: ojs.hse.ru/index.php/phillet

Адрес редакции: ул. Старая Басманная, д. 21/4, Б-511, Москва 105066

Тел.: +7-(495)-772-95-90*12786

Главный редактор

Владимир Карлович Кантор

Заместитель главного редактора

Елена Валерьевна Бессчетнова

Ответственный секретарь

Ксения Вадимовна Жеребцова

Шеф-редактор

Вера Владимировна Калмыкова

Научный редактор

Ольга Анатольевна Жукова

Редактор

Илья Ильич Павлов

Серийное оформление

Петр Павлович Ефремов

Компьютерная верстка

Яна Витальевна Быстрова

Корректор

Марина Владиславовна Нагришко

Редакционная коллегия

Кантор Владимир Карлович,

д.филос.н., профессор, ординарный профессор НИУ ВШЭ, заведующий Международной лабораторией исследований русско-европейского интеллектуального диалога

Бессчетнова Елена Валерьевна,

к.филос.н., заместитель заведующего Международной лабораторией исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ, преподаватель школы философии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ

Ксения Вадимовна Жеребцова,

выпускница школы философии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ,

Баросс Гарсиа Бенами, PhD, доцент, научный сотрудник Гранадского университета, Испания

Баршт Константин Абрекович,

д.филол.н., ИРЛИ «Пушкинский дом», Санкт-Петербург

Белобровцева Ирина Захаровна,

д.филол.н., профессор, заведующий кафедрой русской литературы Таллинского университета, Эстония

Буббайер Филипп,

PhD., профессор, профессор Кентского университета, Великобритания

Волгин Игорь Леонидович,

д.и.н., президент международного общества Ф.М. Достоевского, Москва

Димерская-Цигельман Людмила,

PhD., профессор Еврейского университета в Иерусалиме, Израиль

Добишевски Януш,

PhD., профессор, профессор Варшавского университета, Польша

Ичин Корнелия,

PhD., профессор филологического факультета Белградского университета, Сербия

Кара-Мурза Алексей Алексеевич,

д.филос.н., профессор, главный научный сотрудник ИФ РАН, Главный научный сотрудник МЛ исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ, Москва

Киселева Марина Сергеевна,

д.филос.н., профессор, главный научный сотрудник ИФ РАН, Главный научный сотрудник МЛ исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ, Москва

Корниенко Наталья Васильевна,

член-корреспондент Российской академии наук, заведующая Отделом новейшей русской литературы и литературы русского зарубежья ИМЛИ РАН, Москва

Куссе Хольгер,

Phd., профессор, директор Института Славистики Дрезденского технического университета, главный редактор журнала «Zeischrift fuer Slawistik», Германия
Лекторский Владимир Александрович, д.филос.н., профессор, академик Российской академии наук, Москва

Любимов Лев Львович,

д.э.н., профессор, заместитель научного руководителя НИУ ВШЭ, Москва

Люкс Леонид, PhD.,

профессор, научный руководитель МЛ исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ, главный редактор журнала «Форум новейшей восточно-европейской истории и культуры», профессор Католического университета г. Айхштэтт, Германия

Малинов Алексей Валерьевич,

д.филос.н., профессор, профессор СПбГУ, Санкт-Петербург

Марчиалис Николетта,

PhD., профессор, профессор Римского университета Тор Вергата (Roma Due), главный редактор журнала «Studi Slavistici», Италия

Поляков Федор Борисович,

PhD., профессор, профессор Венского университета, Австрия

Темпест Ричард,

PhD., профессор, директор Русского, восточно-европейского и евроазиатского центра Иллинойского университета в Урбане-Шампейн, США

Тишков Валерий Александрович,

д.и.н., профессор, министр по делам национальностей Российской Федерации (1992), вице-президент Международного союза антропологических и этнологических наук, академик Российской академии наук, Москва

Щедрина Татьяна Геннадьевна,

д.филос.н., профессор, профессор МПГУ, Москва

О журнале

«Философические письма. Русско-европейский диалог» — академический рецензируемый журнал, посвященный теоретическим, эмпирическим и историческим исследованиям интеллектуального диалога России и Европы как равноправных партнеров. Журнал выходит четыре раза в год. В каждом выпуске публикуются оригинальные исследовательские статьи, обзоры, рецензии, рефераты и архивные материалы.

Цель

Наладить прямой контакт с западными коллегами для того, чтобы не просто предоставить возможность высказаться на страницах русских изданий (для этого много других площадок), а включить их в прямой диалог по проблемам взаимоважным для русской и европейской мысли.

Тематические рубрики

- Философия в литературном контексте
- Россия как иная Европа: культурфилософский контекст
- Русский путь к просвещению
- Современные аспекты диалога России и Европы
- Социальные трансформации в современном мире и сохранность интеллектуальной культуры
- Архивные материалы. Из неопубликованного.
- Научная жизнь. Рецензии. Обзоры.

Наша аудитория

- исследователи, занимающиеся изучением истории русской мысли, интеллектуальной историей России, русской литературой;
- преподаватели российских и зарубежных вузов по специальностям, связанным с историей философии;
- студенты, аспиранты и докторанты, изучающие соответствующие дисциплины;
- западные слависты, исследователи русской истории и культуры;
- журналисты и практики, занимающиеся решением социальных проблем России и вопросами коммуникации с Западной культурой;
- люди не профессионально интересующиеся изучением наследия русской мысли.

Подписка

Журнал является электронным и распространяется бесплатно. Все статьи публикуются в открытом доступе на сайте: ojs.hse.ru/index.php/phillet. Чтобы получать сообщения о свежих выпусках, подпишитесь на рассылку журнала по адресу: kzherebczova@hse.ru.

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора

Владимир Карлович Кантор (НИУ ВШЭ) — Новый философский журнал	7
--	---

Вокруг революции: процесс и последствия

Владимир Прохорович Булдаков (ИРИ РАН, Москва) — 1917 год: европейская политика и русский бунт	11
Модест Алексеевич Колеров (ИА REGNUM, Москва) — Сборник «Из глубины» (1918): осознание диктатуры. Новые данные	28

Литература, философия, религия

Константин Абрекович Баршт (ИРЛИ «Пушкинский дом») — Почвенничество Ф. М. Достоевского как элемент русской религиозной реформации в сборнике «Из глубины»	41
Александр Алексеевич Данилевский (Таллинский университет, Эстония) — О литературном генезисе русского религиозного ренессанса начала XX в. (Филологические заметки на полях статьи Н. А. Бердяева «Духи русской революции»	58
Людмила Луцевич (Варшавский университет) — «Мое собственное слово о себе» (Три исповеди европейской культуры)	74

Россия как часть Европы

Ричард Темпест (Иллинойсский университет в Урбане-Шампейне, США) — Георгий Гачев: In cultura, In memoriam	97
Игорь Вадимович Кондаков (РГГУ, Москва) — Европейский «десант» русской музыки в начале XX века	110
Ольга Анатольевна Жукова (НИУ ВШЭ, Москва) — В диалоге с Европой: философия русской культуры П. А. Вяземского	130

Россия и Европа: диалог

Алексей Иосифович Жеребин (РГПУ им. Герцена, Санкт-Петербург) — Метафизический диалог: Мартин Бубер и религия богочеловечества	150
Владимир Корнельевич Зелинский (Италия) — Письмо из Италии: «Пограничная ситуация» русской мысли	165

Архивные материалы. Из неопубликованного

Сергей Сергеевич Бычков (доктор филологических наук, Москва) — Прощальная улыбка: Письма Г.П. Федотова	174
---	-----

Научная жизнь. Рецензии. Обзоры

Владимир Карлович Кантор (НИУ ВШЭ, Москва) — Письмо покойному другу. О книге Валерия Анатольевича Сендерова «Общество и власть в свете идейных течений новейшего времени»	203
Анна Александровна Доронина (НИУ ВШЭ, Москва) — Русско-европейский диалог: современный дискурс	211

CONTENTS

From the Editor

- Vladimir Kantor (National Research University “Higher School of Economics”, Moscow) —
New philosophical journal 7

Around the revolution: the process and consequences

- Vladimir Buldakov (Institute of Russian History of Russian Academy of Science, Moscow) —
1917: European politics and Russian mutiny 11
Modest Kolerov (IA Regnum) —
De Profundis» collection (1918): the Comprehension of Dictatorship. New facts 28

Literature. Philosophy. Religion

- Konstantin Barsht
(Institute of Russian Literature of Russian Academy of Science, Saint-Petersburg) —
F.M. Dostoevsky’s pochvennichestvo as an element of Russian religious reformation
in the collective monograph «From the depths» 41
Alexander Danilevskiy (Tartu University, Estonia) —
On the genesis of the Russian Religious Renaissance of the early 20th century
(Philological notes in the margin of N. A. Berdyaev’s «Spirits of the Russian revolution») 58
Lyudmila Lutsevich (Warsaw University, Poland) —
My own word about myself. (Three of the confession of European culture) 74

Russia as a part of Europe

- Richard Tempest (University of Illinois in Urbana-Champaign, USA) —
Georgy Gachev: In Cultura, In Memoriam 97
Igor Kondakov (Russian State University of Humanities, Moscow) —
European «landing» of Russian music in the early twentieth century 110
Olga Zhukova (National Research University “Higher School of Economic”, Moscow) —
In dialogue with Europe: P. A. Vyazemsky’s philosophy of Russian culture 130

Russia and Europe: Dialogue

- Alexey Zherebin (Russian State Pedagogical University, Saint-Petersburg) —
Metaphysical dialogue: Martin Buber and the Religion of the Christmas 150
Vladimir Zelinsky (orthodox priest, Italy) —
The letter from Italy: “Die Grenzsituation” of Russian thought 165

Archival materials. From unpublished

- Sergey Bychkov (Russian writer, historian, Moscow) —
Farewell smile. Letters G. P. Fedotova 174

Academic life. Critique. Reviews

- Vladimir Kantor (National Research University “Higher School of Economic”, Moscow) —
Letter to deceased friend. Senderov’s book 203
Anna Doronina (National Research University “Higher School of Economic”, Moscow) —
Russian and European dialogue: contemporary discourse 211

НОВЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

Владимир Карлович Кантор

Главный редактор журнала
«Философические письма.
Русско-европейский диалог»
Доктор философских наук,
ординарный профессор
Заведующий Международной
лабораторией русско-европейского
интеллектуального диалога НИУ ВШЭ



Мы предлагаем университетскому и академическому сообществу новый философский журнал — «Философические письма. Русско-европейский диалог». Издание мыслится как принципиально новое, если говорить о нынешнем веке. Говорят же, что новое — это хорошо забытое старое. Русско-европейский контекст возник в начале XX в. в журнале Ф. А. Степуна «Логос».

Меж тем наше издание имеет и свою университетскую историю. В 2010 г. был задуман и выпущен студенческий альманах с таким названием. Я рассчитывал пробудить студенческую мысль, дать студентам шанс стать авторами философских текстов, опубликованных, прочитанных коллегами-профессионалами и таким образом ставших фактом серьезной науки. Вышло четыре номера альманаха, дальше дело не двинулось — изменились обстоятельства.

Журнал можно рассматривать как некую «возгонку» прошлого альманаха. Но не только. Его название имеет более солидную предысторию. Философские эпистолии со времен Сенеки и его адресата Луцилия — достойный и уважаемый жанр. «Персидские письма» Ш. Л. Монтескье, письма сыну лорда Ф. Д. Честерфилда — блистательные примеры жизнеспособности и возможностей эпистолярного жанра. В России первые серьезные философско-политические идеи прозвучали в переписке Екатерины Великой с Д. Дидро и Вольтером. Нельзя забывать «Письма русского путешественника» Н. М. Карамзина, открывшего интеллектуальной России интеллектуальную Европу.

Но точкой зарождения русской мысли оказались «Философические письма» П. Я. Чаадаева и ответное письмо А. С. Пушкина. Здесь стоит отметить два обстоятельства: во-первых, письма о России, созданные двумя национальными гениями, в оригиналах существуют по-французски, хотя 17 июня 1831 г.

Чаадаев писал Пушкину: «Будьте здоровы, мой друг. Пишите мне по-русски; вам не следует говорить на ином языке, кроме языка вашего призвания» (Чаадаев, 1987: 201). Так в философии, а затем и в беллетристике совершался переход к эпистолярному жанру и к мышлению по-русски. И уже намечалась перспектива и к «Бедным людям» Ф. М. Достоевского, и к «Переписке из двух углов» Вяч. Иванова и Мих. Гершензона.

Во-вторых, замечу, что исторически дефиниция «философические» (а не философские!) — всего-навсего переводческий изыск. У Чаадаева было просто «Lettre philosophique». Но этот перевод принял Пушкин, написавший, что так сохраняется дух и энергия французского авторского подлинника. Эту дефиницию и оставляем, ибо в сознании читателя слово «философические» вызывает чаадаевский текст. Идеи Чаадаева связаны с введением России в европейское пространство, а ответ Пушкина — с утверждением, что мы давно уже часть Европы, пусть и особая. «Философические письма» П. Я. Чаадаева совершили невероятное в России 30-х гг. XIX в. — пробудили свободную мысль. Первые философские споры незамедлительно привели к дальнейшему развитию русской мысли. Давно прошедшее отзывается в наши дни.

Два года назад в Высшей школе экономики была создана Международная лаборатория русско-европейского интеллектуального диалога, где нашим ведущим партнером, научным руководителем является немецкий профессор Леонид Люкс. Задача, которую по мере сил мы выполняем, — наладить прямой контакт с западными коллегами, не просто давая им возможность высказаться на страницах русских изданий (для этого много других площадок), а включая их в прямой диалог по проблемам, взаимоважным для русской и европейской мысли.

За два года мы провели шесть конференций. Первая была посвящена Октябрьской революции, перекроившей историю. Эта конференция — «Россия сто лет после революции 1917 года: причины и последствия» — состоялась 27–28 апреля 2017 г. У нас выступили исследователи из Германии, Испании, Польши, Эстонии, наших коллег приглашали с докладами в Италию, Испанию, Польшу, Германию. За первой последовала вторая — «Ф. А. Степун: русский мыслитель между двух революций», проведенная нашей Международной лабораторией 28–29 сентября 2017 г. Именно Степун познакомил Советскую Россию с трактатом О. Шпенглера «Закат Европы», в результате чего В. И. Ленин организовал знаменитый «философский пароход», изгнав из страны самых крупных философов и писателей. Но парадоксальным образом — поставив тем самым русскую мысль в невероятно тесную связь с западноевропейской.

Затем третья конференция — «С. Л. Франк: Постреволюционное крушение кумиров», 23–24 ноября 2017 г., посвященная творчеству великого русского философа Семена Франка, тексты которого переведены во многих европейских странах (так, в Германии уже в этом веке вышел восьмитомник его работ).

Четвертая конференция — «Три века христианского просвещения в России: становление русского европеизма (от петровских реформ к неорелигиозному Ренессансу XX века)» (27–28 апреля 2018 г.) — была призвана осветить роль христианского просвещения в нашей культуре. С докладами выступали не только светские философы, но и православные богословы, ибо диалог предполагает широкий спектр собеседников. 19 сентября 2018 г. состоялась международная конференция, посвященная знаменитому сборнику 1918 г. «Из глубины». Это своего рода реквием по дореволюционной России. И сейчас готовится заключительная в 2018 г. конференция на чрезвычайно актуальную сегодня тему «Гибель империй. 1918 г.» (22–23 ноября) — гибель, затронувшая всю Европу.

В начале XX в. стремительно развивавшаяся мысль России шла в общем-то вровень с Западной Европой. Журнал Ф. А. Степуна «Логос» (1910–1913) объединил все интеллектуальные силы России и Европы. Позже, в изгнании, начались русско-европейские интеллектуальные диалоги в пределах Европы: Степун и Пауль Тиллих, Семен Франк и Мартин Хайдеггер, Михаил Бахтин и Мартин Бубер.

Эти диалоги сегодня — факт русской культуры. Мы часто недооцениваем интеллектуальный вес русской мысли, привыкнув ходить в учениках европейских мэтров. Но на Достоевском вырос, скажем, Альбер Камю, все творчество которого пронизано идеями и образами русского гения. Как справедливо написал Лев Шестов, русская литература реально стала русской философией — неслучайно ее воздействие на западных мыслителей столь велико. Ницше, Витгенштейн, Камю — все они носили в себе «вирус» русского слова. В романах Э. М. Ремарка, практически в каждом, есть важный эпизодический персонаж — выходец из России.

Надеюсь, что журнал «Философические письма. Русско-европейский диалог» станет тем пространством, которое откроют для себя профессионалы и заинтересованная широкая публика — ведь она мыслится как участник нашего Диалога. Журнал, на наш взгляд, поможет расширить контакты интеллектуалов и людей, только входящих в мир высокой культуры. Разнообразие и актуальность тем в постоянно меняющемся современном мире дают толчок к продумыванию новых поворотов главной темы — русско-европейского интеллектуального диалога. Соответственно от номера к но-

меру будет меняться и рубрикация содержания: диалог предполагает разных собеседников.

Рубрикация первых номеров журнала «Философические письма. Русско-европейский диалог» показывает задачи, которые мы себе ставим:

- Вокруг революции: процесс и последствия;
- Литература, философия, религия;
- Россия как часть Европы;
- Проблемы русского просвещения;
- Россия и Европа: диалог;
- О гибели империй;
- Архивы;
- Рецензии;
- Обзор текущей литературы по нашей проблематике.

Мы также предполагаем публиковать на страницах журнала студенческие работы, как это было когда-то в альманахе. Прецеденты ранних творческих взрывов в мировой философии известны, их множество — от Фридриха Шеллинга до Владимира Соловьева, автора гениальных «Чтений о Богочеловечестве» (1878), прочитанных двадцатипятилетним философом в Соляном городке в Петербурге. Эти лекции усердно посещал Достоевский, они дали толчок первым главам его великого романа «Братья Карамазовы». Еще раз замечу, что Соловьев был тогда ровесником нынешних студентов. Значит, молодость мысли не помеха.

Наши задачи мы обозначили. О том, что получится, судить читателю.

Литература

Чаадаев П. Я. (1987). Статьи и письма. М.: Современник, 1989. С. 201.

1917 ГОД: ЕВРОПЕЙСКАЯ ПОЛИТИКА И РУССКИЙ БУНТ

Владимир Прохорович Булдаков

Доктор исторических наук,
главный научный сотрудник
Института российской истории РАН
E-mail: kuroneko@list.ru

1917: EUROPEAN POLITICS AND RUSSIAN MUTINY

Vladimir Prokhorovich Buldakov

Dr. Sc. (Hist. Sci.),
Chief Researcher of the Institute of Russian History
of the Russian Academy of Sciences (IRH RAS)
E-mail: kuroneko@list.ru

Автор исходит из предположения, что описание революции 1917 г. в России в европейских политических понятиях существенно искажает смысл произошедшего грандиозного кризиса. На протяжении двух веков революции описывались в терминах, навязанных ментальностью эпохи Просвещения. Русская революция была явлением более сложного порядка. Политический расчет занимал в ней относительно незначительное место, оставаясь уделом просвещенных элит. Революционными событиями управляла стихия массовых движений, пронизанных агрессивными утопиями. До революции было принято считать, что человек равен другому человеку, люди готовы для подлинной свободы, для достижения которой достаточно уничтожить социальное неравенство. Революция показала, что история скорее циклична, нежели поступательна, народы культурно разобщены, а человек изначально несовершенен.

The author proceeds from the assumption that the description of the 1917 revolution in Russia in European political concepts essentially distorts the meaning of the huge crisis that occurred. For two centuries, the revolutions were described in terms imposed by the Enlightenment mentality. The Russian revolution was a more complex phenomenon. The political reasons occupied a relatively small place in it, remaining the lot of educated elites. Revolutionary events were ruled by the spontaneously mass movements caught by the aggressive utopias. Before the revolution, it was accepted that man is equal to another man, people are ready for true freedom, for the achievement it is enough to destroy social inequality. The revolution showed that history is more cyclical than straight directed, peoples are culturally disunited, and man is initially non-perfect.

Ключевые слова: Россия, революция, политика, бунт, анархия, стихийность, либерализм, большевизм.

Keywords: Russia, revolution, politics, mutiny, anarchy, spontaneity, liberalism, Bolshevism.

В 1922 г. известный русский писатель Марк Алданов, химик по образованию и знаток Великой французской революции, выпустил книгу, составленную из статей о потрясениях, вытолкнувших его в эмиграцию. Впрочем, книга начиналась с событий 23 августа 1572 г. — Варфоломеевской ночи. Через 350 лет писатель констатировал, что средневековые страсти пережили эпоху Просвещения. Шаг за шагом сравнивая события французской и русской революций, он пришел к выводу, что в России случился скорее грандиозный бунт, нежели ожидаемая политическая революция.

К аналогичным заключениям постоянно приходили — скорее интуитивно — совершенно разные люди. Даже историк-позитивист П. Г. Виноградов отметил: «Если мы возьмем историю России, то обнаружим аналогию нынешнему состоянию в “Смутном времени” — периоде анархии, последовавшем за пресечением рода Ивана Грозного...» (Виноградов, 2010: 479). Он отказывался видеть в русской революции продолжение европейских революций XVIII–XIX вв. Представления о том, что, пытаясь догнать Европу, Россия в политическом отношении откатилась далеко назад, после революции были широко распространены в европеизированной интеллигентской среде. Однако возобладали иная точка зрения.

Вглядываться в бездну революции страшновато, и потому человеческий ум постоянно сбивается на поверхностные аналогии. Из последних непременно сложится нечто такое, что можно объявить закономерностью. Отсюда и конвенциональные представления о прошлом, связанные с имманентными особенностями исторического сознания. Тем не менее каждая новая эпоха открывает новые горизонты.

Сегодня ход русской революции все еще описывают через представления политиков, забывая, что они *все* — от Павла Милюкова до Владимира Ленина — обанкротились в своих устремлениях. Причина несостоятельности — в заблуждениях целой эпохи: теория прогресса казалась неопровержимой, как идея гравитации. Люди жили «притяжением будущего», ассоциировавшегося не столько с объективными реалиями, сколько с субъективными ожиданиями.

В 1903 г. в Лондоне встретились два российских радикальных западника — лидер либералов П. Н. Милюков и вождь большевиков В. И. Ленин. Речь шла о путях избавления от «застойного» самодержавия. Будущий министр иностранных дел Временного правительства отмечал, что беседа превратилась в спор о *темпах* и *перспективах* неизбежных преобразований (Милюков, 1991: 178). При этом «рассудительный» Милюков считал Ленина с его верой в социалистическую миссию российского пролетариата торопливым утопистом. Утопистами оказались оба, ибо исходили из убеждения, что Россия непременно последует путем революций Запада.

Впрочем, в связи с началом Первой мировой войны Ленин обратился к факторам иного порядка. Войну, воспринятую всеми как «самоубийство Европы», он связывал с крахом всей капиталистической системы, дошедшей до высшей и последней стадии — империализма. Возможность мировой революции обосновывалась с помощью книги Дж. Гобсона «Империализм» (1902 г.). Предполагалось, что Россия, якобы прорвавшаяся вперед в области концентрации финансового капитала, однако все еще опутанная пережитками докапиталистической эпохи, может сыграть роль застрельщика мировой революции. Сегодня такой дискурс кажется странным. Да и Гобсон настаивал, что открытое им явление «определенно относится к области социальной патологии» (Гобсон, 2009: 17). Трудно вообразить, что из общественной патологии может единым махом родиться «светлое будущее». Но тогда это казалось «диалектикой» — подобием «естественного чуда».

После падения самодержавия представлялось, что все идет по ускоренному варианту ленинского сценария. Стоит вспомнить о словах Ленина: «Не будь войны, Россия могла прожить годы и даже десятилетия без революции против капиталистов» (Ленин, 1969: XXXII, 31). Со своей стороны, Милюков возводил мировую войну в фактор № 1 Февральской революции (Милюков, 1921: 21), которая якобы открывала возможность политической демократии. Оба деятеля, находясь *внутри* российской действительности, мыслили, однако, «чужими» категориями. Их иллюзии смел русский Бунт — «беспощадный», как всякое наказание за легковерие, но отнюдь не бессмысленный.

Некоторые мыслители еще ранее догадывались, что под европеизированной поверхностью российской общественной жизни бродит «темное вино» — «темное иррациональное начало, и оно опрокидывает все теории политического рационализма» (Бердяев, 1990: 54). По мнению Н. А. Бердяева, его действие превращало российскую историю «в фантастику, в неправдоподобный роман» (Там же). Сущность «варварской тьмы», «хаотической стихии Востока» философ связывал с неспособностью россиянина организовать громадные пространства, а потому переадресовывающего эту миссию центральной власти (Там же: 61). Эти выводы интерпретируются как возможность стихийного «восточного» бунта против дурной «европейской» организации.

Российскую ситуацию трудно было описать извне, а потому образованные иностранцы прибегали к помощи Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского. Но это лишь усугубляло их недоумение при столкновениях с действительностью. Накануне революции западные журналисты признавали: «Тебя словно околдовывают. Ты понимаешь, что находишься в другом мире... У тебя возникнет соблазн сравнивать Россию с другими странами — не делай этого» (Раппапорт, 2017: 57). Между тем за привычной дихотомией «Запад — Восток» таится прозаическая подоплека.

Сегодня забывают, что с начала XX в. в России разворачивалась крестьянская революция, апогей которой наступил в 1905 г. Симптомами бунта можно считать и участвовавшие поношения монарха в среде простонародья. В 1903 г. состоялся антиеврейский погром в Кишиневе — еще одно свидетельство перегруженности социальной среды иррациональной агрессивностью. В крестьянстве развернулся, по сути дела, антимодернизационный процесс. В основе лежал общинный протест против управленческой неспособности авторитарно-патерналистской системы, обернувшейся тяготами непонятной войны. До поры до времени Российскую империю спасала вера в высшее предназначение верховной власти. Теперь на ее месте возникли представления о ее подмене.

Европа была неспокойна по-своему. С начала XX в. ее относительно сытые народы жили ощущением неустойчивости ситуации. Это, помимо всего, провоцировало соблазн рывка в будущее — в том числе и через войну, опрокидывающую «последнее препятствие» на пути к всеобщему прогрессу. Сегодня эти причины стали более различимыми: демографический бум привел к «омоложению» населения; прогресс убеждал во «всесилии» человека; соответственно возрастала агрессивная безрассудность социальной среды, не говоря уже об авантюризме правителей. Сыграла роль и социализация науки: ученые впервые попытались применить позитивистские практики к общественно-политической жизни.

Развитие мировых событий стало опережать агрегированные возможности интеллектуальной рефлексии. Христианская мораль, *sui generis* нацеленная на самоограничение, вошла в противоречие с возросшими возможностями удовлетворения потребностей. Случилось так, что идеология прогресса сомкнулась с социал-дарвинистскими интенциями. Мир погружался в интеллектуальный и моральный хаос, но люди не хотели этого замечать.

Произошел своего рода эмоциональный перегрев европейской культурной среды, старающейся мыслить рационально, но становящейся все более неуправляемой. «Одной из наиболее опасных черт современной мысли является неврастеническая импульсивность, которая делает ее жертвой меняющихся настроений и предположений», — писал историк (Виноградов, 2010: 438). В общем, Европа была действительно «беременна», но не революцией, в чем настойчиво убеждал себя и других Ленин, а грандиозным цивилизационным надломом.

Проблему разразившейся войны сразу же попытались поднять на историко-онтологический уровень. Европейскую катастрофу стремились выдать за апогей борьбы славянства и германизма, православия и протестантизма. Но было очевидно и другое: дух агрессии, вырвавшийся из сдавленного социального тела европейца, захлестнул слабые побеги пацифизма. Об этом предупреждали, но не всем хотелось соглашаться. Так, представления Макса Шелера о

ресентименте (аккумуляции неуправляемой агрессивности) исходили из того, что человек — это «заболевшее своим духом животное» (Шелер, 1994: 93). Ресентимент усугублялся страхами, приумножаемыми информационной революцией. Некоторые европейские мыслители, подобно С. Цвейгу, догадывались, что европейская война вызвана ощущением «переизбытка силы — трагического порождения внутреннего динамизма, накопленного за сорок мирных лет и искавшего разрядки в насилии» (Цвейг, 2004: 160).

Писатели, умеющие кожей чувствовать свою эпоху, оказались мудрее социологов, пропускавших незнакомую действительность через заданные концепты. Так или иначе, растерянный европеец готов был ринуться то ли в войну, то ли в революцию. Впрочем, социалисты фактически сняли идею революции с повестки дня. Характерно, что и Шелер сорвался в войну, выступив в начале 1915 г. с 400-страничной книгой «Гений войны и немецкий гений», в которой признал, что корни войны — в самой жизни. Возражать на это было сложно. Так, Р. Роллан, противник истерии шовинизма, готов был уверовать в «возобновление революционной войны против феодализма» (Роллан, 1917: 4). Однако, как показал опыт, никакой статистически оцениваемый прогресс не гарантирует от извержения хтонических сил, накопленных в сдавленном цивилизацией подсознании народов в Европе и в России.

Падение самодержавия произошло неожиданно — это было воспринято как ожидаемое чудо. Милюков назвал случившееся в феврале 1917 г. «самоликвидацией старой власти». Почему-то историки не замечают этого высказывания. Действительно, «свергать» одряхлевшее самодержавие было просто некому: оппозиционеры к этому были неспособны, революционеры были обескровлены. Дезорганизованная власть оказалась беспомощной перед лицом истеричного столичного бунта. Тогдашние теории такого не предусматривали. «Это еще бунт? Или уже революция?» (Раппапорт, 2017: 102) — недоуменно вопрошал корреспондент парижской газеты. А. А. Блок усомнился: «Революция предполагает волю; было ли действие воли? Было со стороны небольшой кучки лиц. Не знаю, была ли революция?» (Блок, 2012: 115–116). Позднее некоторые современники стали догадываться: «Революции не было, самодержавие никто не свергал. А было вот что: огромный организм, сверхчеловек, именуемый Россией, заболел каким-то сверхсифилисом. Отгнила голова — говорят: “Мы свергли самодержавие!” Вранье: отгнила голова и отвалилась» (Руга, Кокорев, 2011: 503). Конечно, такая трактовка событий меньше всего устраивала и невольных революционеров, и признанных теоретиков. А потому, в то время как западные наблюдатели ужасались от увиденного — отрубленные головы офицеров полиции, трупы женщин и детей, женщины, рвущие тела полицейских, — «победители самодержавия» упорно именовали революцию «мирной».

Наивность «победителей самодержавия» не должна удивлять. История революции с самого начала содержала в себе вирус просвещенного самообмана, и публицисты пытались описать случившееся в понятных им терминах.

Между тем произошедшее мало напоминало революцию. После падения самодержавия 33-летний орловский губернатор граф П. В. Гендриков без тени сомнения предложил революционному начальству образовать для управления губернией особое совещание, которое он готов был возглавить (Булдаков, Леонтьева, 2015: 427). Местные либералы и социалисты согласились. Из Ставрополя губернатор князь С. Д. Оболенский докладывал, что уже сам возглавил Комитет общественной безопасности (Там же: 467). Некоторым революция показалась легким верхушечным переворотом. А тем временем в Твери «революционеры» жестоко расправились с губернатором Н. Г. фон Бюнтингом и несколькими офицерами. Самыми беспощадными оказались самосуды матросов над флотскими офицерами в Кронштадте и Гельсингфорсе, причем там убивали «патриотично», предпочитая лиц с немецкими фамилиями. Всего в феврале–марте 1917 г. было убито более 300 человек (говорили и о нескольких тысячах), однако этого словно не замечали.

Вспышка насилия сменилась эйфорией победителей. О войне, казалось, все забыли: была отменена не только прежняя воинская дисциплина, но и смертная казнь. Солдат запасных столичных батальонов решено было не отправлять на фронт как потенциальных защитников «завоеваний революции». Именно они со временем стали наиболее активными сторонниками Ленина.

Человечество не может без иллюзий. Это не самообман слабых умов, а то, что помогает ему выжить в непонятном и пугающем мире. Что и сказывается в годы великих потрясений.

В сущности, события, названные Февральской революцией, представляли собой победу озлобленных толп над всей старой культурой. Стихийный бунт стал именоваться и описываться так, как предлагала традиция эпохи Просвещения. Такой самообман пригодился и для сакрализации новой власти. Самоутверждение «победителей самодержавия» вполне удалось, и тому имелись глубинные причины.

Насаждению психоэмоциональной архаики способствовал целый ряд культурно-исторических факторов. В отличие от Европы, Россия не знала разделения власти на светскую и духовную — это само по себе препятствовало формированию области *политического*. Отсутствие в российской средневековой культуре университетов с их неременной латынью также препятствовало формированию сферы *логического*, сдерживающего эмоциональные выплески. Под покровом официальной благостности российское культурное пространство было перегружено «дополитическими» эмоциями. Российская история

не знала планомерного дисциплинирующего насилия (как, например, Запад — инквизицию); процесс форматирования социальной среды затянулся. Обделена была Россия и средневековой схоластикой — отсюда следование непрерываемым принципам и авторитетам. Можно вспомнить и о том, что, в отличие от европейца, россиянин, отчужденный от традиций римского права, не умел мыслить категориями формального закона, предпочитая эмоциональные максимы справедливости и правды. Попросту говоря, *Ното rossicus* не был социально отформатирован для демократии — той воображаемой демократии, к которой стремились политики типа Милюкова.

Российский патернализм в его крепостническом воплощении усиливал инфантилизацию сознания. Подданный абсолютной власти не понимал условного — в онтологическом смысле — характера демократии. Отсюда и подмена политического расчета эмоциональными, в том числе и спонтанными, реакциями. В массовом сознании грани между логическим и эмоциональным, между метафорой и понятием, между образом и термином все больше стирались, а ученые слова превращались в некие манящие символы (Mazon, 1920: 51–53). В этих обстоятельствах требование военной победы не случайно споткнулось о туманный социалистический лозунг: «Мир без аннексий и контрибуций». Не следует недооценивать материальных последствий «разрухи в головах».

История постоянно наказывает за непонимание ее языка. Стихийные процессы, подогреваемые эмоциями, по-своему распоряжаются судьбами политиков. После падения самодержавия своего рода духовным лидером революции стал не формальный глава правительства князь Г. Е. Львов, не искушенный тактик П. Н. Милюков, а пылкий социалист А. Ф. Керенский. Харизма последнего определялась потребностью в герое революции. Последующий ход событий столь же неслучайно вытолкнул на авансцену истории новых лиц. В этом большевику Ленину не случайно подыграл либерал Милюков.

Поначалу ленинские идеи о переходе к следующему этапу революции — от демократического к социалистическому — встретили непонимание даже ближайших соратников признанного вождя: согласно учению К. Маркса, эти этапы должен разделять солидный отрезок времени. А лозунг «Никакого доверия Временному правительству!» звучал абстрактно — больше верить было некому. Ленину помогли события, которых никто не ожидал. 18 апреля Милюков заверил засомневавшихся послов союзных держав, что Временное правительство продолжит войну до победы. В ответ 21 апреля на улицы столицы вышли до 100 000 рабочих и солдат с требованием немедленного мира. Их встретили разъяренные патриоты. Раздались провокационные выстрелы, появились убитые и раненые. Кто первым открыл огонь, выяснить не удалось; не смогли даже точно подсчитать количество жертв.

Но трагизм положения не в этом. Политики оказались неспособны распознать подлинный смысл апрельских событий. Милюков утверждал: «Революция сошла с рельс» (Оболенский, 2017: 179). На деле «рельсы» могли существовать только в воображении его слишком прилежных учеников.

Именно апрельские события убедили большевистское руководство, что Ленин способен предвидеть события: массы не хотят войны, следовательно, надо убедить их избавиться от «министров-капиталистов», бессмысленно проливающих народную кровь. Политическая судьба Милюкова была предreshена. В сущности, прервалась и недолгая история русского либерализма, пытавшегося действовать соответственно опыту европейской культурно-политической среды.

Революция не терпит доктринеров. Вслед за тем Керенский также погубил свою карьеру, «заболтав революцию» соответственно своим грезам. Возможно, Ленин стал бы выжидать мирной реализации своих проектов, но его подгоняли события: июльский бунт солдат петроградского гарнизона, не желавших отправляться на фронт; мятеж верховного главнокомандующего Л. Г. Корнилова, бездумно спровоцированного Керенским. Сказались и растущие продовольственные трудности. История влекла своих героев только ей ведомым путем.

Растерянность власти в критических обстоятельствах — непереносимое условие торжества народных утопий. Они соединялись с ростом социальной агрессии. Теперь в поведении толп преобладала форма даже не бунта (обычно направляемого против власти), а *погрома* (распространяющегося на ближайшее окружение). При этом крестьяне громили не столько помещичьи усадьбы, сколько своих ближайших соседей, вздумавших, вопреки обычаю, вести индивидуальное, а не общинное хозяйство. «Врагами» становились все. Еврейские погромы составили лишь около четвертой части многомерных этнических конфликтов (Булдаков 2010а: 1018–1019). Осенью 1917 г. особую остроту приобрели продовольственные погромы, направленные не только против спекулянтов, но и против официальных продовольственных комитетов. Но самое заметное грехопадение революции оказалось связано с пьяными погромами — в них погибло людей больше, чем в ходе разгромов помещичьих имений.

Политики не понимали, что проснулись, по Ницше, ужасы погребенных эпох. Считалось, что виной всему провокационная агитация «темных сил». Как бы то ни было, введенный в начале войны сухой закон в немалой степени способствовал пьяному торжеству большевизма. И это была победа не революционных экстремистов, а озлобленного охлоса.

Поразительно, до какой степени неадекватно представители российских культурных элит описывали события 1917 г. Поначалу это было связано с восторгами, часто фальшивыми, «бескровной» революцией. 5 марта философ

Е. Н. Трубецкой в статье «Народно-русская революция» уверял: «Это — революция единственная или почти единственная в своем роде. Бывали революции буржуазные, бывали и пролетарские. Но революции национальной (здесь и далее выделено автором. — В.Б.) в таком широком значении слова, как нынешняя, русская, доселе не было на свете. Все участвовали в этой революции... и пролетариат, и войска, и буржуазия, даже дворянство... Это революция народно-русская, всенародная... Кучка негодяев, управлявшая вопреки России и против России, собрала против себя всю Россию, и старая власть упала, как созревший плод...» (Трубецкой, 1917). Здесь же он выразил надежду, что желанное классовое единение сохранится до Учредительного собрания. На следующий день в частном письме он сообщал нечто иное: «В день первого выхода газет можно было писать только хорошее. О тревогах и опасениях пока молчу, но скажу <...> по совести, что они — глубоко мучительны. Есть хорошее, но есть и ад. Который ад лучше: республика чертей или самодержавие сатаны — решить трудно... Дай Бог, чтобы у нас утвердилось что-нибудь сносное, чтобы мы не захлебнулись в междоусобии...» (Взыскующие града, 1997: 672).

Писатель Л. Н. Андреев с самого начала революции испытывал тревогу, хотя публично также старался придерживаться общепринятого оптимизма. Только в дневнике он давал волю чувствам. «Торжественный, кровавый, жертвенный и небывалый в истории порыв увенчался двумя ничтожными головами: Родзянки и Чхеидзе. Точно два дурака высрались на вершине пирамиды, — отмечал он 2 марта 1917 г. — Противоречие непримиримое. Палата господ, а точнее “бар” и совсем уже нижняя палата, даже подпольная» (Андреев, 1994: 30). Он сразу разглядел опасность пресловутого двоевластия.

Другие высказывались более осторожно. Так, будущий выдающийся социолог, а в тот момент член эсеровской партии П. А. Сорокин отмечал, что в «великой» революции заметны элементы «лакейского бунта» (Сорокин, 2016: 44–45). Со временем заговорили и о новой пугачевщине. Поэт Г. И. Чулков писал, что большевики, выступавшие под знаменем марксизма, на деле «подобно Бакунину, опираясь на темные непросвещенные массы, стремились ввергнуть страну во все случайности анархии со странную надежду выплыть в океане бушующего строя “без руля и без ветрил”» (Чулков, 1917: 29).

Начиная с сентября 1917 г. Андреев стал противопоставлять революцию бунту. «То, что сейчас происходит в России... — писал он, — есть смертельная борьба между Революцией, которая слабо обороняется, и Бунтом, который яростно нападает» (Андреев, 2018: 190). А в феврале 1918 г. он так высказался о победе большевиков: «Жестокость страшна, но в ней есть сила и обещание: глупость бездонно мрачна. Конечно, я говорю о “глупости умных”» (Андреев, 1994: 33). Похоже, люди запутались в общепринятых понятиях — действитель-

ность оказалась сложнее. Теперь оставалось надеяться только на силу и обещание, откуда бы они ни исходили, включая большевиков. Симптоматично, что характерные метаморфозы происходили в сознании людей крайне правых ориентаций — как и ленинцы, наименее связанных теориями. «...Учредилку-то разогнали, — слава Богу, — писал в дневнике профессор Б. В. Никольский о большевиках. — Эти люди, по крайней мере, имеют энергию, пропорциональную их идиотизму, и топят и себя, и весь наш подлый бунт, и заодно социализм» (Никольский, 2015: 325). Но и он выдавал желаемое за действительное.

Людские фантазии обычно связаны не только с вождленным будущим, но и с нелюбимым прошлым. Уже в эмиграции оставшегося не у дел Милюкова посетило «озарение»: если рационального объяснения событиям 1917 г. не находится, то, значит, ими управляли силы, незаметные людскому глазу. Так получил второе рождение масонский миф, некогда вызванный к жизни событиями Великой французской революции. Есть нечто символическое в том, что именно Милюков — этот выдающийся позитивистский историограф России, некогда неловко спровоцировавший эскалацию охлократического хаоса, — стал сторонником конспирологической трактовки революции.

Стихийность, хаотичность и «анонимность» выдающихся событий истории никак не укладывается в обыденное сознание. И потому смущенные умы бросаются на поиск рационального, по их меркам, объяснения случившегося. При этом неизбежно набирают силу и конспирологические, и квазирелигиозные толкования — от инфернализации бунтарства до прикладной эсхатологии. Вместе с тем со временем возникает феномен «синергетики второго порядка» — вера в силу победившей революции вызывает склонность к эстетизации уже упорядочившегося хаоса.

В 1950 г. Альбер Камю писал: «...Вопреки Шелеру, я настаиваю на страстном созидательном порыве бунта, который отличает его от озлобленности» (Камю, 1999: 9–10). Впрочем, вопреки и этой посылке, он допускал, что мятеж и революция имеют смысл лишь в рамках западной цивилизации, так как дух истинной революции способен восторжествовать только в особых условиях. И если равенство и свобода провозглашены юридически, а на деле господствуют неравенство и несвобода, то социальный протест неизбежен, тем более что свобода имплицитно таится в системе ценностей, в большей или меньшей степени конформистских. А там, где несвобода закреплена сословной иерархией, возможен лишь бунт, а никак не революция.

Но что же случилось в России? Камю считал, что бунтует не только раб, но и человек, потрясенный зрелищем угнетения и, соответственно, отождествивший себя с угнетенным. Бунт в таком понимании — прежде всего, удел диссипативной личности, будь то фрондирующий аристократ, эпатирующий денди

или хулиганствующий босьяк. Камю утверждал, что самые ярые фанатики — это дети и юноши. Возвышенный этос может спровоцировать низменные эмоции. Нечто подобное и произошло в России.

Еще в годы войны Бердяев писал о «чисто женском» российском свойстве подчиняться и поклоняться идолу государственности. Из этого мог родиться своего рода «бабий бунт» против объекта бывшего поклонения (Бердяев, 1990: 47). Действительно, русская революция началась с бабьих бунтов в Феврале и закончилось женоподобным смирением перед нерассуждающей силой большевизма в Октябре. Но подобная гипотеза приходится не ко двору некоторым российским авторам, по советской привычке выводящим физическое (а, следовательно, и духовное) самочувствие народа из официальных данных и задним числом, предписывающим ему «разумное» поведение перед властями предержащими.

Парадоксально, что периодически даже авторы, далекие от меньшевистских догм, втягивались в споры о марксистских «закономерностях». Со временем последовали гадания: на что ориентировались большевики в действиях пролетариата — на стихийность или сознательность? Предлагалось даже исходить из понятия «классовый инстинкт». Схоластические споры бесконечны, они затягивают как черная дыра. Между тем проще было бы признать, что большевизм — не обычная политическая партия, а своего рода генератор стихийного нетерпения масс. А сознательность понималась Лениным и его сторонниками как готовность безоговорочно следовать за партией пролетариата и его якобы непогрешимым классовым инстинктом. В сущности, Ленин делал ставку на пароксизм веры, порожденный неистовством людей, которым нечего терять.

Современное общественное сознание не хочет верить, что революция произошла в *традиционной* по преимуществу среде, а не в развитом буржуазно-капиталистическом социокультурном пространстве. Увязнув в комфортном настоящем, люди готовы навязать образам прошлого удобные представления: история должна работать на современность. Революционное проседание культуры и стихийно-бессмысленное блуждание по кругу противоречат обычно упорядоченным представлениям о «прогрессивном» смысле истории.

В марте 1918 г. Ленин поставил перед своей партией практически неразрешимую задачу. Он вполне сознавал, что «величайшая трудность русской революции, ее величайшая историческая проблема: <...> вызвать международную революцию, проделать этот переход от нашей революции, как узконациональной, к мировой» (Ленин, 1981: XXXVI, 8). Однако в тогдашних российских условиях оставалось только надеяться, что русский бунт охватит весь европейский мир. В историко-онтологическом смысле выбора не было.

Конечно, большевизм был грандиозной утопией. Но она порождена верой в то, что скорейшее преодоление последствий «самоубийства Европы» возможно

только через утверждение новых ценностей. Неудивительно, что у большевиков нашлось немало сторонников на Западе.

Очередной призыв к переосмыслению русской революции прозвучал на Западе в 1980-е гг. в связи с успехами социально-исторических (неполитических) исследований. В России в годы перестройки случилось иное: началась лихорадочная погоня за «утаенными» источниками, прошел парад кандидатов в новые герои истории, призванных заполнить поредевшие шеренги сакральных образов несостоявшегося прогресса. В условиях всеобщей убежденности в тотальной фальсифицированности прошлого люди склонны верить крикунам, доказывающим, что все было с точностью до наоборот. А потому новыми «властителями дум» становились всевозможные псевдодиссиденты и оборотни официальной науки; в первые ряды историков выдвигались авторы, умеющие подать себя на фоне «сенсационных» фактов; родилась целая генерация политологов и социологов, публично трансформирующих общественные разочарования в новые «теории». В той мере, в какой мы имплицитно остаемся в их плену, мы продолжаем верить в политическую революцию, поставившую — случайно или закономерно — у власти партию Ленина.

Произошло не возвращение в собственную историю, а *моральное* осуждение якобы чужого прошлого. Отсюда наивная игра в альтернативы и сетования на то, что посредством революции России навязали худший из возможных путей развития. На смену одному мифу пришла черед «открытий», составивших контуры нового мифа — о «потерянной» России и виновниках предательства национальных интересов. Более того, между двумя ключевыми образами «величия России» — Петром I и Сталиным — вкрадчиво втиснулась бледная фигура последнего российского императора. Параллельно вызревало целое поколение «переводчиков», с детской непосредственностью вгоняющих российские реалии в категориальные рамки западной политической науки. Однако если на Западе возможен ироничный или скептический взгляд на революцию и ее историографов, то в постсоветской России подобное поведение могло поставить автора в положение изгоя даже в академической среде.

К тому же воля к истине была парализована модой на постмодернизм. Любой миф возводится на почве наиболее примитивных предрассудков. Людское сознание страшится всякого хаоса. А между тем материал, которым пользуется историк революции, представляет собой «конгломерат бессвязных и фрагментарных слухов и сообщений, достоверность, полноту и репрезентативность которых надо определять в каждом конкретном случае» (Яров, 1999: 219). Отсюда соблазн упорядочения истории: извечный испуг перед ее непредсказуемостью можно парализовать с помощью очередного мифа.

Действительно, как показала коммеморация революции на Западе, история 1917 г. по-прежнему предстает в виде упорядоченной политической револю-

ции, но никак не кровавой летописи российского бунтарства. И даже Гражданская война в России стала связываться скорее с мировой войной, нежели с традиционным русским бунтом.

В настоящее время в России также обозначилась тенденция к конвенциональному взгляду на революцию. В декабре 2016 г. российское руководство приняло по-своему выдающееся решение: грядущая коммеморация должна пройти под знаком примирения духовных наследников «либералов» и «коммунистов», «белых» и «красных». Это был призыв к общественному диалогу. Однако при этом проблематика бунта и бунтарства стыдливо задвигалась на задний план. Призыв встретил поддержку главным образом в академическом сообществе. Тем временем общество не обрело цельности, что явственно отразила массовая культура. Чтобы прийти к подлинному примирению, эмоциональному и ментальному, следовало бы прежде найти глубинные истоки революции, отыскать несомненные ее причины, понятные всем. Возможно ли это применительно к событию, которое вместо рывка вперед породило откат назад и тем самым раскололо весь мир? Положение усложняется тем, что не столь давно в ходе коммеморации Первой мировой войны «сверху» не раз прозвучали слова о «предательстве», в результате которого Россия оказалась проигравшей стороной (Колоницкий, 2017: 179–181).

Беспристрастность в историческом исследовании необходима. Но возможности ее достижения сомнительны даже в гражданском обществе. Историк — продукт своего времени. Подлинная наука (по крайней мере по понятиям позитивистов) должна быть не просто нравственно нейтральной, но и *аморальной*. Однако применительно к истории это практически невозможно. Всякое подобие толерантности в историографии революции смотрится как *contradictio in adjecto*.

Но принципиальная трудность в осмыслении катастрофично-хаотических событий прошлого связана не с этим. Революционный кризис возник в условиях господства одной мыслительной парадигмы, а оценивать его приходится в иной ментальной ситуации. Обычный человек словно прикован к стереотипам своего времени, а общество требует известной степени конформизма по отношению к господствующим ценностям.

Октябрьской революции (как и Великой французской) предшествовал набор простейших прогрессистских постулатов: человек равен другому, все люди готовы для свободы, для скорейшего восхождения к ней достаточно отсечь все лишнее. Сегодня, напротив, очевидно, что эпоха наивного европоцентризма и универсализма уходит в прошлое: обществоведы все чаще говорят, что история циклична и катастрофична, народы культурно разобщены, а человек изначально несовершенен. А потому современный историк оказывается в состоянии болезненного внутреннего раздвоения: как исследователь он должен быть беспри-

страстен, как гражданин — придерживаться (пусть формально) определенных ценностных установок. Тем самым он рискует оказаться под подозрением — то ли как диссидент, то ли как конъюнктурщик. Так или иначе, историку придется ответить самому себе на простой вопрос: *что* именно он ищет в неподвластном прошлом — огонь непреходящего бунтарства или пепел несбывшихся надежд. Между тем в истории стоит искать только *смыслы*, иначе придется до бесконечности наступать на грабли, коварно притаившиеся в траве забвения.

Литература

- Алданов М. А. (1922). Огонь и дым. Париж: Франко-русская печать.
- Андреев Л. Н. (2018). Во имя революции // Революция продолжается. 1917 год глазами писателей. М.: Common place. С. 190–203.
- Андреев Л. Н. (1994). S.O.S. Дневник (1914–1919); Письма (1917–1919); Статьи и интервью (1919); Воспоминания современников (1918–1919). М.; СПб.: Феникс.
- Бердяев Н. А. (1990). Судьба России. М.: Советский писатель.
- Блок А. А. (2012). Последние дни Императорской власти. М.: Прогресс-Плеяда.
- Булдаков В. П., Леонтьева Т. Г. (2015). Война, породившая революцию. Россия, 1914–1917 гг. М.: Новый хронограф.
- Булдаков В. П., Леонтьева Т. Г. (2017). 1917 год. Элиты и толпы: культурные ландшафты русской революции. М.: Историческая литература.
- Булдаков В. П. (2013). Историк и миф. Перверсии современного исторического воображения // Вопросы философии. № 8. С. 54–65.
- Булдаков В. П. (2010а). Хаос и этнос. Этнические конфликты в России, 1917–1918 гг. Условия возникновения, хроника, комментарий, анализ. М.: Новый хронограф.
- Булдаков В. П. (2002). Революция, насилие и архаизация массового сознания в гражданской войне: провинциальная специфика // Антибольшевистское повстанческое движение / Белая гвардия. Альманах. № 6. М.: Посев. С. 4–11.
- Булдаков В. П. (2001). Российские смуты и кризисы: востребованность социальной и правовой антропологии // Россия и современный мир. № 2(31). С. 31–46.
- Взыскующие града (1997). Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках А. С. Аскольдова, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, Е. Н. Трубецкого, В. Ф. Эрна и др. М.: Кошелев.
- Виноградов П. Г. (2010). Избранные труды. М.: РОССПЭН.
- Гобсон Дж. (2010). Империализм. М.: ЛИБРОКОМ.
- Данилов В. П. (1996). Крестьянская революция в России. 1902–1922 гг. // Крестьяне и власть. М., Тамбов: ТГТУ. С. 4–23.
- Камю А. (1999). Бунтующий человек. М.: Терра.
- Колоницкий Б. И. (2017). Ресурсы культурной памяти и политика памяти о Первой мировой войне в России // Cahiers du monde russe. 1917. Historiographie, dynamiques révolutionnaires et mémoires contestées. 58/1-2, Janvier–juin. P. 179–181.

- Ленин В. И. 1969 Полное собрание сочинений: В 54 т. М.: Издательство политической литературы. Т. XXXI, XXXVI.
- Милюков П. Н. (2001). Воспоминания. М.: Вагриус.
- Милюков П. Н. (1921). История второй русской революции. София: Российско-Болгарское книгоиздательство. Т. 1. Вып. 1.
- Никольский Б. В. (2015). Дневник. 1896–1918. СПб.: Дмитрий Буланин. Т. 2.
- Оболенский В. А. (2017). Моя жизнь и мои современники. Воспоминания 1869–1920: в 2 т. М.: Кучково поле. Т. 2.
- Раппапорт Х. (2017). Застигнутые революцией. Живые голоса очевидцев. М.: Издательство «Э».
- Революция продолжается (2017). 1917 год глазами писателей. М.: Common place.
- Роллан Р. 1917. Виновники и жертвы войны. М.: Народоправство.
- Руга В. Э., Кокорев А. О. (2011). Повседневная жизнь Москвы. Очерки городского быта в период Первой мировой войны. М.; Владимир: АСТ: Астрель; ВКТ.
- Сорокин П. А. (2016). Неизвестные газетные статьи 1917 г. М.: Перо.
- Трубецкой Е. Н. (1917). Народно-русская революция // Речь. 5 марта.
- Чулков Г. И. (1917). Михаил Бакунин и бунтари 1917 года. М.: Тип. т-ва Рябушинских.
- Шелер М. (1994). Избранные произведения. М.: Гносис.
- Цвейг С. (2004). Вчерашний мир. Воспоминания европейца. М.: Вагриус.
- Яров С. В. (2009). Источники для изучения психологии российского общества XX века. СПб.: Нестор-История.
- Яров С. В. (1999). Пролетарий как политик. Политическая психология рабочих Петрограда в 1917–1923 гг. СПб.: Дмитрий Буланин.
- Acton E. (1990). Rethinking the Russian Revolution. London, NY: Arnold.
- Billington J. (1997). The West's Stake on Russia's Future // Orbis. Vol. 41. No. 4. P. 469–473.
- Engelstein L. (2018). Russia in Flames: War, Revolution, Civil War, 1914–1921. NY: Oxford University Press.
- Krylova A. (2003). Beyond the Spontaneity-Consciousness Paradigm: “Class Instinct” as a Promising Category of Historical Analysis // Slavic Review. Vol. 62. No. 1. P. 1–23.
- Halfin I. (2003). Between Instinct and Mind: The Bolshevik View of the Proletarian Self // Slavic Review. Vol. 62. No. 1. P. 34–39.
- Mazon A. (1920). Lexique de la guerre et de la révolution en Russie (1914–1918). Paris: Librairie ancienne. 88 p.
- Zelnik R. (2003). A Paradigm Lost? Response to Anna Krylova // Slavic Review. Vol. 62. No. 1. P. 24–33.

Источники

- Булдаков В. П. (2010). Красная смута. Природа и последствия революционного насилия. М.: РОССПЭН.
- Булдаков В. П. (2015). 1917 год: революция и погром // Политическая концептология. Журнал междисциплинарных исследований. Ростов-на-Дону. № 3. С. 108–150.

References

- Aldanov M. A.* (1922). *Ogon' i dym*. Parizh: Franko-russkaya pechat'.
- Andreev L. N.* (2018). Vo imya revolyucii // *Revolyuciya prodolzhaetsya*. 1917 god glazami pisatelej. M.: Common place. S. 190–203.
- Andreev L. N.* (1994). *S.O.S. Dnevnik (1914–1919); Pis'ma (1917–1919); Stat'i i interv'yu (1919); Vospominaniya sovremennikov (1918–1919)*. M.; SPb.: Feniks.
- Berdyaev N. A.* (1990). *Sud'ba Rossii*. M.: Sovetskij pisatel'.
- Blok A. A.* (2012). *Poslednie dni Imperatorskoj vlasti*. M.: Progress-Pleyada.
- Buldakov V. P., Leont'eva T. G.* (2015). *Vojna, porodivshaya revolyuciyu*. Rossiya, 1914–1917 gg. M.: Novyj hronograf.
- Buldakov V. P.* (2010a). *Haos i ehtnos. Ehtnicheskie konflikty v Rossii, 1917–1918 gg. Usloviya vozniknoveniya, hronika, kommentarij, analiz*. M.: Novyj hronograf.
- Buldakov V. P., Leont'eva T. G.* (2017). 1917 god. Ehlity i tolpy: kul'turnye landshafty russkoj revolyucii. M.: Istoricheskaya literatura.
- Buldakov V. P.* (2001). Rossijskie smuty i krizisy: vstrebovannost' social'noj i pravovoj antropologii // *Rossiya i sovremennyy mir*. № 2(31). S. 31–46.
- Buldakov V. P.* (2002). *Revolyuciya, nasilie i arhaizaciya massovogo soznaniya v grazhdanskoj vojne: provincial'naya specifika* // *Antibol'shevistskoe povstanchesкое dvizhenie / Belaya gvardiya*. Al'manah. № 6. M.: Posev. S. 4–11.
- Buldakov V. P.* (2013). *Istorik i mif. Perversii sovremennogo istoricheskogo voobrazheniya* // *Voprosy filosofii*. № 8. S. 54–65.
- Vzyskuyushchie grada* (1997). *Hronika chastnoj zhizni russkih religioznyh filosofov v pis'mah i dnevnikah* A. S. Askol'dova, N. A. Berdyaeva, S. N. Bulgakova, E. N. Trubeckogo, V. F. Ehrna i dr. M.: Koshelev.
- Vinogradov P. G.* (2010). *Izbrannye trudy*. M.: ROSSPEHN.
- Gobson Dzh.* (2010). *Imperializm*. M.: LIBROKOM.
- Grekov N.* (2001). «Metodologicheskij krizis» ili skrytaya degradaciya? // *Pro et Contra: Sb. st.* Tom 6. № 1–2. Ch. 1. S. 178–182.
- Danilov V. P.* (1996). *Krest'yanskaya revolyuciya v Rossii. 1902–1922 gg.* // *Krest'yane i vlast'*. M., Tambov: TGTU. S. 4–23.
- Kamyu A.* (1999). *Buntuyushchij chelovek*. M.: Terra.
- Kolonickij B. I.* (2017). *Resursy kul'turnoj pamyati i politika pamyati o Pervoj mirovoj vojne v Rossii* // *Cahiers du monde russe*. 1917. Historiographie, dynamiques révolutionnaires et mémoires contestées. 58/1-2, Janvier–juin. P. 179–181.
- Lenin V. I.* (1969) *Polnoe sobranie sochinenij: V 54 t.* M.: Izdatel'stvo politicheskoy literatury. T. 31, 36.
- Milyukov P. N.* (2001). *Vospominaniya*. M.: Vagrius.
- Milyukov P. N.* (1921). *Istoriya vtoroj russkoj revolyucii*. Sofiya: Rossijsko-Bolgarskoe knigoizdatel'stvo. T. 1. Vyp. 1.

- Nikol'skij B. V.* (2015). Dnevnik. 1896–1918. SPb.: Dmitrij Bulanin. T. 2.
- Obolenskij V. A.* (2017). Moya zhizn' i moi sovremenniki. Vospominaniya 1869–1920: v 2 t. M.: Kuchkovo pole. T. 2.
- Rappaport H.* (2017). Zastignutye revolyuciej. ZHivye golosa ochevidcev. M.: Izdatel'stvo «Eh».
- Revolyuciya prodolzhaetsya* (2017). 1917 god glazami pisatelej. M.: Common place.
- Rollan R.* 1917. Vinovniki i zhertvy vojny. M.: Narodopravstvo.
- Ruga V. Eh., Kokorev A. O.* (2011). Povsednevnyaya zhizn' Moskvyy. Ocherki gorodskogo byta v period Pervoj mirovoj vojny. M.; Vladimir: AST: Astrel'; VKT.
- Sorokin P. A.* (2016). Neizvestnye gazetnye stat'i 1917 g. M.: Pero.
- Trubeckoj E. N.* (1917). Narodno-russkaya revolyuciya // Rech'. 5 marta.
- Chulkov G. I.* (1917). Mihail Bakunin i buntari 1917 goda. M.: Tip. t-va Ryabushinskih.
- Sheler M.* (1994). Izbrannye proizvedeniya. M.: Gnosis.
- Cvejg S.* (2004). Vcherashnij mir. Vospominaniya evropejca. M.: Vagrius.
- Yarov S. V.* (2009). Istochniki dlya izucheniya psihologii rossijskogo obshchestva XX veka. SPb.: Nestor-Istoriya.
- Yarov S. V.* (1999). Proletarij kak politik. Politicheskaya psihologiya rabochih Petrograda v 1917–1923 gg. SPb.: Dmitrij Bulanin.
- Buldakov V. P.* (2010). Krasnaya smuta. Priroda i posledstviya revolyucionnogo nasiliya. M.: ROSSPEHN.
- Buldakov V. P.* (2015). 1917 god: revolyuciya i pogrom // Politicheskaya konceptologiya. Zhurnal mezhdisciplinarnyh issledovanij. Rostov-na-Donu. № 3. S. 108–150.

СБОРНИК «ИЗ ГЛУБИНЫ» (1918): ОСОЗНАНИЕ ДИКТАТУРЫ. НОВЫЕ ДАННЫЕ

Модест Алексеевич Колеров

Кандидат исторических наук, главный редактор информационного
агентства REGNUM
E-mail: kolerovm@gmail.com

"DE PROFUNDIS" COLLECTION (1918): THE COMPREHENSION OF DICTATORSHIP. NEW FACTS

Modest Kolerov

Editor-in-chef of REGNUM News Agency
E-mail: kolerovm@gmail.com

В статье исследуются новые данные по истории сборника «Из глубины», которые демонстрируют, что идеологи либеральной антибольшевистской контрреволюции были готовы к длительной подпольной борьбе и внешне лояльной культурной работе при большевистской диктатуре.

Issue investigate new facts on history of "De Profundis" collection, which demonstrate that an ideologists of liberal antibolshevik counterrevolution were lists for a long-time secret struggle, but loyal culture work under bolshevik dictatorship.

Ключевые слова: «Из глубины», антибольшевистская контрреволюция, либерализм, диктатура.

Keywords: "De Profundis", antibolshevik counterrevolution, liberalism, dictatorship.

История «идейного сборника» «Из глубины» (1918), последнего в серии коллективных манифестов круга П. Б. Струве, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева и С. Л. Франка после сборника «Проблемы идеализма» (1902) и «Вехи» (1909), изучена очень плохо. Тому причиной — само время, когда он готовился к печати, время революции и начала Гражданской войны, и среда — контрреволюционное подполье, ставшее объектом красного террора, и вынужденно замолчавшая в условиях политической цензуры несоветская интеллигенция. Этот сборник был первым, который инициировал и составил лично Струве: «Проблемы идеализма» он лишь инициировал, а составил П. И. Новгородцев (он принял участие и в «Из глубины»), а «Вехи» инициировал и составил М. О. Гершензон. Струве лишь перехватил первенство в его толковании от имени большинства авторов сбор-

ника (в антибольшевистском «Из глубины» Гершензон участия не принял, став на сторону большевиков, что вызвало даже его личный конфликт с Бердяевым) (Бердяев, 1992).

В том немногом, что известно об истории сборника «Из глубины», важным представляется его составление и печатание в Москве летом 1918 г. — первоначально в качестве «Сборника “Русской Мысли”», которым редактор-издатель журнала «Русская Мысль» Струве намеревался закрыть свои обязательства перед подписчиками журнала, в первом полугодии 1918 г. вышедшего лишь двумя сборными номерами — 1–2 (январь–февраль) и 3–4 (март–апрель). Так в старой России часто делали издатели толстых журналов, столкнувшиеся с цензурными препятствиями к дальнейшему регулярному изданию: они издавали и рассылали подписчикам специально собранные книги, в которых использовался редакционный портфель журнала в соответствии с его идейно-политической программой. Название «Сборник “Русской Мысли”» сохранилось на сигнатурах первого издания книги, типографски маркировавших внутренние тетради сборника, по объему примерно соответствовавшие одному печатному листу. Первые согласно алфавитному порядку статьи (тексты С. А. Аскольдова, Бердяева и Булгакова), наиболее обширные по объему, стали и главными по содержанию. Им могли лишь сопутствовать более слабые тексты самого Струве и Франка, не говоря уже об остальных.

Летом 1918 г. главным препятствием для продолжения выхода в свет антисоветских (и просто несоветских политических) периодических изданий — и, следовательно, формальным мотивом к изданию «Сборника “Русской Мысли”» — стали последствия восстания левых эсеров, подавленного 6 июля. Будучи участниками коалиции с большевиками в первом советском правительстве РСФСР, они убили посла Германии в Москве, чтобы вывести Россию из Брест-Литовского договора с Германией и возобновить революционную войну. На следующий день, 7 июля, издание всей небольшевистской политической периодики было прекращено. Известны примеры того, как статьи на политическую тематику переместились в неполитические издания (см., например, антисоветскую публикацию расстрелянного большевиками 22 июня 1918 г. капитана 1 ранга А. М. Щастного в «Женском журнале» за август 1918 г.), но они были редки и не имели продолжения в зоне контроля большевиков.

Предисловие издателя к сборнику, подписанное говорящими инициалами П. С., датировано «Июль 1918 г.». Однако это дата не начала работы над сборником, а ее окончания: вполне возможно, еще весной 1918 г. «Из глубины» рассматривался не в качестве замены, а в качестве параллельного журналу издания.

Вошедшие в сборник статьи Аскольдова «Религиозный смысл русской революции», А. С. Изгоева «Социализм, культура и большевизм», В. Н. Муравьева

«Рев племени» и И. А. Покровского «Перуново заклѣтье» датированы авторами в конце текстов соответственно: «29 апреля 1918 г.», «1(14) июня 1918», «Июнь 1918» и «Июль 1918». Следует внимательно проследить за хроникой работы над сборником в контексте печатания номеров журнала и в целом биографии Струве. Как известно, Струве вернулся в Москву, к редакционной и политической работе, с юга России, где участвовал в создании белой Добровольческой армии, в январе 1918 г. Сдвоенный № 1–2 «Русской Мысли» он издал в феврале, так как третий отдел номера традиционно завершает и косвенно датирует «Список книг, поступивших в редакцию с 1 декабря 1917 г. по 1 февраля 1918 г.». Лишь в июне 1918 г. Струве сдал в печать сдвоенный № 3–4, завершавшийся «Списком книг, поступивших в редакцию с 1 февраля по 1 июня 1918 г.».

При этом давно опубликованы данные (Колеров, Плотников, 1990; 1991), согласно которым редакционная работа над содержанием сборника началась еще в марте-апреле, когда возникла первая длительная пауза в регулярном издании журнала. Аскольдов уже 3 (16) апреля 1918 г. отвечал из Казани в Москву Вяч. И. Иванову, который, несомненно, выступал по поручению Струве как составителя: «Дорогой Вячеслав Иванович! Ваше пожелание написать статью в 3-недельный срок исполнить не смог... Но я все же сегодня закончил статью листа в 2–2½, и надо только ее переписать, на что потребуется дней пять, т.к. мне же это и придется проделывать. Рискованно посылать по почте, но я все же не имею иного способа Вам переслать. Имейте в виду, что пошлю Вам статью, не надписывая ее заглавия, так как это может заинтересовать с точки зрения политической цензуры, а цензоров теперь, конечно, не меньше, чем при старом режиме. А потому и прошу уже Вас по получении статьи надписать заголовок: “Религиозный смысл русской революции”»¹. И через неделю: «С перепиской у меня дело задержалось... Надеюсь, что в Вербную субботу отправлю Вам рукопись; все равно ведь до Пасхи уже к набору не приступят. Жена² написала, что Вы выразили готовность взять на себя корректуру»³. В письме от 16 (24) апреля Аскольдов сообщил об отсылке статьи и напомнил Вяч. Иванову о написании заголовка и корректуре. Почтовый штампель на конверте указывает, что письмо отправлено из Казани 30 апреля н. ст. и получено 8 мая⁴.

31 мая Булгаков писал А. С. Глинке (Волжскому): «В воскресенье в Р<елигиозно->ф<илософском> об<ществ>е читаю прощальное (конечно, неведомо для публики) Кармасиновское “Merci” — свои диалоги»⁵.

¹ ОР РГБ. Ф. 109. Оп. 1. Карт. И. Ед. хр. 19. Л. 7–7 об.

² Жена Аскольдова, Е. А. Алексеева-Аскольдова, в описываемое время работала в Наркомате путей сообщения РСФСР в Москве (ОР РГБ. Ф. 25. Оп. 1. Папка 8. Ед. хр. 6).

³ ОР РГБ. Ф. 109. Оп. 1. Карт. И. Ед. хр. 19. Л. 6.

⁴ ОР РГБ. Ф. 109. Оп. 1. Карт. 11. Ед. хр. 19. Л. 9.

⁵ РГАЛИ. Ф. 142. Оп. 1. Ед. хр. 193. Л. 289.

Таким образом, в мае 1918 г., еще до выхода в свет очередного номера журнала, в редакции шла работа над сборником.

Тем временем весной и в начале лета 1918 г., не прекращая усилий по консолидации антибольшевистского подполья, Струве предпринял действия по своей легализации в условиях большевистско-левоэсеровской диктатуры. Он не только зачастил с открытыми публикациями на научно-политические темы в московской либеральной газете «Русские Ведомости» (под новыми названиями, но в старом облики, верстке, издании, при неизменном коллективе авторов) и московском еженедельнике «Накануне» (Колеров, 2017б); не только продолжил участие в жизни Российской академии наук; не только спешно запланировал к изданию и объявил огромную книжную серию «Библиотеки Общественных Знаний», на реализацию которой еще не были даже найдены все авторы и потребовалось бы не менее трех лет (Там же); но и официально оформился на службу в Московском университете. Пресса сообщила о заседании университетского совета Московского университета от 31 марта 1918 г., по решению которого Струве был допущен к работе в качестве преподавателя исторического факультета⁶.

Есть основания полагать, что намерения Струве легализоваться для продолжения подпольной антибольшевистской деятельности и максимально использовать любые возможности для общественной и издательской работы в целом разделяли его коллеги по сборнику, начиная с Франка, работавшего в Саратовском университете, Бердяева, работавшего в архиве бывшего Министерства иностранных дел, и т. д. Тексты авторов ясно свидетельствуют о нередкой для весны — начала лета 1918 г. тенденции к осознанию, оправданию и даже апологии государственной диктатуры, которая, как представлялось, должна была избавить Россию от большевистской капитуляции перед Германией и управленческого хаоса, разрушавших государственность. В этом поле, в частности, действовал упомянутый московский еженедельник «Накануне», руководимый Н. В. Устряловым.

Аскольдов в сборнике прямо исследовал превращение революции в диктатуру как органический и закономерный процесс и находил слова для оправдания революции и социализма: «Социализм есть порождение гуманизма... в нем есть нечто формально совпадающее и с Христианством» (Из глубины: 45)⁷; «Нельзя не признать, что нормальная, с религиозной точки зрения, эволюция, конечно, невозможна в эмпирических условиях земного существования. Здесь на земле неизбежны всякого рода механические срезы и катастрофы. И несомненно, что и через них тоже происходит религиозное творчество и созревание. В этом смысле религиозное отрицание революций есть такая же практически бесплодная оцен-

⁶ Заря России. М. № 1. 4(17) апреля 1918. С. 3.

⁷ Здесь и далее в случае цитирования из сб. «Из глубины» в круглых скобках приводится номер страницы. — Прим. ред.

ка, как и религиозное отрицание войны» (24); «...конечно, неизбежно как-то религиозно принять и по-своему оправдать не только войну, но даже и революцию. <...> Религиозно приходится принять и смерть. Однако мы все же понимаем, что именно смерть есть последний и самый роковой результат греха. Революция есть по существу предварение общественной смерти, лишь осложняемое последующим возрождением и обновлением. Возможность такого сочетания жизни и смерти и одном процессе станет нам понятной, если мы поймем, что по смыслу своему революция есть все же стремление, утверждающее жизнь, а именно попытка произвести некоторую жизненную метаморфозу, хотя и вопреки закону органического развития» (25); «Революционизм, анархизм и деспотизм — это три порыва в жизни общественных организмов, которые при всем своем внешнем несходстве внутренне между собою связаны и непосредственно порождают друг друга. Революция есть порыв творчества целого, порыв положительный в своем созидательном замысле, однако ложно исходящий не от центра, а от периферической множественности и будящий ее хаотические силы» (26). Логичным продолжением этих утверждений Аскольдова стали его свидетельства о бездействии и «параличе» предреволюционной Русской православной церкви как «совести общественного организма России» (38, 39) и служивший революционному отрицанию жесткий критический диагноз монархии и официальной церкви: «...в ней начался как бы своего рода внутренний гнойный процесс, для одних служивший отравой, для других — соблазном к хуле и отпадению от Церкви и Христианства. Персональным выражением этого процесса явилось фактическое влияние, граничащее с некоторым владычеством над русскою Церковью, известного “старца” Распутина» (39); «...в Распутине концентрировался весь яд религиозно-государственного греха русской души и обличалось внутреннее падение той части ее состава, которому надлежало быть выразителем святого начала» (45). Фигуре «ложного пророка» Распутина Аскольдов прямо противопоставлял «истинного пророка» — Владимира Соловьева, который «был именно человеком, более всякого другого умевшим указать и разъяснить тот средний путь, по которому должна была бы пойти русская религиозная общественность» (42).

Обширную проповедь Аскольдова Струве уверенно поставил на первое место в сборнике, лишь формально подчинив его структуру алфавитному принципу. Опыт такой формальности был пережит кругом авторов сборника «Вехи» (1909), когда в знак несогласия с общей идеалистической платформой коллектива авторов один из них, Изгоев (в 1918 г. ставший и автором сборника «Из глубины»), потребовал в первом издании разместить свою статью в конце, изъяв из общего алфавитного порядка (Колеров, 1991: 16). В случае со статьей Аскольдова в новом сборнике Струве, несомненно, помнивший о прецеденте Изгоева, не нашел оснований для исключения проповеди Аскольдова из круга солидарных авторов

и тем косвенно разделил его главные мысли, хотя, конечно, вряд ли Струве изменил в 1918 г. отношение к большевистской революции как к *контрреволюции*, разрушительной для государства.

Не менее красноречива вторая, столь же крупная статья сборника — «Духи русской революции» Бердяева. Здесь он вполне пореволюционно, то есть не контрреволюционно, а после-революционно, в синтетическом ключе, утверждает: «Ныне водители русской революции поведали миру русский революционный мессианизм, они несут народам Запада, пребывающим в “буржуазной” тьме, свет с Востока. Этот русский революционный мессианизм был раскрыт Достоевским и понят им как негатив какого-то позитива, как извращенный апокалипсис, как вывернутый наизнанку положительный русский мессианизм, не революционный, а религиозный» (72). «Старая Россия, в которой было много зла и уродства, но также и много добра и красоты, умирает. Новая Россия, рождающаяся в смертных муках, еще загадочна. Она не будет такой, какой представляют ее себе деятели и идеологи революции» (89).

Внимательное чтение помогает обнаружить и вполне «сменовеховские» (если соотносить с реальностью 1918 г. сборник «Смена Вех» 1921 г.) настроения Изгоева, который в сборнике фактически ведет с большевиками политический торг о привлечении к коалиционной власти интеллигенции, тактически не согласной с большевиками. Он говорит прямо — и в этих словах звучат будущие ноты «национал-большевизма» и евразийства, также претендовавших на раздел власти с большевиками: «...если случится чудо и страна воскреснет, если силой тяготения соединятся, на первых порах хотя бы и не все, части разорванного целого, сможет ли этот зародыш воскресающего государства жить и развиваться, расти и крепнуть? Это в значительной степени зависит от идей правящих, руководящих групп. Опыт доказал нам, что без интеллигенции и помимо нее нельзя создать жизнеспособного правительства» (151). «Большевики лишь последовательно осуществили все то, что говорили и к чему толкали другие. <...> Добро-совестность велит признать, что под каждым своим декретом большевики могут привести выдержки из писаний не только Маркса и Ленина, но и всех русских социалистов и сочувственников как марксистского, так и народнического толка. Единственное возражение, которое с этой стороны делалось большевикам, по существу, сводилось к уговорам действовать не так стремительно, не так быстро, не захватывать всего сразу» (152).

Да и сам Струве в статье «Исторический смысл русской революции и национальные задачи» демонстрирует, несомненно, притворное, подпольное, но вполне однозначное смирение перед политической диктатурой большевиков, уповая лишь на ее исподвольное перерождение — так, как это делали последователи и наследники Струве Ключников, Устрялов, Савицкий, от которых в эмиграции

тот с гневом отрекся: «Если есть русская “интеллигенция” как совокупность образованных людей, способных создавать себе идеалы и действовать во имя их, и если есть у этой “интеллигенции” какой-нибудь “долг перед народом”, то долг этот состоит в том, чтобы со страстью и упорством нести в широкие народные массы национальную идею как оздоравливающую и организующую силу, без которой невозможно ни возрождение народа, ни воссоздание государства. Это — целая программа духовного, культурного и политического возрождения России, опирающаяся на идейное воспитание и перевоспитание образованных людей и народных масс. Мы зовем всех, чьи души потрясены пережитым национальным банкротством и мировым позором, к обдумыванию и осуществлению этой программы» (250).

Еще более примирителен с политической диктатурой большевиков Булгаков. В диалогах «На пиру богов» он высказывал свои идеи (с внятными католическими обертонами) устами наиболее близкого ему персонажа, *Светского богослова*, и отчасти *Беженца*. Автор рассчитывал на долгое существование под властью большевиков, равно как ранее — под властью самодержавия, имея целью решить независимую от какой бы то ни было власти историческую церковную и политическую интеллигентскую задачу — восстановить государство и возродить народное хозяйство России *без контрреволюции, без прямого свержения большевиков*: «(*Светский богослов*) Надо возрождать церковную жизнь, — это сейчас самая важная патриотическая, культурная, даже политическая задача в России. Только отсюда, из духовного центра, и может быть возрождена Россия, а потому и собор наш я признаю самым важным событием новейшей русской истории, а в частности и революционной эпохи, со всеми переменами декораций и партийными бурями в стакане воды. <...> Без воспитания церковного нам не восстановить ни народного хозяйства, ни государственности» (131). «(*Светский богослов*) Вот почему такое значение имеет теперь приближение интеллигенции к церкви. В отрыве от церкви она погибнет, но и церкви не справиться со своими очередными задачами без прилива свежих сил. А при этом условии не страшна ей реакция. Церковь приобретет независимость и упругость вместе с навыками к борьбе и окажет противодействие новому насилию. <...> Но разве церковь в своей борьбе с насильниками может теперь опереться на что-нибудь помимо церковного народа? Вот и происходит повсеместная его мобилизация. Появление настоящей церковной демократии есть одно из знаменательнейших явлений русской жизни за революцию» (133). «(*Светский богослов*) Никаких новых событий в церковной жизни не произошло, вся эта политическая шумиха и даже катастрофа не достигает глубины церковной жизни. И вообще православие останется до конца мира самим собой как “единая, соборная, апостольская церковь”. <...> Никакой связи между православием и самодержавием, кроме как исторической, вообще нет, и

это воочию подтвердилось теперь, когда православие получило, наконец, свободу и его никто уже не может попрекать союзом с самодержавием» (135). «(Светский богослов) И все-таки в союзе православия и самодержавия ничего мистического я не вижу. Православие процветало не только в Москве, но и в северно-русских республиках, где осуществился величайший подъем национального творчества: иконописи, храмостроительства. Оно жило под Батыем, живет под султаном, как и теперь под большевиками. И связывать его судьбы с самодержавием можно, только закрывая глаза на его историю» (137). «(Беженец) Сознаю также историческим разумом своим, что православная церковь в России есть первый, а теперь даже единственный оплот русского национального и культурного сознания, и на служение ей прямо или косвенно, должны быть отданы все лучшие силы страны, так или иначе должны на нее “ориентироваться”. Этому научают нас тяжелые испытания, которые нудят сплотиться около церкви, подобно тому как раздробленная Польша соединилась около костела. И русской церкви предстоят великие задачи и в области культурного творчества, она должна снова облагодатствовать русский гений. Однако мню, что для этого ей надлежит победить и свою собственную замкнутость, и живо ощутить разделение церквей как рану на живом теле церкви» (127).

В этом изначально политически примирительном по отношению к революции и диктатуре большевиков, но вскоре оказавшемся неуместным контексте новые данные, впервые вводимые в научный оборот в настоящей публикации, позволяют детализировать и отчасти прояснить издательскую и, главное, идейную историю сборника «Из глубины». В петроградской (головной) части редакции велась и сохранилась конторская книга журнала «Русская Мысль» за 1917–1918 гг.⁸ Главное в ней с точки зрения истории сборника то, что контора журнала вела платежи до сентября 1918 г. включительно⁹. 14 сентября 1918 г. в контору поступило от Струве (который тогда приехал в Петроград из Москвы) 1 100 рублей, в тот же день были выданы авансы в счет гонорара авторам сборника: Бердяеву — 500 рублей, Е. М. Алексею (полагаю, Е. А. Алексеевой) — 400 рублей, Вяч. И. Иванову — 20 рублей. При этом выплаты были объединены отдельной рубрикой под заглавием «Сборник “Из глубин”» (так!)¹⁰. Еще более красноречивы типографские расходы, в которых, против обычного, зафиксированы оплаченные услуги

⁸ ИРЛИ. Ф. 264. № 48.

⁹ ИРЛИ. Ф. 264. № 48. Лл. 432об., 420об–421. 30 сентября 1918 г. было выдано жалование М. М. Штильману за 18 дней сентября. Жалование Струве как фактического главы редакции составляло 300 рублей в месяц. Последнее «причитается» было указано 30 сентября 1918 г., но реально выплачено было в счет жалования лишь 50 рублей только 9 сентября 1918 г. (Лл. 355). Последний платеж конторы вообще последовал Обществу электричеству освещения — было уплачено 3 октября 1918 г. за свет с 12 августа по 10 сентября 1918 г. (14 рублей 11 копеек) (Лл. 328 об.).

¹⁰ ИРЛИ. Ф. 264. № 48. Л. 423об–424.

типографии Т-ва И. Н. Кушнерев и Ко вообще, в целом по счетам, а не за отдельные и конкретные номера журнала. От 1 июля 1918 г.: 27 июня 1918 г. была за все типографские услуги уплачена огромная сумма 10 000 рублей — и мы можем предположить в ней оплату за уже вышедшие в свет номера журнала и, главное, печать сборника.

Из этого следует, что сборник был напечатан уже в июне 1918 г. И лишь официальная датировка вошедшей в него статьи Струве *августом 1918-го* заставляет думать, что Струве злоупотребил властью главы проекта и допечатал свою статью отдельно, позже остальных. Это значит также, что допечатанный в августе сборник имел еще меньше шансов выйти в свет и остался лежать в типографии, ибо в России начался красный террор, объявленный большевиками после убийства главы петроградской ЧК М. М. Урицкого 30 августа 1918 г. и покушения на главу СНК РСФСР В. И. Ленина в тот же день.

Как уже говорилось, в сентябре 1918 г. Струве выехал из Москвы в Петроград, а затем в Финляндию, перейдя к открытой борьбе против большевиков. В августе-сентябре, видимо, окончательно прояснилась судьба сборника для авторов. И Булгаков, находившийся в это время в Киеве, прямо написал в предисловии к отдельному изданию своего текста от имени издательства «Летопись» (Н. С. Жекулина): «Настоящая работа профессора, ныне священника С. Н. Булгакова предназначена для сборника статей, подготовляемого группой писателей к печати [в] Москве и посвященного проблемам русской общественности. По соглашению с автором, издательство получает возможность опубликовать “Современные диалоги”, не дожидаясь выхода в свет всего московского сборника, отдельным изданием в Киеве» (Булгаков, 1918: 3)¹¹.

Известен и печатный оттиск статьи Бердяева «Духи русской революции», вошедшей в сборник. На оттиске статьи Бердяева имеются сигнатуры: «Сборник “Русской Мысли”». Но сопутствующая в РГАЛИ оттиску машинописная копия статьи Бердяева дает более полную библиографическую ссылку: «Сборник “Русской Мысли”. СПб.-М. Июль 1918». В этот оттиск Бердяевым внесена правка, очевидно, с целью переиздания статьи. Таковым, скорее всего, должно было стать включение ее в запланированный авторский сборник статей «Духовные основы

¹¹ В 1920 г., конечно, без ведома Булгакова, брошюра была напечатана отдельным изданием Российско-Болгарским книгоиздательством, директором-распорядителем которого был тот же Жекулин (С. Булгаков. На пиру богов. Диалоги. София, [1921] (на обороте титула: 1920)). Булгаков писал знакомым из Оленза (Крым) 12 (25) ноября 1921 г.: «За последние годы, между прочим, я написал три диалога о современной России, один из них был издан в Киеве в 1918 “На пиру богов”» (Два письма прот. Сергея Булгакова // Вестник РХД, № 194. II — 2008. С. 99.). Видимо, именно софийское переиздание рекомендовал Струве для прочтения своему сыну Константину в 1921 г., что отразилось в его записной книжке в июне 1922 г.: «Булгаков. “На пиру у богов”» (так) (ГАРФ. Ф. 5912. Оп. 2. Ед. хр. 251). П. И. Новгородцев, разыскивая тексты для английского сборника о России, тоже вспомнил о работе Булгакова и писал Струве 23 марта 1921 г.: «У меня только явилась в последнее время мысль в виде четвертой статьи взять Булгакова: “На пиру богов”. Я по этому поводу пишу Жекулину в Софию» (Колеров, 2018: 132).

русской революции» (М., 1918). «Пореволюционные мысли (Вместо предисловия)» к этому сборнику, датированное 25 октября 1918 г. (ст. ст.), позволяет отнести время внесения правки к периоду с июля по октябрь 1918 г. Однако в план сборника статья из «Из глубины» Бердяевым в итоге включена не была.

* * *

Теперь, перед лицом новых фактов и нового чтения текста в свете этих фактов, стоит вернуться к традиционной истории сборника «Из глубины», который в 1967 году, впервые после неудач 1918 и 1921 гг., переиздал в Париже по экземпляру Бердяева внук Струве, выдающийся просветитель и хранитель наследия русской эмиграции Н. А. Струве. Здесь я как свидетель и участник издания могу добавить, что в СССР в 1990 г. сборник «Из глубины» был впервые переиздан в издательстве МГУ по подлинному экземпляру: помню, что он был в весьма хорошем состоянии. Титульный лист его, по моему предложению, был воспроизведен на контртитule книги как доказательство ее прямой связи с оригиналом. Потом стало известно, что такой экземпляр сохранился в России в личной библиотеке А. Ф. Лосева (Колеров, 1998).

Далее при упоминании об истории «Из глубины» обычно цитируются воспоминания Франка, который, напомним, наблюдал за московской историей создания сборника издаелека, из Саратова. Франк писал, концентрируя сюжет вокруг фигуры Струве: «Издание “Русской Мысли” прекратилось весной 1918 года. Весной и летом между нами снова завязалась связь по новому задуманному им литературному начинанию. Я получил от него письмо с приглашением написать статью в сборник, в котором бывшие участники “Вех” (кроме Гершензона, ставшего нам политически совершенно чуждым) и многие другие писатели должны были дать принципиальное обоснование своего отрицания большевизма... Было принято предложенное мною название “Из глубины”. Я дал статью под тем же заглавием “De Profundis”... Когда осенью 1918 года разразилась после покушения на Ленина первая волна большевистского террора, сборник как раз был закончен печатанием и лежал в типографии Кушнарева. Было решено, что выпустить его в свет при тогдашних условиях невозможно. Через три года после этого, в 1921 году, один из моих саратовских коллег, приехав из Москвы, сообщил мне, что сборник вышел и распространяется в Москве — известие довольно жуткое по тому времени. Оказалось, что наборщики типографии Кушнарева самовольно пустили его в продажу. Дальше Москвы распространение его не пошло и в самой столице он разошелся по рукам, кажется, даже не попав в книжные магазины. Нас, оставшихся в России его сотрудников, спасло, вероятно, то, что на обложке остался помеченный год издания — 1918. Сборник этот есть теперь величайшая библиографическая редкость; в Москве он был в личной библиотеке Н. А. Бердяева, который привез его в эмиграцию» (Франк, 2001: 489–490).

Дополнительный свет на историю сборника проливает и недавно найденное и опубликованное письмо Новгородцева к Струве, в котором тот с обычной для их общения иронией сообщал из Берлина 9 июня 1921 г.: «Случилось вот что: тот сборник „De profundis“, который три года назад Вы в Москве подготовили к выпуску в свет, но вследствие каких-то задержек не выпустили, сейчас, весной 1921 года, в апреле или мае, точно не знаю, вышел из-под спуда. Рабочие Кушнеревской типографии (кажется, в ней он печатался) как-то раскопали его, нашли, что его следует выпустить и выпустили. При этом заглавие им показалось мудреным, они перевели. Так вышел в свет сборник: „Из глубины“, который сейчас, как новая и „значительная“ книга (слово „значительная“ стоит в полученном мною сообщении) усердно читается и комментируется в Москве. Как автор одной из статей, я хотел бы теперь от Вас, как редактора-издателя, получить причитающийся мне гонорар. <...> Хорошо было бы сборник „Из глубины“ достать сюда и переиздать» (Колеров, 2018: 136).

В конце 1922 г. в Германии появился высланный из Советской России Бердяев с экземпляром «Из глубины». Но сборник переиздан не был, а его традиция, напротив, заплодоносила в эмиграции (и не прекратилась и в СССР) — и даже породила ряд собственно «веховских» проектов, которые также не состоялись: не был реализован проект переиздания «Вех», составленный Струве еще до высылки Франка, Бердяева, Булгакова и Изгоева из Советской России в сентябре 1922 г. (Колеров, 2018: 177), а также близкий к нему даже по названию проект А. В. Карташева «Межа» (1923) (Колеров, 2018: 183–190). Думается, причиной того, что «Из глубины» так и не был переиздан в эмиграции, был явный раскол его авторов в СССР и в эмиграции: в СССР на советскую службу поступили Вяч. Иванов, Котляревский и Муравьев, скрылся в полуподполье Аскольдов, эмигранты же в начале 1923 г. резко разошлись в отношении к перспективам советской власти: Струве взял курс на радикальную контрреволюцию, а Франк, Бердяев и Булгаков — на эволюцию.

Важным фактором стало и то, что, как уже было сказано, диалоги Булгакова были дважды переизданы, а Струве осенью 1919 г. выступил в Ростове-на-Дону с двумя лекциями, основанными на тексте его статьи в «Из глубины». Через два года они были (после предварительной публикации в «Русской Мысли» за 1921 г., № 1–2) напечатаны в виде брошюры «Размышления о русской революции» (София: Российско-Болгарское книгоиздательство, 1921). Важно и то, что Струве, хоть и ничем не проявил знакомства с этой книгой, несомненно, хорошо помнил ее текст, ибо обладал феноменальной памятью на книжные имена, тексты и факты. Перед лицом «Смены Вех» и евразийских «идейных сборников» «Из глубины» резко ослаблял убедительность критической позиции Струве, которому пришлось отбиваться от законных, но неприятных объятий «сменовеховцев» и евразийцев и их уверений в том, что признание советской власти национальной в полной мере следовало его заветам о самоценности государственной мощи.

Литература

- Бердяев Н. А. (1992). Письма к М. О. Гершензону (1909–1917) / Публ. М. А. Колерова // Вопросы философии. № 5. С. 119–136.
- Булгаков С. Н. (1918). На пиру богов. Диалоги. Киев.
- Гапоненков А. А., Клейменова С. В., Попкова Н. А. (2003). Русская Мысль: Ежемесячное литературно-политическое издание. Указатель содержания за 1907–1918 гг. М., Русский путь.
- Колеров М. А. (1991). Архивная история сборника «Вехи» // Вестник Московского университета. Серия 8: История. № 4. С. 11–17.
- Колеров М. А. (2017а). Журнал «Русская Мысль» (1907–1918) и библиография русской периодики // Русский Сборник. Исследования по истории России. Т. XXI. М., Модест Колеров.
- Колеров М. А. (2018). Изнутри: Письма Бердяева, Булгакова, Новгородцева и Франка к Струве. Переписка Франка и Струве (1898–1905 / 1921–1925). М., Циолковский.
- Колеров М. А. (2000). Индустрия идей. Русские общественно-политические и религиозно-философские сборники. 1887–1947. М.: ОГИ.
- Колеров М. А. (1998). К истории «пореволюционных» идей: Н. Бердяев редактирует «Из глубины» (1918) // Исследования по истории русской мысли. [2] Ежегодник за 1998 год. М., ОГИ.
- Колеров М. А. (2017б). От марксизма к идеализму и церкви (1897–1927): Исследования, материалы, указатели. Сборник. М., Циолковский.
- Колеров М. А., Плотников Н. С. (1990). [Комментарии] // Из глубины. Сборник статей о русской революции. М., Издательство Московского университета.
- Колеров М. А., Плотников Н. С. (1991). [Примечания] // Вехи; Из глубины. Сб. М., Правда. [Струве П. Б.] Предисловие [к переизданию сборника «Вехи»] // Колеров М. А. От марксизма к идеализму и церкви (1897–1927): Исследования, материалы, указатели. М., Циолковский.
- Франк С. Л. (2001). Воспоминания о П. Б. Струве // Франк С. Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания / Сост. А. А. Гапоненкова, Ю. П. Сенокосова. М., Московская школа политических исследований.

References

- Berdyaev N. A. (1992). Pis'ma k M. O. Gershenzonu (1909–1917) / Publ. M. A. Kolerova // Voprosy filosofii. № 5. S. 119–136.
- Bulgakov S. N. (1918). Na piru bogov. Dialogi. Kiev.
- Gaponenkov A. A., Klejmenova S. V., Popkova N. A. (2003). Russkaya Mysl': Ezhemesyachnoe literaturno-politicheskoe izdanie. Ukazatel' soderzhaniya za 1907–1918 gg. M., Russkij put'.
- Kolеров M. A. (1991). Arhivnaya istoriya sbornika «Vekhi» // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 8: Istoriya. № 4. S. 11–17.

- Kolerov M. A.* (2017a). Zhurnal «Russkaya Mysl'» (1907–1918) i bibliografiya russkoj periodiki // Russkij Sbornik. Issledovaniya po istorii Rossii. T. XXI. M., Modest Kolerov.
- Kolerov M. A.* (2018). Iznutri: Pis'ma Berdyaeva, Bulgakova, Novgorodceva i Franka k Struve. Perepiska Franka i Struve (1898–1905 / 1921–1925). M., Ciolkovskij.
- Kolerov M. A.* (2000). Industriya idej. Russkie obshchestvenno-politicheskie i religiozno-filosofskie sborniki. 1887–1947. M.: OGI.
- Kolerov M. A.* (1998). K istorii «porevolucionnyh» idej: N. Berdyaev redaktiruet «Iz glubiny» (1918) // Issledovaniya po istorii russkoj mysli. [2] Ezhegodnik za 1998 god. M., OGI.
- Kolerov M. A.* (2017b). Ot marksizma k idealizmu i cerkvi (1897–1927): Issledovaniya, materialy, ukazateli. Sbornik. M., Ciolkovskij.
- Kolerov M. A., Plotnikov N. S.* (1990). [Kommentarii] // Iz glubiny. Sbornik statej o russkoj revolucii. M., Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta.
- Kolerov M. A., Plotnikov N. S.* (1991). [Primechaniya] // Vekhi; Iz glubiny. Sb. M., Pravda.
- [*Struve P. B.*] Predislovie [k pereizdaniyu sbornika «Vekhi»] // *Kolerov M. A.* Ot marksizma k idealizmu i cerkvi (1897–1927): Issledovaniya, materialy, ukazateli. M., Ciolkovskij.
- Frank S. L.* (2001). Vospominaniya o P. B. Struve // *Frank S. L.* Neprochitannoe... Stat'i, pis'ma, vospominaniya / Sost. A. A. Gaponenkova, YU. P. Senokosova. M., Moskovskaya shkola politicheskikh issledovanij.

ПОЧВЕННИЧЕСТВО Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО КАК ЭЛЕМЕНТ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ РЕФОРМАЦИИ В СБОРНИКЕ «ИЗ ГЛУБИНЫ»

Константин Абрекович Баршт

Доктор филологических наук, СПб, Институт русской литературы РАН

E-mail: konstantin_barsht@pushdom.ru

F. M. DOSTOEVSKY' POCHVENNICHESTVO AS AN ELEMENT OF RUSSIAN RELIGIOUS REFORMATION IN THE COLLECTIVE MONOGRAPH «FROM THE DEPTHS»

Konstantin Barsht

Doctor of Philology, St. Petersburg, Institute of Russian Literature RAS

E-mail: konstantin_barsht@pushdom.ru

В статье предлагается аналитическое рассмотрение русской революции (февраль–октябрь 1917 г.) как незавершенной и перешедшей в патологическое состояние реформации Русской православной церкви. Констатируя назревшую необходимость в строительстве нового формата религиозно-общественного устройства России, Ф. М. Достоевский и В. С. Соловьев выдвинули концепции «почвенничества» и «философии религии», не услышанные и не оцененные в полной мере современниками. В статье содержится рассмотрение взглядов авторов сборника на причины, по которым возрастание религиозно-нравственного энтузиазма в стране привело к гибели государства и кровавому бунту, а также определяются возможности продолжения религиозной реформации в условиях отделения большевиками Церкви от государства, что было сочтено авторами сборника «Из глубины» как позитивный итог совершившейся революции.

The article offers an analytical consideration of the Russian revolution (February–October 1917) as incomplete and transformed into a pathological state the reformation of the Russian Orthodox Church. Stating the urgent need for the construction the new format of religious and social order of Russia, F. Dostoevsky and Vl. Soloviev put forward their systems of "pochvennichestvo" and "philosophy of religion", which were not fully heard and appreciated by contemporaries. The article considers points of view of the authors of the collective volume on the reasons why the increase in religious and moral enthusiasm in the country led to the death of the state and the bloody revolt, as well as the possibility of continuing religious reformation in the conditions of separation the Orthodox church and government what was done by Bolsheviks, which was appreciated by authors "From the depths" as the positive result of the Russian revolution.

Ключевые слова: русская религиозная реформация, Ф. М. Достоевский, В. С. Соловьев, почвенничество, философия религии, христианский социализм.

Keywords: russian religious reformation, F. Dostoevsky, V. Soloviev, pochvennichestvo, philosophy of religion, christian socialism.

В 1860-е гг. Ф. М. Достоевский лучше других видел опасность для страны скатиться к новому витку пугачевщины. Спустя полвека авторы сборника «Из глубины» писали об этом как о свершившемся факте. Н. А. Бердяев отмечал пророчества Достоевского не только относительно реальности революции, но и ее скрытых мотивов, имея в виду, «что революция совсем не то у нас означает, что на Западе», «она будет страшнее и предельнее западных революций» именно потому, что она «феномен религиозного порядка, она решает вопрос о Боге» (Из глубины: 65)¹. В своем мнении Бердяев не был одинок. П. И. Новгородцев указывал, что в основании жизни лежит «религия, т. е. связь человека с Богом, связь личного сознания с объективным и всеобщим законом добра, как с законом Божиим», следовательно, революционеры, потомки и продолжатели дела русских нигилистов, отрицая эту связь, выводят себя и все общество в состояние «отпадения или отщепенства» от корневых основ бытия: «разум человеческий, увлекаясь силою своего движения, приходит к самоуверенному сознанию, что он может перестроить жизнь по-своему <...> впадает в утопизм» (208). Об этом же трагическом разрушении связи между человеком и вселенной, к которому ведет логика революционеров, в разных аспектах говорили А. С. Изгоев, И. А. Покровский, П. Б. Струве. При этом С. Л. Франк и Н. А. Бердяев указывали на нигилизм, воспитавший кадры революционных «бесов», которому не нашлось должного отпора в русском обществе; констатировалось, что «русское гуманистическое движение было глубоко проникнуто примитивным материалистическим духом, не позволявшим ему даже и задуматься о религии, а следовательно, и о святом начале русской общественности» (43). Изгоев в статье «Социализм, культура и большевизм» указывал на трагическую роль, которую сыграли для народа ложные представления о конструкции мироздания; мифологема «исторический материализм» и подобные, реализованные в виде управленческих структур, привели к материальным потерям и человеческим жертвам. Мысля в том же русле, В. Н. Муравьев в статье «Рев племени» говорил о необходимости возвратить русскому народу ту мировоззренческую цельность, какая была у него в стародавние времена, отказаться от однобокой позитивистской умственности как варианта греха «высокоумия». Фактически все авторы «Из глубины» стояли по позициям религиозного модернизма, рассматривая

¹ Здесь и далее в случае цитирования из сб. «Из глубины» в круглых скобках приводится номер страницы. — Прим. ред.

церковный фундаментализм как помеху на пути духовного обновления страны (Головушкин, 2015).

Основную причину произошедшей революции С. А. Аскольдов находил в гибели религиозного идеала в душе русского народа, что привело к краху моральных норм (33–35). Похожая мысль содержится в статье И. А. Покровского «Перуново заклъятъе». Недостаточное религиозно-нравственное воспитание народа и необходимость его «оздоровления» констатировал С. А. Котляревский. Основной причиной того, что Русская православная церковь не нашла в себе сил противопоставить нигилизму нечто разумное и внятное, что могло бы вылечить народ от увлеченности пугачевщиной, П. И. Новгородцев счел излишне тесную связь между государством и Церковью (216): именно эта связь и способствовала отпадению народа от заповедей Христа. Следующий шаг в этом направлении сделал С. Н. Булгаков, который в своих «диалогах» «На пиру богов. Pro et Contra» прямо указал на недееспособность Русской православной церкви как на фактор, способствовавший сползанию страны в революционный хаос. Его Светский богослов называл православную церковь ответственной за произошедшую катастрофу: «Ключ к пониманию исторических событий надо искать в судьбах церкви, внутренних и внешних», — и потому «страшный исторический счет предъявлен церкви революцией. Я и не знаю, будет ли она в состоянии его оплатить» (129). Он же, устами персонажей «диалогов», выразил уверенность, что спасение страны возможно только при разгосударствлении церкви, религиозном, а значит, и моральном оздоровлении русского народа. Отвечая на насущный вопрос, что же теперь делать, Франк подтвердил мысль о духовной слабости всех слоев русского общества как основной причине революционного бунта; по его мнению, именно потеря «нравственного здоровья», выразившаяся в «морально недопустимом» безверии, и является корнем революции. Правда, он считал, что это «лишь функциональное расстройство, а не органическое омертвление», и оно может быть вылечено в будущем (266). Анализируя потерю христианского чувства в русском обществе, Франк отмечал недостаточную функциональность Церкви, оказавшейся вдали от общественных проблем: «В нашем национальном жизнечувствии давно уже назревал какой-то коренной надлом, какое-то раздвоение между верой и жизнью. Русское религиозное сознание постепенно уходило от жизни и из жизни, училось и учило терпеть и страдать, а не бороться и творить жизнь; все лучшие силы русского духа стали уходить на страдание и страдательность» (266).

Можно констатировать, что едва ли не в каждой статье сборника встречается мысль об отсутствии у русского человека мировоззренческой цельности и о том, что православная церковь оказалась не в состоянии удержать людей в рамках норм, лежащих в основании ее нравственной догматики. Разумеет-

ся, эти мысли авторы сборника выражали и в других своих сочинениях, до и после 1918 г. (Гаман, 2003). Эта мысль звучала также в «Вехах» и в «Проблемах идеализма»: во всех трех сборниках излечение России от коммунистической «трихины» соотносится с идеей духовного обновления русского общества, созданием религии нового типа, основанной на реальной и актуальной связи человека с жизнью Вселенной.

Отсутствие востребованной обществом формы религиозного единения, точнее — непризнание таковыми «философии религии» В. С. Соловьева и «христианского социализма» («розового христианства») Ф. М. Достоевского, было не единственным тяжелым упущением русского общества на рубеже XIX и XX вв. К ним присоединялась указанная Бердяевым идеологическая специфика православия, которое оставляет человека один на один с его страстями: «Русская душа более чутка к мистическим веяниям, она встречается с духами, которые закрыты для забронированной западной души. И русская душа легко поддается соблазнам, легко впадает в смешение и подмену. <...> И антихристов дух соблазнял русских так, как никогда не соблазнял он людей западных. В католичестве всегда было сильное чувство зла, дьявола, но почти не было чувства антихриста. Католическая душа представляла крепость, защищенную от антихристовых веяний и соблазнов. Православие не превратило душу в такого рода крепость, оно оставило ее более раскрытой» (86). В связи с этим возникает опасная коллизия: чем выше накал религиозной экзальтации в обществе, тем страшнее следующее за этим падение в бездну бунта; и потому мягкая, казалось бы, религиозная реформация, к которой подошло в конце XIX в. русское общество, легко перешла в кровавый беспредел. Франк подтвердил эту мысль Бердяева, указав на «болезненную раздвоенность русского национального духа»: «пассивная кротость, бездейственность и беззащитность доброго русского мужика и способность его же на темную исступленность погромов и пугачевщины» (276). Во многих статьях сборника звучит мысль, что именно обращение Церкви в государственный институт привело к тому, что «религиозный дух уже давно перестал нравственно укреплять народ в его будничной трудовой жизни, пропитывать нравственными силами земные экономические и правовые его отношения. И потому здоровый в основе реалистический инстинкт народа оторвался от духовного корня жизни и стал находить удовлетворение в неверии, в чисто отрицательной освобожденности, т. е. в разнузданности мысли и чувства» (267).

Вывод — русскому человеку недостает умения воспринимать действительность в религиозно-просветленной форме. Франк предполагал, что идеальный формат религиозного переживания «может быть понят как возрождение мечты славянофилов об органическом развитии духовной и общественной культу-

ры из глубоких исторических корней всенародного религиозно-общественного жизнепонимания», тут же прибавив, что эту модель «Достоевский позднее определил в понятии почвенности» (267–268), тем самым наделив концепцию Достоевского пророческим статусом. Она предопределила, с его точки зрения, русскую реформацию. Он указывал, что здесь «намечено единственно здоровое и оздоравливающее» направление «общественно-политической мысли и воли» (268). Согласно представлениям Франка, религиозное обновление русского общества должно осуществляться в полноте «исторических форм жизни», и только такого рода реформация-реставрация есть путь к установлению норм новой религиозной культуры, «конкретно-исторических, органически произрастающих из народной веры» (Там же). Так может быть достигнут идеал «духовного единства и органического духовного творчества народа, идеал религиозной осмысленности и национально-исторической обоснованности общественной и политической культуры», другими словами, состоится обновленная Церковь (268–269). Строительство новой модели религиозно-общественной культуры позволило бы, по мнению Франка, сдвинуть общество на путь положительного развития. О современной ему православной Церкви Франк не говорил, но ясно показывал, что накопленный веками груз фундаментализма требует кардинального обновления.

Таким образом, одной из главных тем сборника «Из глубины» был кризис православия, ставшего государственной религией в условиях отворачивания к государству большей части русского общества, а также связанная с этим потеря нравственных устоев в народе, недостаточная роль Церкви в соотношении онтологии частного человека с его повседневностью. Эту необходимую функцию Церковь не выполнила, отказавшись от участия в реальной жизни общества, и неслучайно данная проблема обратилась в основной предмет исканий Достоевского в последнее десятилетие его творчества. В 1870-е гг. во всех своих трех романах и в «Дневнике писателя» он пытался сформулировать символ веры и общие параметры новой Церкви, повернутой лицом к человеку со всеми его будничными заботами. Это настроение хорошо почувствовал Аскольдов, писавший о необходимости христианской революции как «коренного преобразования и новизны религиозного творчества в застывшей и омертвевшей религиозной среде» с вектором, направленным на «внутреннее органическое преобразование мира» (24). Анализируя корни Октябрьского переворота как всплеска религиозного энтузиазма, он уточнил: «...всякое революционное движение обыкновенно имеет перед собою в качестве подготовительной фазы тот или иной процесс увядания религии, иногда своего рода “век просвещения”. Он был в Афинах в V веке, в Риме во II и I до Р. Х. аналогично тому, как во Франции в XVIII» (23), — подчеркнув, что указанное им противоположение религии и

революции особенно ярко проявляется в отношении христианства. Согласно его мысли, любой социальный переворот начинается как религиозная революция, преодолевающая увядание того или иного образа религиозной жизни, и лишь затем совершается или не совершается подмена — переход к «социальной революции», нацеленной на то, чтобы все «отобрать и поделить», как сформулировал основную мысль социальной революции булгаковский Шариков (Кантор, 2017: 100–104).

Оглядываясь назад, авторы «Из глубины» усматривали перспективу отмены надвигающегося хаоса социалистической революции в утверждении альтернативной религии, ни в чем не противоречащей заповедям Христа, однако, в отличие от православной Церкви, способной стать реальным общественным противовесом идеологической отраве исторического материализма. Вот суть почвенничества Достоевского или, как его называл К. Н. Леонтьев, «розового христианства», которое философ ошибочно распространил также и на Л. Н. Толстого, чья идея была несколько иной. Почвенничество Достоевского — попытка нейтрализовать охватившую умы социалистическую идеологию обновленной христианской культурой, опирающейся на трех китов: староверские (допетровские) религиозные установки, богоискательский энтузиазм русского народа и культурные традиции Западной Европы. Такого рода новое христианство, соединяющее культурную основательность Запада и русский религиозный энтузиазм, может вытеснить из русского общества «одурь» коммунистической идеологии, став спасением для страны и общества в целом, надеялся писатель (Кантор, 2000). Имея это в виду, Бердяев назвал культурно-религиозную модель Достоевского «православным социализмом», указывая, что его дух «ничего общего не имеет с духом революционного социализма, он во всем ему противоположен» (70), и считая роман «Братья Карамазовы» полноценным воплощением идеологии «розового христианства», или «розового народничества» (78). Наглядной иллюстрацией этой идеологии является убранство кельи старца Зосимы, где мы видим три группы предметов: 1) «иконы в сияющих ризах», 2) «католический крест из слоновой кости с обнимающею его Mater dolorosa и несколько заграничных гравюр с великих итальянских художников прошлых столетий», 3) «несколько листов самых простонароднейших русских литографий святых, мучеников, святителей и проч., продающихся за копейки на всех ярмарках» (Достоевский, 1972–1990: XIV, 37). В почвенничестве Достоевского христианская идея не менее демонстративно сориентирована на повседневность жизни, чем в «религии социализма», и авторы сборника «Из глубины» увидели это со всей отчетливостью.

С другой стороны, авторы сборника «Из глубины», признавая Достоевского «пророком русской революции», искавшим ей здоровую альтернативу, одно-

временно упрекали его в тяжелых ошибках, в том, что в воспеваемом им «народе Божьем» не нашлось нравственных сил остановить разгул бандитизма. В частности, в «диалогах» С. Н. Булгакова содержится ирония по поводу писателя, который «богоносца сочинил», и в результате «приходится продираться чрез туман, напущенный Достоевским», ведь революция показала, что «для этого народа ничего нет святого, кроме брюха» (112). Это мнение выражает Дипломат, которому возражает Писатель: «...идеал у народа Христос, иного у него нет» (114), — фактически повторяя одну из главных тем публицистики писателя в 1860–1870-х гг. Разумеется, народнический идеал Достоевского располагался ближе к Власу из стихотворения Н. А. Некрасова, хотя одновременно учитывался и Федька Каторжный из «Бесов», на которого твердо рассчитывает Петр Верховенский, готовя свое «разрушение». Франк задался вопросом, как могло произойти, что народ, прозванный богоносцем за нравственную кротость и чистоту, «стал народом-убийцей, народом неприкрытой корысти и всяческого нравственного распутства?» (267). Устами Писателя на этот вопрос отвечает Булгаков, проводя прямую связь между страстным покаянием дворянской интеллигенции перед народом на протяжении всего XIX в. и кровавым октябрем 1917 г.: «Большевизм есть, конечно, самое последнее слово нигилизма и народобожия» (125), — фактически возлагая вину за октябрьскую катастрофу на народовольцев. Но Достоевский хорошо понимал, кто именно составляет потенциал революционного бунта. Помимо фанатиков разрушения типа Петра Верховенского («Нечаева»), действующая сила революции, по Достоевскому, — специальным образом «настроенная сволочь», состоящая «из слепых передовых дураков, которые и сами не знали, в чем дело, но которыми распоряжались хитрейшие. Это были разные отставные поручики “под шефе” еще с утра, помещики Ноздревы, всякая канцелярская наша сволочь, почтамтские, купчишки, какие-то заезжие в поддевках и смазных сапогах» (Достоевский, 1972–1990: XI, 348). Аналогичный характер имеет программа революции, сформулированная «нигилистами» в романе «Бесы»: «Усиление злодейств, преступлений и самоубийств для потрясения духа народного, для возбуждения неверия в прочность порядка и для возбуждения подвижности в стенке-разиновской части народонаселения. Усиление грехов и разврата, вино. Раздача денег» (Там же: 278). Пропорционально нарастает практика «все позволено», в русле которой — отмена категорий совести и чести. Что же касается органического устройства лучшего общества на руинах нынешнего по проекту «Нечаева», то в рукописях к роману «Бесы» пессимистически замечено: «Народ если и увлечется бунтом и грабежом, то тотчас же и усмирится, устроит что-нибудь другое, но по-своему и, пожалуй, еще гораздо худшее» (Там же: 108).

Бердяев не мог читать этот текст: в те годы он не был еще опубликован. Основываясь на романе «Бесы», он указал на предвидение Достоевского, «что революция в России будет безрадостной, жуткой и мрачной, что не будет в ней возрождения народного <...> немалую роль в ней будет играть Федька-каторжник <...> победит в ней шигалевщина. Петр Верховенский давно уже открыл ценность Федьки-каторжника для дела русской революции». Далее философ воспроизводит мысль героя романа «Бесы»: «В сущности наше учение есть отрицание чести, и откровенным правом на бесчестье всего легче русского человека за собой увлечь можно» (73). В романе «Бесы»: «Сколько я вижу и сколько судить могу, вся суть русской революционной идеи заключается в отрицании чести. Мне нравится, что это так смело и безбоязненно выражено. Нет, в Европе еще этого не поймут, а у нас именно на это-то и набросятся. Русскому человеку честь одно только лишнее бремя. <...> Открытым “правом на бесчестье” его скорей всего увлечь можно» (Достоевский, 1972–1990: X, 288). Заметим, что в основе идеи безоглядного разрушения старого общественного уклада лежала фанатическая и бессознательная вера «нигилистов» в «русский народ»; эта мифологема, обратившаяся в фетиш, привела революционно настроенную интеллигенцию к уверенности, что для достижения всеобщего счастья достаточно уничтожить существующий общественный строй, в то время как воссоздание его неизбежно произойдет в значительно лучшем варианте.

Работая над романом «Бесы», Достоевский с поразительной точностью проанализировал народническую мифологему. «Студент» (Петр Верховенский) говорит, что с разрушения, «естественно, всякое дело должно начаться; я это знаю, а потому и начинаю. До конца мне дела нет, а знаю, что начинать нужно с этого, а прочее всё болтовня, и только растлевают, и время берет. <...> Нужно всё разрушить, чтоб поставить новое здание, а подпирают подпорками старое здание — одно безобразие» (Достоевский, 1972–1990: XI, 78). Отвечая на вопрос, насколько реальна программа, он также выражает уверенность, что «нигде так нельзя разрушать, как в России» (Там же: 116). Развращающее действие исторического материализма проявляется здесь в формировании уверенности, что будущее заведомо лучше прошлого. Достоевский записывает эту мысль вторично: «Нечаев не социалист, но бунтовщик, в идеале его бунт и разрушение, а там “что бы ни было” <...> а всё лучше настоящего» (Там же: 279).

Работая над романом «Бесы», Достоевский записал ответ «Нечаева» на адресованный ему упрек в том, его революция будет совершаться силами уголовников: «Негодяев нет, есть угнетенные обстоятельствами, всё по естественным законам. <...> для нас догмат веры — что нет ни негодяев, ни преступников <...> нам нужно только разрушить; к разрушению же всё пригодится, всяк материал». Подчеркивая мысль, что речь фактически идет о религиозной революции,

довод в поддержку этой идеи тут же предлагает его сподвижник Успенский: «Совершенно как в древнем христианстве» (Там же: 147–149). Формируя представление революционеров о России как объекте преобразований, Достоевский создал образ «старой дырявой лодки на слом» (Там же: 289), и эта формула поразительно близка ленинской «телеге, залитой грязью и кровью» (Ленин, 1969: 13). Другой персонаж «Бесов», отказавшийся от участия в «кружке» Шатов, брезгливо замечает, что революция произойдет как итог «легкомысленного отклика общества <...> на всякую дрянь» (Достоевский, 1972–1990: XI, 111). Некритическое применение чужих идей Достоевский называл «лакейством мысли», он записывал: «NB) Западничество есть лакейство, лакейство мысли. <...> Судорожная ненависть к России. Если случится факт к хвале русскому народу, то их уже коробит <...> начинается старание унижить факт, измельчить его до ничтожности, напомнить о всех недостатках. Наш либерал прежде всего лакей и только и смотрит, как бы кому сапоги вычистить» (Там же: 149).

Достоевский считал, что революционеры — люди с болезненным искажением бытийной перспективы, одуревшие от бессмыслицы своей жизни и в результате уверенные, что кроме «московской жизни высшего круга <...> в России и нет ничего. <...> Чем больше барин и передовой, тем более и ненависти — не к порядкам русским, а к народу русскому. Об народе русском, об его вере, истории, обычае, значении и громадном его количестве — он думал только как об оброчной статье». Далее его персонаж предполагает, что если бы декабристы победили, то «освободили тотчас русский народ, но непременно без земли — за что им непременно сейчас же народ свернул <бы> головы и тем бы доказал им, что не одно их московское общество составляет Россию» (Там же: 88–89). Стоит заметить, что Достоевский воспринимал реформы Александра II как социальный переворот «сверху», прямо называя это «революцией» (Там же: 67), с другой стороны, считал, что недостаточность и «шатость» этих реформ могут привести к кровавому бунту (Там же: 147–149). Гораздо больший оптимизм ему внушали культурные традиции народа, исторический опыт сельской общины.

В строительстве почвенничества Достоевский ориентировался на традиции староверов как лучших людей страны, что было сформулировано им еще в «Записках из Мертвого дома». Достоевского привлекало в староверах то, что в их героическом сопротивлении властям не было никакого социального компонента, но исключительно борьба за возможность верить в Бога и устанавливать себя в жизни по-своему. Староверы восставали против формализма и официоза в религиозной жизни. Фактически это была борьба народного русского христианства против официальной, одобренной государством религиозной модели, насаждаемой чужими, враждебными народу силами; это была борьба русского народа за самоопределение. Достоевского всю жизнь волновала жизнь

и деятельность апологетов раскола, например, Ильи Алексеевича Ковылина (1731–1809), чью могилу он посещал каждый раз, когда оказывался в Москве. В его произведениях, начиная с «Хозяйки» и кончая «Братьями Карамазовыми», содержатся сотни аллюзий на жизнь и труды Аввакума, других деятелей старообрядчества. В таком понимании Достоевский был не одинок; например, на рубеже 1860–1870-х гг. В. И. Кельсиев в журнале «Заря» опубликовал несколько статей о старообрядцах и сектантах, трактуя их как русских протестантов и показывая, что их недовольство есть протест против церковных форм.

В сборнике «Из глубины» этому вопросу посвящена статья В. Н. Муравьева, который указывал на веру старообрядцев как на трагически нереализованный ресурс: «...вся древнерусская культура носила отпечаток этой цельности. Власть в области государственности, Церковь в области соборной духовной жизни, подвижники в области личного духовного достижения были произведениями этой целостности. Русский народ не знал вовсе отвлеченных понятий, плодов оторванной умственности. <...> Защита обряда ревнителями старой веры была защитой знаков и слов, выражавших таинственный строй Церкви, ее проявление в истории. Обряд — правило и значение его — связующее для людей бывших, настоящих и будущих» (189). О том же говорил Булгаков устами героев своих «диалогов»; в основе догматики новой Церкви должна находиться старая вера: «Я не осуждаю староверие, напротив, я нахожу, что в известном аспекте церковь и должна быть именно староверческой, связанной священным преданием, в котором при этом все одинаково важно и существенно, в этом принципиально правы старообрядцы» (135); старообрядчество актуально в нынешние времена как никогда раньше, утверждает Светский богослов: «вопросы старообрядчества, особенно же вами упомянутые, полны глубокого значения и смысла и теперь» (120). Заметно, что, в отличие от Франка, Бердяев не направлял критические стрелы против православной Церкви, видимо потому, что она стала одной из первых жертв революционных бесов. Однако и он не мог не осознать беспомощность государства и Церкви, все дальше уходящих от реальных религиозных запросов общества. Церковная жизнь русской реформации фактически отождествилась лишь в творчестве ряда представителей символизма в литературе и штудиях Московского и Петербургского религиозно-философских обществ.

Важнейшую роль сыграли труды В. С. Соловьева, нацеленные на религиозное возрождение России; заметим, что первоначальное название «Чтений о Богочеловечестве» — «Чтения по философии религии». Однако философией Соловьева увлекалась элита, в то время как низшие слои общества лучше понимали лозунги марксизма. Всем было очевидно, что в русском обществе на рубеже XIX и XX вв. назрела необходимость переосмысления основных ре-

лигиозных понятий и представлений и церковной практики. Речь шла о формировании новой религиозно-философской парадигмы, которая развивалась независимо от Церкви и со всей очевидностью в противовес ей. Беженец в «диалогах» Булгакова соглашался, что «единая, соборная, апостольская церковь» пребудет до скончания века, однако сомневался, «адекватно ли ей теперешнее греко-российское православие», подчеркивая, что «мы фактически уже перешли за грань исторического православия, и в истории церкви началась новая эпоха, ну, по меньшей мере, столь же отличная от предыдущей, как, напр., доконстантиновская эпоха отличается от ей предшествовавшей»; причем «изгладить» происшедшее «не может уже никакая реставрация по немецкому образцу» (135).

В основе стратегии Соловьева лежала мысль, что «религия, говоря вообще и отвлеченно, есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего» (Соловьев, 1989: 3). Исходя из этой посылки, философ выстраивал свою философию религии как «полный синтез религиозных истин» и «связную систему», способную снабдить общество «адекватным (соответствующим) знанием о Божественном начале как безусловном и всеобъемлющем» (Там же: 36). В проекте новой Церкви, как и в почвенничестве Достоевского, многое отсылает к мировидению первохристиан и старообрядцев: «...единение существ, определяемое безусловным или божественным началом в человеке, основанное психологически на чувстве любви и осуществляющее собою положительную часть общей нравственной формулы <...> общество мистическое или религиозное, т. е. Церковь» (Соловьев, 1966: 160). Эту мысль Соловьев проводил в «Духовных основах жизни» (1884), «Истории и будущности теократии» (1887), «России и вселенской церкви» (1889, пер. с фр. — 1911). Аскольдов обратил внимание на нереализованный ресурс духовного возрождения России, отвечая на вопрос, кто пророк нового христианства: «Соловьев был именно человеком, более всякого другого умевшим указать и разъяснить тот средний путь, по которому должна была бы пойти русская религиозная общественность. И, однако, все влиятельные общественные группы в России, в том числе и русское правительство, и русская православная Церковь, прошли мимо этого великого сына своей родины, удостоив лишь отметить его как талантливого литератора и философа» (42). Мощное религиозно-философское движение конца XIX — начала XX вв., обычно называемое «русским символизмом», основанное значительной своей частью на «философии религии» В. С. Соловьева, не слишком правильно сводить сугубо к «литературному направлению»: оно есть один из этапов русской религиозной реформации, практически вся парадигма которой обрела свое место на основном поле деятельности русской интеллигенции — в литературе.

И у Достоевского, и у Соловьева в основе идеи русского религиозно-философского ренессанса лежала мысль об универсалии «всеединства». Многие в их системах совпадало, что неудивительно, учитывая многолетнюю дружбу между ними; различия касались, пожалуй, только католицизма, который обладал привлекательностью для Соловьева и решительно отрицался Достоевским. В остальном их взгляды были близки: оба мечтали о новой вселенской Церкви, основанной на базовых ценностях христианства, строительстве своего рода теократии, в которой государство должно подчиниться Церкви, а общественный строй был бы оздоровлен за счет замены внешних ограничений в виде законов и силовых структур государства на внутренние моральные ограничения изнутри системы ценностей каждого человека. В основе строительства ими параметров этой новой Церкви первые строки занимала идеология, традиции и религиозная практика староверов как настоящих ревнителей христианской веры в ее «древлеправославном» изводе.

Принципы строительства новой Церкви поддерживались специфической трактовкой атеизма, созданной Достоевским и воспринятой Бердяевым, который взял на вооружение тезис о трех религиозных моделях: вере, атеизме и безверии (нигилизме). Последний решительно отделен от «русского атеизма», в основе которого, по Достоевскому, находится страстная надежда на религиозное спасение. В качестве доказательства принципиальной возможности церкви, состоящей из страстно верующих и столь же страстно неверующих, Бердяев приводил известный диалог Ставрогина и Тихона из десятой главы романа «Бесы»:

«А можно ль веровать в беса, не веруя совсем в Бога? — засмеялся Ставрогин.

— О, очень можно, сплошь и рядом, — поднял глаза Тихон и тоже улыбнулся. — И уверен, что такую веру вы находите все-таки почтеннее, чем полное безверие...

— О, поп! — захохотал Ставрогин. Тихон опять улыбнулся ему.

— Напротив, полный атеизм почтеннее светского равнодушия, — прибавил он весело и простодушно. — Совершенный атеист стоит на предпоследней верхней ступени до совершеннейшей веры (там перешагнет ли ее, нет ли), а равнодушный никакой веры не имеет, кроме дурного страха» (Достоевский, 1972–1990: XI, 10).

Далее эта мысль обосновывается любимой фразой Достоевского из Откровения Иоанна Богослова: «...знаю твои дела; ни холоден, ни горяч; о если б ты был холоден или горяч! Но поелику ты тепл, а не горяч и не холоден, то изблюю тебя из уст моих» (Откр. 3, 15, 16). «Горяч» обозначает страстную веру, «холоден» — атеизм, «тепл» — нигилистическое отрицание религии как таковой, состояние философско-религиозного ступора (Достоевский, 1972–1990: XI, 11).

Нельзя сказать, что тенденции религиозной революции, которая имела место в сердцевине общественной жизни России, никто не видел. Государство одинаково активно боролось и с «горячими», и с «холодными», всячески поддерживая «теплых» и тем самым загоняя себя в могилу. Вместо того чтобы принять сторону тех, кто ратовал за религиозное возрождение страны и спасение от «трихины» коммунизма, оно активно боролось со своими возможными спасителями. В 1886 г. Лев Толстой намеревался опубликовать переработанные главы романа «Братья Карамазовы» в издательстве «Посредник» под заглавием «Старец Зосима»; издание не было пропущено цензурой. Нет сомнений, что подобными соображениями руководствовались издатели журнала «Русский вестник», когда запретили к изданию главу «У Тихона»². В обоих случаях Достоевский формировал образ религиозного деятеля нового типа и той будущей Церкви, о которой мечтал и которую проповедовал в своих произведениях. Но этого оказалось мало, и религия «революционного социализма», как писал Франк, оказалась «ядом, который, будучи впитан народным организмом, неспособным выделить из себя соответствующих противоядий, привел к смертельному заболеванию, к гангренозному разложению мозга и сердца русского государства» (258). Единственным выходом из ситуации совершившегося бунта, говорил Светский богослов у Булгакова, является продолжение реформации и основанное на ней духовное возрождение — «это сейчас самая важная патриотическая, культурная, даже политическая задача в России» (131). Одновременно с этим горестно констатируя тотальное падение интереса к религиозной жизни в стране, Генерал в «диалогах» Булгакова говорит: «...трудно уже надеяться на всенародное движение к церкви. В лучшем случае она будет окружена кольцом неверия и равнодушия» и все сведется к «“демократизации”, т. е. к засилию улицы и к церковной демагогии» (133). Пессимистический вывод о выхолощенности религиозной жизни в стране поддержал Беженец: «...теперешний приход держится больше ради удобства, но не есть живая церковная единица. <...> движения религиозного здесь нет, по-видимому, даже мало вкуса к религиозным вопросам, догматического волнения» (Там же).

Убивая религиозный подъем, на волне которого они пришли к власти, адепты революции одновременно использовали в своих целях достижения реформации периода Серебряного века: философско-нравственный энтузиазм, гражданский протест против государства и «министерства религии» вместо Церкви, стремление к реализации свободы творчества. В основе формируемой религии социализма лежал специфический морализм, о «лжи и подмене» как основании которого написал в своей статье Бердяев (67–70, 87). Коммунисти-

² «Все запрещают <...> Старца Зосиму и того запретили» (Толстой Л. Н. ПСС. Т. 64. Письма 1887–1889. М., 1953. С. 4).

ческий интернационализм внешне похож на концепцию Достоевского о всемирной исторической миссии России, указывал Булгаков, «это тот же интернационализм, только иначе перелицованный», но после Пушкинской речи Достоевского к этой идее протягивают руки все кому не лень — «либералы, марксисты, вплоть до нынешних товарищей» (139); в итоге возник «негатив русского позитива: вместо вселенского соборного всечеловечества — пролетарский интернационал», а первым «интернационалистом» такого рода Бердяев считал лакея Смердякова из «Братьев Карамазовых» (76, 93). Несостоявшаяся реформация христианской Церкви обернулась воцарением апокалиптического зверя, опирающегося на сверстанную им на утилизированных обломках реформации лжерелигию тоталитарного коммунизма (Кара-Мурза, 1995). Подводя итог поражению русской религиозной реформации, Изгоев написал, что попытка революционеров построить новое общество в обход христианства провалилась: «...человеческого общества построить не смогли, а лишь показали несколько картин звериной свалки» (158). В этих условиях никакой альтернативы духовному возрождению нет; по мнению Булгакова, «в России имеет культурную будущность только то, что церковно, конечно, в самом обширном смысле этого понятия» (131).

Теперь об успехах и позитивных достижениях приобретшей катастрофический характер русской религиозной реформации. Первый из них заключается в самом факте существования сборника «Из глубины»: русская философия смогла адекватно понять и осмыслить суть происходящих в стране процессов (Щедрин, Пружинин, 2017). Кроме того, если Достоевского философы называли «пророком русской революции», то сами они стали пророками возрастания и гибели коммунистического государства, разрушившегося по причинам, ясно обозначенным в сборнике; и едва ли не половина вопросов, поставленных его авторами, актуальна и сейчас. Например, мысль о необходимости духовного возрождения страны, которое должно идти в условиях разгосударствления Церкви, что было одним из важнейших пунктов реформации как у Достоевского, так и у Вл. Соловьева. В «диалогах» Булгакова Писатель настаивал, что «охранять религию для народа <...> хуже, чем самая адская нигилистическая энергия» (124), и в строительстве новой Церкви необходимо избежать каждой из двух опасностей — физического уничтожения думающих людей и бюрократизации церковной иерархии: «одинаково опасны обе крайности: катастрофическое потрясение вследствие гонения и реставрация с восстановлением привилегии князей церкви» (132). Светский богослов у Булгакова называл освобождение православной Церкви от контроля со стороны государства крупнейшим позитивным сдвигом, принесенным революцией. Это, по его словам, «ценнейшее завоевание русской жизни, которое одно само по себе спо-

собно окупить, а в известном смысле даже и оправдать все наши испытания. Это — освобождение православной русской церкви от пленения государством, от казенщины этой убийственной», и оно дает перспективу к обновлению, что, собственно, и определяло симпатии к революции со стороны известной части интеллигенции (128–129). Другими словами, Булгаков устами своего персонажа призывал продолжить религиозное возрождение, преодолев тоталитарный коммунизм как тяжелую, но излечимую болезнь. Он считал, что сигналом к такой возможности являлся подъем нравственного чувства простых людей: проявив «инстинкт духовного самосохранения», они смогли найти в себе силы пойти «на призыв колокола своего родного храма. Мы еще не можем оценить всей силы этого несомненно начавшегося религиозного возрождения и не знаем, как глубоко пробудилась в душе русской интеллигенции воля к вере и к церкви» (185).

Мысль о необходимости продолжения реформации поддерживал Франк: «Осуществление этого идеала духовного единства и органического духовного творчества народа, идеала религиозной осмысленности и национально-исторической обоснованности общественной и политической культуры, конечно, предполагает какой-то нравственный сдвиг с мертвой точки, отказ от давнишних болезненных привычек и навязчивых идей расстроенной народной души в пользу здоровых и необходимых навыков нормальной жизни, открытие некой забытой правды — очевидной и простой, как всякая правда, и вместе богатой сложными и действительно-плодотворными выводами» (269). Уроки, вынесенные авторами сборника из происшедшего, свидетельствуют, что культурное и духовное процветание страны возможно лишь в условиях, когда в управлении страной участвуют ее лучшие интеллектуальные силы. Струве по этому поводу замечал, что «режим самодержавия опирался в течение веков на социальную власть и политическую покорность того класса, который творил русскую культуру и без творческой работы которого не существовало бы и самой нации», одновременно отказывая «этому классу, а потом развившейся на его стволе интеллигенции во властном участии в деле устройства и управления государством», тем самым создавая предпосылки для ситуации, которая естественным образом завершилась катастрофой Октябрьского переворота (237). Выводя интеллектуальные силы страны в маргинальную зону, лишая их возможности оказывать влияние на управление страной и подавляя политическую свободу, власть вступает на путь, чреватый катастрофой. И уж конечно, в этих условиях нельзя и мечтать об экономическом процветании страны: оно, согласно мнению авторов сборника и ранее Достоевского, прямо зависит от уровня развития духовных сил народа.

Литература

- Бессчетнова Е. В. (2017). Владимир Соловьев и Константин Леонтьев о бытии России: в предчувствии катастрофы. М.; СПб.: ЦГИ Принт.
- Гаман Л. А. (2013). Историософия Н. А. Бердяева. Томск: Изд-во Томского ун-та.
- Головушкин Д. А. (2015). Религиозный фундаментализм / религиозный модернизм: концептуальные противники или амбивалентные феномены? // Вестник ПСТГУ. Богословие. Философия. Вып. 1 (57). С. 87–97.
- Достоевский Ф. М. (1972–1990). Полное собрание сочинений: В 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние. АН СССР. Институт русской литературы. (Пушкинский дом).
- Из глубины (1990). Сборник статей о русской революции. М.: Изд-во Московского университета.
- Кантор В. К. (2000). Кризис христианства в XX столетии как угроза существованию европейской демократии (по мотивам русской философии в изгнании: Ф. Степун) // Verbum. Выпуск 3. Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета. С. 340–348.
- Кантор В. К. (2017). Революция, или Вступление в эпоху безумия // Вопросы философии. № 11. С. 100–104.
- Кара-Мурза А. А. (1995). «Новое варварство» как проблема российской цивилизации. М.: ИФ РАН.
- Ленин В. И. (1969). Письма из далека // Ленин В. И. Полное собрание сочинений: В 54 т. Т. XXXI. М.: Издательство политической литературы.
- Соловьев В. С. (1989). Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. / Составление и подготовка текста Н. В. Котрелева. Примечания Н. В. Котрелева и Е. Б. Рашковского. Т. 2. М.: Правда.
- Соловьев В. С. (1966). Критика отвлеченных начал // Соловьев В. С. Собрание сочинений: В 12 т. Т. 2. Брюссель: Жизнь с Богом.
- Струве П. Б. (1952). Социальная и экономическая история России с древнейших времен и до нашего, в связи с развитием русской культуры и ростом российской государственности. Париж: YMCA-PRESS.
- Толстой Л. Н. (1953). Полное собрание сочинений: В 90 т. Серия 3: Письма / Под общ. ред. В. Г. Черткова. М.; Л.: Гос. изд-во, 1928–1964. Т. 64. Письма 1887–1889. М.: Госиздат.
- Щедрин Т. Г., Пружинин Б. И. (2017). Философ в Революции: «утешение» философией // Вопросы философии. № 11. С. 120–127.

References

- Besschetnova E. V.* (2017). Vladimir Solov'ev i Konstantin Leont'ev o bytii Rossii: v predchuvstvii katastrofy. M.; SPb.: CGI Print.
- Gaman L. A.* (2013). Istoriosofiya N. A. Berdyaeva. Tomsk: Izd-vo Tomskogo un-ta.
- Golovushkin D. A.* (2015). Religioznyj fundamentalizm / religioznyj modernizm: konceptual'nye protivniki ili ambivalentnye fenomeny? // Vestnik PSTGU. Bogoslovie. Filosofiya. Vyp. 1 (57). S. 87–97.
- Dostoevskij F. M.* (1972–1990). Polnoe sobranie sochinenij: V 30 t. L.: Nauka. Leningr. otd-nie. AN SSSR. Institut russkoj literatury. (Pushkinskij dom).
- Iz glubiny* (1990). Sbornik statej o russkoj revolyucii. M.: Izd-vo Moskovskogo universitetata.
- Kantor V. K.* (2000). Krizis hristianstva v XX stoletii kak ugroza sushchestvovaniyu evropejskoj demokratii (po motivam russkoj filosofii v izgnanii: F. Stepun) // Verbum. Vypusk 3. Vizantijskoe bogoslovie i tradicii religiozno-filosofskoj mysli v Rossii. SPb.: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta. S. 340–348.
- Kantor V. K.* (2017). Revolyuciya, ili Vstuplenie v ehposu bezumiya // Voprosy filosofii. № 11. S. 100–104.
- Kara-Murza A. A.* (1995). Novoe varvarstvo» kak problema rossijskoj civilizacii. M.: IF RAN.
- Lenin V. I.* (1969). Pis'ma iz daleka // *Lenin V. I.* Polnoe sobranie sochinenij: V 54 t. T. XXXI. M.: Izdatel'stvo politicheskoy literatury.
- Solov'ev V. S.* (1989). Chteniya o Bogochelovechestve // Solov'ev V. S. Sochineniya: V 2 t. / Sostavlenie i podgotovka teksta N. V. Kotreleva. Primechaniya N. V. Kotreleva i E. B. Rashkovskogo. T. 2. M.: Pravda.
- Solov'ev V. S.* (1966). Kritika otvlechennyh nachal // Solov'ev V. S. Sobranie sochinenij: V 12 t. T. 2. Bryussel': Zhizn' s Bogom.
- Struve P. B.* (1952). Social'naya i ehkonomicheskaya istoriya Rossii s drevnejshih vremen i do nashego, v svyazi s razvitiem russkoj kul'tury i rostom rossijskoj gosudarstvennosti. Parizh: YMCA-PRESS.
- Tolstoj L. N.* (1953). Polnoe sobranie sochinenij: V 90 t. Seriya 3: Pis'ma / Pod obshch. red. V. G. Chertkova. M.; L.: Gos. izd-vo, 1928–1964. T. 64. Pis'ma 1887–1889. M.: Gosizdat.
- Schedrina T. G., Pruzhinin B. I.* (2017). Filosof v Revolyucii: «uteshenie» filosofiej // Voprosy filosofii. № 1. S. 120–127.

**О ЛИТЕРАТУРНОМ ГЕНЕЗИСЕ
РУССКОГО РЕЛИГИОЗНОГО РЕНЕССАНСА НАЧАЛА XX В.
(ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ НА ПОЛЯХ СТАТЬИ
Н. А. БЕРДЯЕВА «ДУХИ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ»)**

Александр Алексеевич Данилевский

Доктор философии (PhD) Тартуского университета по русской литературе,
старший научный сотрудник Института гуманитарных наук Таллинского
университета (Эстония)
E-mail: xandr.danilevskij@gmail.com

Работа выполнена в рамках и при финансовой поддержке проекта-гранта «Эстония между Востоком и Западом: Парадигма “свой”, “другой”, “чужой”, “враг” в культурах Эстонии XX–XXI вв.» („Eesti Ida ja Lääne vahel: „oma“, „teise“, „võõra“, „vaenlase“ kujundite paradigma XX–XXI sajandil Eesti kultuurides“ (IUT18–4).

**ON THE GENESIS OF THE RUSSIAN
RELIGIOUS RENAISSANCE OF THE EARLY 20TH CENTURY
(PHILOLOGICAL NOTES IN THE MARGIN
OF N. A. BERDYAEV'S "SPIRITS OF THE RUSSIAN REVOLUTION")**

Alexander Danilevskiy

PhD in Russian literature at Tartu University, Senior Research fellow at the School of Humanities at Tallinn University (Estonia)
E-mail: xandr.danilevskij@gmail.com

Working on the grant project “Estonia between East and West: the paradigm of the “self”, “the other”, “the stranger”, “the enemy” in the Estonian culture of XX–XXI centuries” („Eesti Ida ja Lääne vahel: „oma“, „teise“, „võõra“, „vaenlase“ kujundite paradigma XX–XXI sajandil Eesti kultuurides“ (IUT18–4).

Автор в своей статье развивает тезис о том, что сложившаяся в конце XIX и начале XX вв. новая русская философия первоначально опиралась на смежные области интеллектуальной деятельности. Философский сегмент складывался с оглядкой на наиболее «продвинутый» вид национального духовного творчества — русскую литературу XIX в., представленную прежде всего именами Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого. Уникальная роль при этом выпала В. В. Розанову, который постарался собственную жизнь уподобить жизни своего кумира Достоевского, а сам как мыслитель заговорил языком его отрицательных персонажей.

Восприятие окружающей действительности сквозь призму отечественной словесности, без учета специфики этих явлений и особенностей их взаимодействия, а также без учета имманентных законов развития литературы чрезвычайно характерно для русской интеллигенции позапрошлого и прошлого веков. Однако для сознания Розанова оно было гораздо более актуальным, нежели для подавляющего большинства его образованных соотечественников, по причине полной замкнутости на собственной личности. Затем проблематику Розанова подхватил и по-своему развил Д. С. Мережковский — и тоже опираясь на художественную практику Толстого и Достоевского. Образы, сюжетные коллизии и идеологию «бунтарей» Достоевского востребовал для тотальной дискредитации философского рационализма экзистенциалист Лев Шестов, тогда как «великий синтезатор» Н. А. Бердяев при посредстве гоголевской, толстовской и достоевской эстетических моделей действительности попытался осознать истоки и смысл русской революции 1917 г.

At the turn of the 19th and 20th century the new Russian philosophy at first was well-founded outside itself, in the adjacent fields of intellectual activity, such as psychology, politics and economy, sociology, the Orthodox Church... The particular philosophical segment emerged looking back to the more developed type of national spiritual production, i.e. the Russian literature of the 19th century, represented mainly by authors such as Dostoevsky, L. Tolstoy, Gogol. A unique role was played by V. V. Rozanov who tried all his life to imitate his idol, Dostoevsky, and as a thinker himself to speak the language of his negative characters.

The perception of the surrounding activity through the prism of national literature, without considering its own specifications and reciprocal influences, without taking into consideration the immanent laws underlying the development of literature, is extremely peculiar for the Russian intelligentsia of the last two centuries. According to Rozanov's opinion, instead, this perception was far more actual than for most of his educated fellows, because of his total isolation due to his personality. Later, D. S. Merezhkovsky resumed Rozanov's topic and developed it himself, on the basis of the artistic experience of L. Tolstoy and Dostoevsky. It was the existentialist Lev Shestov who used the images, subject collisions and Dostoevsky's rebels' ideology to throw discredit upon the philosophical Rationalism. As a "great synthesizer" N. A. Berdyaev by means of his aesthetic models Gogol, Tolstoy and Dostoevsky tried to trace the origins and make sense of the Russian revolution of 1917.

Ключевые слова: Бердяев, Гоголь, Л. Толстой, Достоевский, русский религиозный ренессанс начала XX в., Розанов, Мережковский, Лев Шестов.

Keywords: Berdyaev, Gogol, L. Tolstoy, Dostoevsky, Russian religious Renaissance of the early XX century, Rozanov, Merezhkovsky, Lev Shestov.

Желая быть понятыми, предложим вначале рискованную аналогию. В конце XIX — начале XX вв. эстетическая революция в России стимулировала напряженное постижение артистами (в широком понимании) специфики и инструментария тех видов искусства, в которых творил каждый. Зачастую это было сопряжено с длительными творческими блужданиями, продолжительными периодами проб и ошибок. Так, например, отринувший сугубый натурализм своих новаторов-учителей (В. И. Немировича-Данченко и К. С. Станиславского) В. Э. Мейерхольд в поисках новой театральной условности последовательно прибегал к практике смежных эстетических видов — скульптуры, живописи, литературы, — до тех пор, пока, параллельно с Н. Н. Евреиновым, не пришел к пониманию «собственно театральности», наиболее адекватным воплощением которой была сочтена итальянская средневековая площадная комедия. Завершением начального этапа поисков явилась еврейновская концепция «театра как такового», «театра для себя», провозгласившая присущий человеку инстинкт театральности более основополагающим, нежели даже инстинкты самосохранения и воспроизведения себе подобных.

Складывающаяся на рубеже веков *новая* русская философия также вначале искала точки опоры вне себя, в смежных областях интеллектуальной деятельности — психологии, политэкономии, социологии, православии и др. Особый философский сегмент складывался с оглядкой на наиболее «продвинутый» вид духовного творчества — на русскую литературу XIX в., представленную прежде всего именами Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого. Уникальная роль при этом выпала В. В. Розанову.

Восприятие окружающей действительности сквозь призму отечественной словесности, без учета специфики этих явлений и особенностей их взаимодействия, а также без учета имманентных законов развития литературы чрезвычайно характерно для русской интеллигенции позапрошлого и прошлого веков. Однако для сознания Розанова оно было гораздо более актуальным, нежели для подавляющего большинства его образованных соотечественников, по причине полной замкнутости на собственной личности. Иными словами, Розанов воспринимал в контексте литературы прежде всего самого себя, перманентно проецировал себя на различные укоренившиеся в русской литературной классике типы и в зависимости от оценки (собственной или общественной) и степени своего сходства или различия с разными явлениями оценивал себя, свои помыслы и деяния.

Свидетельством тому — тяготящий самосознание Розанова комплекс «маленького чиновника», имеющий очевидное литературное происхождение и связанный в его восприятии с исходным образом Акакия Акакиевича Башмачкина, этого базового для отечественной литературы типа (Синявский, 1982: 178). В наличии комплекса убеждает уже хотя бы тот факт, что предложенное Д. С. Мереж-

ковским в 1907 г. и ставшее широко известным определение Розанова как «смеси Акакия Акакиевича с Великим Инквизитором» (Мережковский, 1907: 19) было подсказано Мережковскому... самим же Розановым. В той статье Мережковского, где это определение содержится, также читаем: «Во мне есть Акакий Акакиевич, — заметил однажды Розанов, стоя перед зеркалом. — Вы не можете себе представить, до чего повредила мне в жизни моя мизерабельная наружность!»¹ (Там же). Но это не все. В 1894 г. в № 3 «Русского вестника» появилась статья Розанова «Как произошел тип Акакия Акакиевича»². Статья эта, помимо ценных соображений и догадок относительно социально-исторического и литературного генезиса гоголевского героя, содержит также подробнейшее сопоставление описаний внешнего вида Башмачкина в каноническом тексте «Шинели» и в одном из начальных набросков к нему, то есть в «Повести о чиновнике, крадущем шинели». Напомним их по тексту розановской статьи (порядок цитирования обратный): «<...> итак в этом департаменте служил чиновник, собой не очень взрачный — *низенький, плешистый, рябоват*, красноват, даже на вид несколько *подслеповат* [здесь и далее курсив Розанова. — А. Д.]» (Розанов, 1990: 237); «<...> служил один чиновник <...>: низенького роста, несколько рябоват, несколько рыжеват, несколько даже на вид подслеповат, с небольшою лысиною на лбу, с *морщинами по обеим сторонам щек и цветом лица, что называется, геморроидальным*» (Там же: 241). Описывается внешний облик Башмачкина, но большинство тех его черт, которые Розанов выделил курсивом, находим в его собственном автопортрете в «Уединенном», и упоминаются они там в самом негативном контексте³: «<...> неестественно отвратительная фамилия дана мне в дополнение к мизерабельному виду. <...> Лицо красное. Кожа какая-то неприятная, <...> не сухая. Волоса прямо огненного цвета <...>» (Розанов, 1990: 54).

Если мы при этом вспомним, что Розанов был невысокого роста (ниже среднего), имел высокий лоб с залысинами и страдал близорукостью (носил очки)⁴, то станет

¹ Ср. в «Живых лицах» З. Н. Гippiус: «Ведь вот и наружность, пожалуй, чиновничья, “мизерабельная” (сколько он об этой мизерабельной своей наружности говорил, писал, горевал!), — а какой это, к черту, <...> чиновник? Просто никуда. Не знаю, каким он был учителем (что-то рассказывал), но, думается, тоже никуда» (Гippiус, 1991: 316–317).

² Статья неоднократно переиздавалась — и при жизни Розанова (см., напр.: Розанов В. В. Литературные очерки. СПб., 1899; Он же. Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского: Опыт критического комментария / С приложением двух этюдов о Гоголе. Изд. 3-е. СПб., 1906), и в недавнее время, см., напр.: Розанов В. В. Несовместимые контрасты бытия: Литературно-критические работы разных лет. М.: Искусство, 1990.

³ О прагматике данного приема см.: Синявский, 1982: 168–185.

⁴ В этой связи см., напр., знаменитый розановский портрет кисти Л. С. Бакста, а также описания его внешнего облика в кн.: Русов Н. Н. Золотое счастье. Роман. М., 1916. С. 52; Лутохин Д. А. Воспоминания о Розанове // Вестник литературы. Пг., 1921. № 4/5 (28/29). С. 5; Цветаева А. И. Воспоминания. Изд. 3-е, доп. М.: Советский писатель, 1984. С. 546–547; Форш О. Д. Летошний снег: Роман, повесть, рассказы и сказки. М.: Правда, 1990. С. 304–305; Белый А. Начало века. М.: Художественная литература, 1990. С. 476; Гippiус З. Н. Указ. изд. С. 316.

очевидным, что в процессе работы над статьей о Башмачкине Розанов избавлялся от «башмачкинского комплекса», преодолевал в себе «маленького чиновника».

В этой же связи актуализируется проблема «Розанов и Достоевский». Как свидетельствовал Э. Ф. Голлербах, «много раз и в печати и в беседе с друзьями В. В. Розанов говорил о своей тесной, интимной, психологической связи с творчеством Ф. М. Достоевского» (Голлербах, 1991: 44). Неоднократно указывалось на это и в критической, мемуарной и исследовательской литературе о Розанове. Мало, однако, писалось о совершенно очевидном розановском стремлении выстроить свою жизнь по образцу и подобию жизни Достоевского, а между тем переклички между ними — и смоделированные самим Розановым, и, что называется, подброшенные судьбой, просто поразительны. В 1880 г. двадцатичетырехлетний Розанов женился на сорокалетней Аполлинарии Прокофьевне Сусловой, по словам Л. П. Гроссмана, «предмете самой сильной страсти Достоевского» (Гроссман, 1924: 48). Словно в подражание Достоевскому, Розанов через несколько лет расстался с этой «инфернальной» женщиной и вслед за тем, подобно Достоевскому, обрел семейное счастье в союзе с внешне малоприметной В. Д. Бутягиной, противоположной Сусловой по характеру, хотя взаимоотношения его с Сусловой (как и у Достоевского в свое время) на этом отнюдь не прекратились. Далее: подобно чадолюбивому Достоевскому (отцу четверых детей, двое из которых умерли) Розанов (в будущем отец шестерых детей) теряет первенца (поразительное совпадение: у обоих погибают младенцы-дочери)⁵... Знаменитые же «Уединенное», «Опавшие листья», «Мимолетное» и т. д. — не что иное, как «модернизация» «Дневника писателя» Достоевского⁶.

В свете всего сказанного представляется очевидной запрограммированность самим Розановым собственной проекции на старшего Карамазова: «Мыслями Достоевского Розанов вдохновлялся всю свою жизнь, по характеру своему, по своему душевному укладу представляя собой удивительную смесь различных черт как положительных, так и отрицательных героев Достоевского» (Долинин, 1991: 173). Вопреки собственному утверждению, что наиболее психологически близким сре-

⁵ Чрезмерность и намеренность этих перекличек и подражаний заставляют, кстати, усомниться в подлинности рассказа Розанова о финале его брака с Сусловой. Согласно распространяемой (буквально навязываемой) им версии, Сулова бросила его, с другой стороны, известно, что Розанов — со слов Сусловой — полагал, будто она бросила Достоевского, тогда как на самом деле инициатором прекращения отношений был сам писатель. Не являются ли розановские рассказы об оставившей его Сусловой фальсификацией, предпринятой опять-таки для увеличения сходства его судьбы с судьбой Достоевского (как он ее представлял)? Положительный ответ кажется весьма вероятным, особенно с учетом зафиксированной З. Н. Гиппиус обмолвки Розанова (единичной!) о том, что в итоге именно он окончательно похерил их с Сусловой брачные отношения (Гиппиус, 1991: 329).

⁶ В этой связи см. воспоминание Э. Ф. Голлербаха, относящееся к 1915–1916 гг.: «Помню, однажды любовно поглаживая том “Дневника писателя”, Розанов сказал: “Научитесь ценить эту книгу. Я с ней никогда не расстаюсь”. Достоевский всегда лежал у него на столе» (Голлербах, 1991: 44).

ди героев Достоевского был для него Шатов (Голлербах, 1991: 45), Розанов на протяжении многих лет последовательно моделировал свой имидж в подражание Федору Павловичу. Впервые это проявилось (в опосредованной форме) еще в период сотрудничества Розанова в журнале Мережковских «Новый путь», когда он, по свидетельству З. Н. Гиппиус, «раз выдумал, чтобы ему позволили подписываться в журнале “Елизавета Сладкая”» (Гиппиус, 1991: 340), явно рассчитывая при этом на возникновение у читателей комплекса ассоциаций, связанных с образом Лизаветы Смердящей. С течением времени Розанов настолько вжился в образ, что даже его речь — устная и письменная⁷ — приобрела интонационное и лексико-тематическое сходство с речью героя Достоевского⁸. О проблематике розановских печатных выступлений и говорить излишне: его многочисленные антимонашеские инвективы совершенно очевидно ориентированы на выпады Федора Павловича против монашества (сцена в монастыре), а центральная проблема розановского философствования — религия и пол в их взаимосвязи — предстает как вывернутая наизнанку, теоретизированная «карамазовщина»: «Карамазовщина это плотско-земное, природное и даже сладострастное начало» (Синявский, 1982: 322).

Стоит ли после этого указывать, что, например, нижеследующий пассаж из книги 1911 г. «Люди лунного света» воспринимается как парафраз — своего рода облагороженный вариант — заявления старика Карамазова о том, что для него «мовешек не было» (розановская переделка Лизаветы Смердящей в «Елизавету Сладкую» — тоже явно в русле этого заявления): «Заметим, что великая есть доблесть, великое служение Богу (вот где настоящее “монашество”, как “жертва Богу”) заключается в женитьбе на тех девушках, вдовах, вообще женских существах, которые “никому не понадобились”, “никому не нравятся”, некрасивеньких, слабеньких, невидненьких: но “тяжких бремени” не надо возлагать, и, конечно, можно надеяться на охотную женитьбу на таких лишь при многоженстве, которое да будет благословенно *между прочим* именно *и за это*, что при многоженстве возможно брать некрасивых, космических “сирот”, космическое “убожество”, производя от него иногда красивейшие лозы: ибо “убогие” с лица своего, в *поле* (то есть в сексе. — А. Д.) бывают часто гениальны, восприимчивы, страстны, “похотливы”» (Розанов, 1913: 17). В связи с розановским прославлением многоженства напомним о многочисленных женах старика Карамазова.

⁷ В этой связи см. след. замечание Гиппиус: «Пишет он <Розанов> — как говорит: в любой строке его голос, его говор, спешный, шепотный, интимный» (Гиппиус, 1991: 320).

⁸ А. М. Ремизов вспоминал по этому поводу в 1932 г.: «<...> интонацию Розанова сохранил Достоевский. Есть одно место в “Братьях Карамазовых”. Живая речь Розанова. Когда сердится... Слова Федора Павловича Карамазова: “Денег он не просит, правда, а все же от меня ни шиша не получит” и т. д., кончая “вот на чем только и выезжает”» (цит. по: Морковин, 1969: 183). А Бердяев в самом конце 1930-х гг. заявил: «Мне всегда казалось, что он <Розанов> зародился в воображении Достоевского и что в нем было что-то похожее на Федора Павловича Карамазова, ставшего гениальным писателем» (Бердяев, 1991: 148).

С точки зрения характеристики эпохи как таковой показательно, что проецированием занимался не только Розанов — его критики-современники не менее охотно уподобляли его различным персонажам русской литературы (Синявский, 1982: 6). Примеров тому превеликое множество. В. А. Фатеев даже сетовал: «Каких только прозвищ не давали Розанову (“Порфирий Головлев”, <...> “Смердяков”, “двурушник”, “Передонов” и т. п.), сколько на его долю выпало упреков, издевательств, брани!» (Фатеев, 1991: 7). Так, в частности, статья В. С. Соловьева «Порфирий Головлев о свободе и вере (По поводу статьи В. Розанова “Свобода и вера”» положила начало устойчивой традиции уподобления Розанова щедринскому Иудушке⁹.

Часто сравнивали мыслителя со Смердяковым и с сологубовским Передоновым, — дабы избежать многочисленных соответствующих примеров, ограничимся констатацией самого Розанова (в 1913 г.): «Со времени “Уединенного” окончательно утвердилось в печати, что я — Передонов, или — Смердяков. Merci» (Розанов, 1913: 359).

Столь же устойчивой, как и в случае с Иудушкой, оказалась и традиция соотнесения Розанова с Федором Павловичем Карамазовым. А. К. Закржевский в 1912 г. заявил в книге «“Карамазовщина”. Психологические параллели»: «Несомненно, он <Розанов> от Федора Павловича, плоть от плоти, кость от костей его <...>» (Закржевский, 1912: 73), а Бердяев в 1923 г. утверждал: «Устами Розанова иногда философствовал сам Федор Павлович Карамазов, который поднимается до гениального пафоса» (Бердяев, 1994: 145)¹⁰.

⁹ В этой связи см. статью Р. В. Иванова-Разумника 1911 г. «Юродивый русской литературы» (Иванов-Разумник, 1922). Ср., однако, с мнением Н. П. Ашешова: «В галерее бессмертных созданий русской художественной литературы есть ряд типов, с которыми мысль невольно сближает рассматриваемого нами писателя (Розанова. — А. Д.), действительно, пожалуй, со времен книгопечатания, самого голого... Но если взять первый яркий тип лицемерия, Иудушку Головлева, — каким он покажется неярким в сравнении с Розановым. Их, правда, сближает два качества — откровенность и стяжание. Но у Иудушки все же оказалась совесть, хоть и одичавшая, но все же совесть. Она была “загнана и как бы позабыта”. И в конце концов проснулась. Экая наивность! “Я не подлец, чтобы думать о морали”...» (Ожигов, 1913: 318; в конце высказывания приведена *измененная* цитата из книги Розанова «Уединенное»).

¹⁰ Отмеченный прием оказался настолько клишированным в критической и публицистической литературе о Розанове начала века, что даже получил весьма своеобразное преломление в беллетристике той поры, — в повести Ремизова «Неуемный бубен» (1909). В свое время нами уже указывалось, что прототипом главного героя этого произведения — провинциального «маленького человека», чиновника-переписчика и эротомана — послужил В. В. Розанов (см.: Данилевский, 1986; Данилевский, 1987; в этой же связи также см.: Кацис, 1990; Козьменко, 1992 и др.). Ремизовский Стратилатов-Розанов последовательно проецировался автором на гоголевского Акакия Акакиевича, на героя «Двойника» Голядкина, на Порфирия Головлева, старика Карамазова, Передонова и на ряд других известных персонажей, приобретших к тому времени статус «литературных типов». Мотивацией этих проекций были соответствующие уподобления Розанова его современниками. Особенно пикантной представляется при этом проекция на Голядкина: в свете более позднего заявления-воспоминания Ремизова о том, что Розанов «женился для “опыта” на любовнице Достоевского» (Морковин, 1968: 182), прагматика ее — в выявлении розановского стремления стать «двойником» автора «Двойника» даже в сфере сексуальных отношений.

О розановской самоориентации на старика Карамазова сказано выше, но можно говорить и об аналогичном его отношении (вероятно, с подачи Соловьева) к образу Порфирия Головлева — это, во всяком случае, следует из наблюдений Р. В. Иванова-Разумника, писавшего в 1911 г.: «<...> действительно, много черточек салтыковского Иудушки было и осталось в В. Розанове: елейные словечки, злоба, уменьшительные имена, юродивость, присюсюкивание, умиленность» (Иванов-Разумник, 1922: 154).

Но чем объяснить эти беспрецедентные в истории русской литературы и общественной жизни акты жизнетворчества писателя, самовыражение под личиной заведомо отрицательных персонажей? Прежде всего, конечно, эпатажем: это проявление коренного свойства розановской натуры, его неустанного стремления идти поперек мнения большинства, против общепринятых норм и оценок (Синявский, 1982: 259–260). Однако имеются и более глубокие причины как идеологического, так и психологического свойства. Подражание Розанова Иудушке в большей степени обусловлено вторыми, нежели первыми. Это и ехиднейший ответ на вызов Соловьева, и крайне необычная (как и все у Розанова) форма дискредитации ненавидимого и презираемого им «властителя дум передовой общественности» — Салтыкова-Щедрина (Синявский, 1982: 313).

В свою очередь, напав на себя личины старика Карамазова — жест с отчетливо выраженной идеологической и пропагандистской подоплеками. В нем ясно просматривается стремление Розанова изменить восприятие этого образа современниками: преодолеть его негативную оценку, представить отрицательный персонаж как положительный или хотя бы просто привлечь к нему внимание, вынудив общество иначе, чем прежде, взглянуть и на явление «карамазовщины». Причина же безусловно позитивного восприятия последней самим Розановым выясняется из его письма от 9 мая 1918 г. к Э. Ф. Голлербаху: «Вообще, из *текста* Евангелия совершенно естественно вытекает монастырь. Монастырь — *aviv*'ализм. Нет жизни, не нужно. Скорбь и скорбь заливает все. Но тогда как же? Надо — жить, остается — жить. <...> И вот — “живут”, но — “прохвосты”. Боккачио, Вольтер, Герцен. “Живет” революция, хамство, подлость. Нет — Алкивиада, есть — Чичиков. Нет — мотылька, оборваны его золотые крылышки. “Супротив его” — мужик хам и революция. Я не понимаю, как у Вас при В<ашем> уме не связывается все в одну картину. Для меня без'Божие жизни так объясняется. И вот — смотрите: Достоевский и карамазовщина, — К. Леонтьев с его эстетикой — какое все это уже антихристианство, какие опять Афины <...>: знаете ли Вы и догадываетесь ли Вы, что именно в России суждено прийти Антихристу, т. е. <...> опять восстановить фалл, обрубленный Алкивиадом <...> окончательно <же> Христом. Достоевский — это опять теизм, К. Леонтьев — вновь порыв веры, уже не то, что “евангелики” Толстой

и Чертков. И “Розанов” естественно продолжает и заключает К. Леонтьева и Достоевского. Лишь то, что у них было глухо и намеками, у меня становится ясною, сознанною мыслью. Я говорю прямо то, о чем они не смели и догадываться. Говорю, п<отому> ч<то> я все-таки более их мыслитель (“О понимании”). Вот и все» (Розанов, 1990: 542).

В приведенном высказывании «Достоевский и Леонтьев выстраиваются в цепочку как предшественники Розанова, предшественники его языческого монотеизма, который придет на смену христианству <...>. В этом плане сам Розанов рассматривает себя пророком будущей религии, с которой придет Антихрист, чье имя здесь поминается в самом положительном смысле. Антихрист восстановит в религии фалл — соединит бога с полом, как было в далекой и прекрасной древности. Фалл — это Древо Жизни, по Розанову, обрубленный нигилистом Христом, <...> а ранее — <...> Алкивиадом, первым безбожником, о котором известно, что он из озорства и неверия отбивал фаллы у священных статуй. И вот выстраивается всемирно-исторический ряд — в котором, как вехи, фигурируют религии древности, с Древом Жизни — Фаллом в центре, затем следуют безбожники Алкивиад, Христос, вся европейская цивилизация, основанная на безбожии <...>. Но как пророки будущего религиозного возрождения выступают Достоевский, Леонтьев и Розанов» (Синявский, 1982: 320–321). Таким образом, «карамазовщина» для Розанова — это гениальное прозрение Достоевского, пункт взаимопересечения их идеологий, начало линии преемства Розанова по отношению к Достоевскому, почва для его последующих умозрительных построений — и, одновременно, чрезвычайно эффективное (ибо — порождение гения) средство воздействия на общественное сознание с целью кардинальной его перерождения в угодном Розанову направлении.

Типологически сходное с розановским восприятие несемитизированной действительности — сквозь призму беллетристики — характерно и для основоположника «нового религиозного сознания» Д. С. Мережковского, о чем свидетельствовала уже его книга литературных портретов «Вечные спутники» (опубликованная в 1897 г. и многократно затем переизданная). Очевидно, что перенос внимания на национальную почву и сосредоточение его на отечественных классиках, явленное Мережковским в фундаментальном исследовании «Толстой и Достоевский. Жизнь, творчество и религия» (1900–1902), произошло под самым непосредственным влиянием Розанова. Как мы помним, розановская философская проблематика («религия и пол в их взаимосвязи», соотношение Ветхого и Нового Заветов, судьба «исторического христианства») поначалу определяла тематику и саму атмосферу инициированных Мережковским Религиозно-философских собраний (29 ноября 1901 г. — 19 апре-

ля 1903)¹¹, равно как (опять-таки на первых порах) и редакционную политику направляемого уже супругами Мережковскими журнала «Новый путь». В свою очередь, именно контрастное осмысление творческого наследия «певца плоти» Толстого и «пророка духа» Достоевского, а несколько позднее — развернутый анализ жизни и творчества Гоголя («Судьба Гоголя», 1903; «Гоголь и черт», 1906) и в меньшей степени Лермонтова («М. Ю. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества», 1909) позволили нередко именуемому «русским Лютером» Мережковскому формулировать неохристианскую концепцию «Церкви Третьего Завета» как пути развития исторического христианства от язычества (царства Отца, «толстовского начала») через «бесплотную святость» одностороннего аскетизма (царство Сына, «начало достоевское») к единству «Святого Духа и Святой Плоти», царству Святого Духа: «Богочеловека в Богочеловечестве».

Мыслитель совершенно иного типа — Лев Шестов (Л. И. Шварцман). Исходный пункт его философствования — гипертрофированное чувство трагичности индивидуального человеческого существования. Стимулируемый им, Шестов предпринял попытку спасения индивида посредством переориентации общественного сознания на трагический тип мышления. Осуществление этого предприятия предполагало несколько этапов и, что для нас сейчас самое главное, — с опорой на художественную практику все тех же Толстого и Достоевского, тогда как из иностранной литературы Шестовым был востребован лишь один безусловный авторитет — У. Шекспира. В книгах «Шекспир и его критик Брандес» (1898) и «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше» (1900) гарантом спасения выступила внутренне противоречивая спекулятивная конструкция, в которой ужасы действительности уравнивались признанием их разумной необходимости: страдание, по Шестову, благотворно, так как возводит страдающего на высшую ступень духовной организации, что и дает ему возможность постичь подобную сверхразумную целесообразность мира.

Противоречивость этой конструкции была осознана Шестовым уже при завершении второй книги, что и вызвало поворот в развитии его мысли: трагизм жизни отныне абсолютизировался философом, объявлялся неустрашимым («неизбывным»). В таком случае этот вывод должен лечь в основу новой картины мира. Прежнее же, рационалистическое по природе, мировоззрение человечества должно быть отвергнуто как игнорирующее трагическую проблематику и потому неадекватное реальной действительности.

¹¹ В этой связи см. в «Самопознании» Бердяева: «<Религиозно-философские> Собрания эти были замечательны как первая встреча представителей русской культуры и литературы, заболевшей религиозным беспокойством, с представителями традиционно-православной церковной иерархии. <...> Преобладала проблематика В. Розанова. <...> Говорили об отношении христианства к культуре. В центре была тема о плоти, о поле. Эту тему Мережковский получил от Розанова, который был более первороден и оригинален» (Бердяев, 1991: 144).

Эту трагическую онтологию Шестов практически обосновал в книге «Достоевский и Нитше (Философия трагедии)» (1903), усмотрев адекватную для ее выражения форму в философии «человека из подполья» (и в произвольно сближаемых Шестовым с нею идеологиях других персонажей-«бунтарей» Достоевского). В книге «Апофеоз беспочвенности (Опыт адогматического мышления)» (1905) с этих позиций подвергся радикальному отрицанию почти весь существующий набор общезначимых гуманистических ценностей. Одновременно дальнейшая разработка трагической проблематики провозглашалась здесь единственным генератором и регулятором всех будущих построений Шестова. Однако уже в «Началах и концах» (1908) его внимание переключилось на начатую «Апофеозом беспочвенности» тотальную дискредитацию рационализма, а затем, в «Великих канунах» (1911), — на заведомо бесперспективное изживание рудиментов рационализма в своем собственном мышлении (важный момент: подспорьем Шестову при этом послужили художественная практика Федора Сологуба и Леонида Андреева). В итоге выявилась как непродуктивность пути, намеченного в «Апофеозе», так и провал всего предприятия Шестова: задуманное и осуществляемое как утопическое спасение индивида, оно под конец обернулось своей полной противоположностью (антиутопией). И Шестов надолго (до 1916 г.) замолчал.

Обладатель уникального синтезирующего интеллекта, Бердяев еще в отрочестве и юности пережил сильнейшее увлечение творчеством Достоевского и Толстого. В «Самопознании» он писал: «Вспоминая себя мальчиком и юношей, я убеждаюсь, какое огромное значение для меня имели Достоевский и Л. Толстой. Я всегда чувствовал себя очень связанным с героями романов Достоевского и Л. Толстого, с Иваном Карамазовым, Версиловым, Ставрогиным, князем Андреем и дальше с тем типом, который Достоевский назвал “скитальцем земли русской” <...> В этом, быть может, была моя самая глубокая связь с Россией, с русской судьбой» (Бердяев, 1991: 40). В «Предисловии» к книге Бердяева «Миросозерцание Достоевского» (1921–1923) говорится: «Достоевский имел определяющее значение в моей духовной жизни. Еще мальчиком получил я прививку от Достоевского. Он потряс мою душу более, чем кто-либо из писателей и мыслителей. Я всегда делил людей на людей Достоевского и людей, чуждых его духу. Очень ранняя направленность моего сознания на философские вопросы была связана с “проклятыми вопросами” Достоевского. Каждый раз, когда я перечитывал Достоевского, он открывался мне все с новых и новых сторон» (Бердяев, 1994: 8). Позднее Бердяев испытал на себе обаяние противоречивой личности и писаний В. В. Розанова. В «Самопознании» читаем: «О Розанове нужно сказать специально. В. В. Розанов один из самых необыкновенных, самых оригинальных людей, каких мне приходилось в жизни встречать. Это настоящий уникум. В нем были типические русские черты, и вместе с тем он был ни на кого не похож. <...> По внешности, удивительной внешности,

он походил на хитрого рыжего костромского мужичка. <...> Хочу отметить лишь значение встречи с Розановым в моей внутренней истории. Читал я Розанова с наслаждением. Литературный дар его был изумителен, самый большой дар в русской прозе. Это настоящая магия слова. <...> Ко мне лично Розанов относился очень хорошо, я думаю, что он меня любил. <...> Я как-то написал о нем статью “О вечно бабьем в русской душе”. <...> он остается одним из самых замечательных у нас явлений, одним из величайших русских писателей <...> Вспоминаю о Розанове с теплым чувством. Это была одна из самых значительных встреч моих в петербургской атмосфере» (Бердяев, 1991: 147–149).

Также Бердяев прошел через увлечение Мережковским и его «новым религиозным сознанием»: «Наибольшее значение для меня в Петербурге <в 1904–05 гг.> имела встреча с Мережковскими»; «Опыт общения с Мережковским имел для меня большое значение» (Бердяев, 1991: 142, 146; см. также: 139–147). Об этом свидетельствует его статья «О новом религиозном сознании» (1905; в книге «Новое религиозное сознание и общественность», 1907), вызвавшая ответ Мережковского в статье «О новом религиозном действии. Открытое письмо Н. А. Бердяеву» (1905). Не раз в дореволюционную эпоху Бердяев заявлял о единомыслии со Львом Шестовым. Между мыслителями имел место диалог: Бердяев стал автором статьи «Л. Шестов. Трагедия и обыденность» (1905), Шестов — работы «Похвала глупости. По поводу книги Николая Бердяева “Sub specie aeternitatis”» (1907). Также Бердяев преодолел искушение символистским панэстетизмом...

Мудрено ли, что, анализируя в 1914 г. роман «Бесы», он пытался достичь цели, аналогичной той, которую преследовал Розанов, писавший в 1894 г. о своем происхождении от Акакия Акакиевича?.. В этой своей статье Бердяев выделил две взаимоисключающих ипостаси, в которых Ставрогин явлен в романе: «Николай Ставрогин — красавец, аристократ, гордый, безмерно сильный, “Иван Царевич” <...>; все ждут от него чего-то необыкновенного и великого, все женщины в него влюблены, лицо его — прекрасная маска, он весь — загадка и тайна, <...> все вращается вокруг него <...>. И тот же Ставрогин — человек потухший, мертвенный, бессильный творить и жить, совершенно импотентный в чувствах, ничего уже не желающий <...>, неспособный совершить выбор между полюсами добра и зла, <...> неспособный любить женщину, равнодушный ко все идеям, блазированный и истощенный до гибели всего человеческого, почти неспособный к членораздельной речи» (Бердяев, 1914: 80). Сопоставим эти строки с воспоминаниями из «Самопознания»: «<...> мой дух бывал ложнонаправленным. У каждого человека, кроме позитива, есть и свой негатив. Моим негативом был Ставрогин. Меня часто в молодости называли Ставровиным, и соблазн был в том, что это мне даже нравилось (напр<имер>, “аристократ в революции обаятелен”, слишком яркий цвет лица, слишком черные волосы, лицо, походящее на маску). Во мне было что-то ставровинское, но я преодолел это в себе. Впоследствии я написал статью о Ставро-

гине, в которой отразилось мое интимное отношение к его образу. Статья вызвала негодование» (Бердяев, 1991: 35). Становится понятно, почему спустя четыре года, в 1918 г., он в сбивчивой, напористо-многоречивой манере попытался объяснить генезис разразившейся национальной катастрофы с помощью образов — читай: бесплотных фикций, симулякров, — задолго до того предложенных двумя психически не вполне уравновешенными гениями *художественного слова*.

Важно, однако, не данное объяснение, а прагматика бердяевской статьи в целом, ее посыл. Наряду с констатацией трагедии, случившейся в 1917–1918 гг. с русским народом, в «Духах русской революции» высказана и надежда на ее преодоление: «Болезнь русского нравственного сознания была слишком длительной и серьезной. Излечение может наступить лишь после смертельного кризиса, когда весь организм русского народа будет близок к смерти. Мы живем в дни этого почти смертельного кризиса»; «Русский народ низко пал, но в нем скрыты великие возможности и ему могут раскрыться великие дали. Идея народа, замысел Божий о нем остается и после того, как народ пал, изменил своей цели и подверг свое национальное и государственное достоинство величайшим унижениям. Меньшинство может остаться верно положительной и творческой идее народа, и из него может начаться возрождение. <...> христианский дух России должен явить свою силу. Сила этого духа может действовать в меньшинстве, если большинство упадет от него» (Бердяев, 1991: 287; 289). Вот на это «меньшинство» и направлен бердяевский месседж, выполняющий отнюдь не *информативную*, объясняющую, а *коммуникативную*, пропагандистскую функцию и прежде всего призванный моделировать (мобилизовать) читательскую аудиторию — то самое пресловутое «меньшинство» — «по образу и подобию своему». Одновременно этот же месседж ориентирован и на автокоммуникацию: сообщение, передаваемое в ходе ее, становится более значимым, приобретает новый смысл (в силу того, что перекодируется), и в результате такого воздействия адресант (он же адресат) трансформируется. Иными словами, Бердяев нацелился на сплочение вокруг себя всех и всяческих антибольшевистских сил и в самом этом процессе черпал и, самое главное, *обретал* возрастающую уверенность в собственной правоте.

Думается также, что в данном случае правомерно вспомнить и развить высказанное некогда Г. Гуссерлем и подхваченное аналитиками гештальт-психологической школы герменевтическое допущение: картина живет, когда и пока зритель на нее смотрит, словесное произведение живет тогда и постольку, когда и поскольку читатель его читает. Подоплека сумбурного и малоубедительного бердяевского уподобления катастрофической России художественному тексту, выстроенному по лекалам Гоголя, Толстого и Достоевского, имеет ясно выраженную магическую направленность: данный художественный текст остается живым, пока его *интерпретируют*.

Литература

- Бердяев Н. А. (1991). Духи русской революции // Вехи. Из глубины. М.: Правда. С. 250–289.
- Бердяев Н. А. (1994). Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. / Вступит. ст., сост., прим. Р. А. Гальцевой. М.: Искусство; ИЧП «Лига». Т. 2. С. 7–150.
- Бердяев Н. А. (1991) Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Сост., предисл., подгот. текстов, коммент. и указат. имен А. В. Вадимова. М.: Книга.
- Бердяев Н. А. (1914). Ставрогин // Русская мысль. № 5.
- Гиппиус З. Н. (1991). Стихотворения; Живые лица. М.: Художественная литература.
- Голлербах Э. В. (1991). В. Розанов: Жизнь и творчество. М.: МП «Квазар».
- Гроссман Л. П. (1924). Путь Достоевского. Л.: Брокгауз — Ефрон.
- Данилевский А. А. (1987). Герой А. М. Ремизова и его прототип // Актуальные проблемы теории и истории русской литературы / Ученые записки Тартуского университета. Тарту. Вып. 748. С. 150–165.
- Данилевский А. А. (1986). Mutato nomine de te fabula narrator // А. Блок и основные тенденции развития литературы начала XX века: Блоковский сб. VII / Ученые записки Тартуского университета. Тарту. Вып. 735. С. 137–149.
- Долинин А. С. (1991). [Примечания] // Сулова А. П. Годы близости с Достоевским: Дневник — повесть — письма. М.: РУССЛИТ.
- Закржевский А. К. (1912). «Карамазовщина». Психологические параллели. Киев: Книга по требованию.
- Иванов-Разумник Р. В. (1922). Творчество и критика. Статьи критические. Пг.: Колос.
- Мережковский Д. С. (1907). Революция и религия // Русская мысль. № 3.
- Морковин В. (1969). Приспешники царя Асыки // Ceskoslovenska rusistika. № 4.
- Ожигов Ал. [Ашешов Н. П.] (1913). Вместо демона — лакей (В. В. Розанов) // Современник. № 6.
- Розанов В. В. (1913). Люди лунного света: Метафизика христианства. 2-е изд. СПб.: тип. Т-ва А. С. Суворина.
- Розанов В. В. (1990). Несовместимые контрасты бытия: Литературно-критические работы разных лет. М.: Искусство.
- Розанов В. В. (1990). Сочинения. Л.: Васильевский остров.
- Силард Л. (1983). Своеобразие общественной и культурной жизни в России на рубеже XX в. (1890–1917) // Силард Л. Русская литература конца XIX — начала XX века (1890–1917). 2-е изд. Budapest, 1983. Т. I. С. 17–38.
- Синявский А. Д. (1982). «Опавшие листья» В. В. Розанова // Париж: Синтаксис.
- Фатеев В. А. (1991). В. В. Розанов: Жизнь. Творчество. Личность. Л.: Художественная литература: Ленинградское отделение.

Источники

- Гроссман Л. П. Одна из подруг Достоевского // Русский современник. М.; Л. Кн. 3. 1924. С. 248–252.

- Данилевский А. А. А. М. Ремизов и Лев Шестов (Статья первая) // Пути развития русской литературы: Труды по русской и славянской филологии / Ученые записки Тартуского университета. Тарту. Вып. 883. 1990. С. 143–156.
- Данилевский А. А. О романе А. Ремизова «Пруд» // Ремизов А. М. Собр. соч.: В 10 т. / Подгот. текста, послесл., коммент. А. А. Данилевского; Вступит. ст., прилож. А. М. Грачевой. М.: Русская книга, 2000. Т. 1: Пруд. Роман. С. 509–511.
- Кацис Л. Ф. «...я точно всю жизнь прожил за занавескою» («Занавешенные картинки» М. А. Кузмина и В. В. Розанов) // Русская альтернативная поэтика: [Сб. ст.] М.: Изд. МГУ, 1990.
- Козьменко М. В. Удоноши и фаллофоры Алексея Ремизова // Эрос. Россия. Серебряный век. М.: Серебряный бор, 1992.
- Корецкая И. В. «Мир искусства» // Литературный процесс и русская журналистика конца XIX — начала XX века: 1890–1904. Буржуазно-либеральные и модернистские издания. М.: Наука, 1982. С. 129–178.
- Корецкая И. В. «Новый путь». «Вопросы жизни» // Там же. С. 179–193.
- Левицкий С. Экзистенциальный диалог (Николай Бердяев и Лев Шестов) // Новый журнал. NY. 1964. № 75.
- Мережковский Д. С. Было и будет. Дневник: 1910–1914. Пг.: Изд. т-ва И.Д. Сытина, 1915.
- Мережковский Д. С. Розанов // Русское слово. 1913. 1 июля. № 125.
- Суслова А. П. Годы близости с Достоевским: Дневник — повесть — письма / Вступ. ст. и прим. А. С. Долинина. М.: РУССЛИТ, 1991.
- Шестов Л. В. В. Розанов // Путь: Орган русской религиозной мысли. Париж, 1930. № 22. С 7–103.

References

- Berdyaev N. A. (1991). Dukhi russkoj revolyutsii // Vekhi. Iz glubiny. M.: Pravda. S. 250–289.
- Berdyaev N. A. (1994). Mirosozertsanie Dostoevskogo // Berdyaev N. A. Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva: V 2 t. / Vstupit. st., sost., prim. R. A. Gal'tsevoj. M.: Iskusstvo; ICHP «Liga». T. 2. S. 7–150.
- Berdyaev N. A. (1991) Samopoznanie (Opyt filosofskoj avtobiografii) / Sost., predisl., podgot. tekstov, comment. i ukazat. imen A. V. Vadimova. M.: Kniga.
- Berdyaev N. A. (1914). Stavrogin // Russkaya mysl'. № 5.
- Gippius Z. N. (1991). Stikhotvoreniya; Zhivye litsa. M.: KHudozhestvennaya literatura.
- Gollerbakh Eh. V. (1991). V. Rozanov: Zhizn' i tvorchestvo. M.: MP «Kvazar».
- Grossman L. P. (1924). Put' Dostoevskogo. L.: Brokgauz — Efron.
- Danilevskij A. A. (1987). Geroj A. M. Remizova i ego prototip // Aktual'nye problemy teorii i istorii russkoj literatury / Uchenye zapiski Tartuskogo universiteta. Tartu. Vyp. 748. S. 150–165.
- Danilevskij A. A. (1986). Mutato nomine de te fabula narrator // A. Blok i osnovnye tendentsii razvitiya literatury nachala XX veka: Blokovskij sb. VII / Uchenye zapiski Tartuskogo universiteta. Tartu. Vyp. 735. S. 137–149.
- Dolinin A. S. (1991). [Primechaniya] // Suslova A. P. Gody blizosti s Dostoevskim: Dnevnik — povest' — pis'ma. M.: RUSSLIT.

- Zakrzhevskij A. K.* (1912). «Karamazovshhina». Psikhologicheskie paralleli. Kiev: Kniga po trebovaniyu.
- Ivanov-Razumnik R. V.* (1922). Tvorchestvo i kritika. Stat'i kriticheskie. Pg.: Kolos.
- Merezhkovskij D. S.* (1907). Revolyutsiya i religiya // *Russkaya mysl'*. № 3.
- Morkovin V.* (1969). Prispeshniki tsarya Asyki // *Ceskoslovenska rusistika*. № 4.
- Ozhigov Al.* [Asheshov N. P.] (1913). Vmesto demonu — lakej (V. V. Rozanov) // *Sovremennik*. № 6.
- Rozanov V. V.* (1913). Lyudi lunnogo sveta: Metafizika khristianstva. 2-e izd. SPb.: tip. T-va A. S. Suvorina.
- Rozanov V. V.* (1990). Nesovmestimye kontrasty bytiya: Literaturno-kriticheskie raboty raznykh let. M.: Iskusstvo.
- Rozanov V. V.* (1990). Sochineniya. L.: Vasil'evskij ostrov.
- Silard L.* (1983). Svoeobrazie obshhestvennoj i kul'turnoj zhizni v Rossii na rubezhe XX v. (1890–1917) // *Silard L. Russkaya literatura kontsa XIX — nachala XX veka (1890–1917)*. 2-e izd. Budapest, 1983. T. I. S. 17–38.
- Sinyavskij A. D.* (1982). «Opavshie list'ya» V. V. Rozanova // *Parizh: Sintaksis*.
- Fateev V. A.* (1991). V. V. Rozanov: Zhizn'. Tvorchestvo. Lichnost'. L.: Khudozhestvennaya literatura: Leningradskoe otделение.
- Grossman L. P.* Odnaz iz podrug Dostoevskogo // *Russkij sovremennik*. M.; L. Kn. 3. 1924. S. 248–252.
- Danilevskij A. A.* A. M. Remizov i Lev Shestov (Stat'ya pervaya) // *Puti razvitiya russkoj literatury: Trudy po rusckoj i slavyanskoj filologii / Uchenye zapiski Tartuskogo universiteta*. Tartu. Vyp. 883. 1990. S. 143–156.
- Danilevskij A. A.* O romane A. Remizova «Prud» // *Remizov A. M. Sobr. soch.: V 10 t. / Podgot. teksta, poslesl., komment. A. A. Danilevskogo; Vstupit. st., prilozh. A. M. Grachevoj*. M.: Russkaya kniga, 2000. T. 1: Prud. Roman. S. 509–511.
- Katsis L. F.* «...ya tochno vsyu zhizn' prozhil za zaneskovoyu» («Zanaveshennye kartinki» M. A. Kuzmina i V. V. Rozanov) // *Russkaya al'ternativnaya poehtika: [Sb. st.]* M.: Izd. MGU, 1990.
- Koz'menko M. V.* Udonoshi i fallofory Alekseya Remizova // *Ehros. Rossiya. Serebryanyj vek*. M.: Serebryanyj bor, 1992.
- Koretskaya I. V.* «Mir iskusstva» // *Literaturnyj protsess i russkaya zhurnalistika kontsa XIX — nachala XX veka: 1890–1904. Burzhuazno-liberal'nye i modernistskie izdaniya*. M.: Nauka, 1982. S. 129–178.
- Koretskaya I. V.* «Novyj put'». «Voprosy zhizni» // *Tam zhe*. S. 179–193.
- Levitskij S.* Ehkzistentsial'nyj dialog (Nikolaj Berdyaev i Lev Shestov) // *Novyj zhurnal*. NY. 1964. № 75.
- Merezhkovskij D. S.* Bylo i budet. Dnevnik: 1910–1914. Pg.: Izd. t-va I.D. Sytina, 1915.
- Merezhkovskij D. S.* Rozanov // *Russkoe slovo*. 1913. 1 iyulya. № 125.
- Suslova A. P.* Gody blizosti s Dostoevskim: Dnevnik — povest' — pis'ma / *Vstup. st. i prim.* A. S. Dolinina. M.: RUSSLIT, 1991.
- Shestov L. V.* V. V. Rozanov // *Put': Organ russkoj religioznoj mysli*. Parizh, 1930. № 22. S. 97–103.

«МОЕ СОБСТВЕННОЕ СЛОВО О СЕБЕ» (ТРИ ИСПОВЕДИ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ)

Людмила Луцевич

Д. филолог. н. Варшавский университет

E-mail: l.lutevici@uw.edu.pl

ORCID 0000-0002-6340-2598

MY OWN WORD ABOUT MYSELF (THREE OF THE CONFESSION OF EUROPEAN CULTURE)

Lyudmila Lutsevich

Warsaw University

E-mail: l.lutevici@uw.edu.pl

ORCID 0000-0002-6340-2598

Христианство сформировало новое пространство европейской культуры, открыв личность в ее «слове о себе» (Бахтин), воплотившемся в исповеди. Став истоком европейской субъективности и индивидуализма, исповедь сосредоточила внимание на небывалом по масштабам процессе углубления человека в самого себя. Исповеди трех европейских писателей (Аврелий Августин, Пьер Абеляр, Жан-Жак Руссо), которые оказались в центре внимания автора статьи, представляют собой достаточно сложное единство достоверных фактов, искренних чувств, сознательных умолчаний, индивидуальных трактовок и интерпретаций, так что невозможно определить границы правды и области отступлений от нее.

Christianity formed a new space of European culture, revealing personality in its “word about itself” (Bakhtin), embodied in the confession. Confessions, having become the source of European subjectivity / individualism, are focused on the unprecedented scale of the process of person’s deepening into himself. Confessions of three European writers (Aurelius Augustine, Pierre Abelard, Jean-Jacques Rousseau), which were the focus of the author's attention, represent a rather complex unity of reliable facts, truthful feelings, conscious silence, individual interpretations and interpretations, where it is impossible to determine the boundaries of truth and deviation from it. In the course of the confessions, each author, willingly or unwittingly, creates and leaves to the contemporaries and descendants a certain self-concept — their own interpretation and interpretation of both the events of their lives and the properties of character, feelings, moods, which form together a certain shape of the narrator. All three authors have created artistic self-portraits, “imposing” their semantics not

only to the next generations, but also to readers of the next centuries, who, on the one hand, continue to perceive the created images in the planned aspects, and on the other — constantly introduce new values, determined by their own cultural, historical and individual personal preferences.

Ключевые слова: христианство, личность, исповедь, Августин, Абельяр, Руссо, self-conception.

Keywords: Christianity, personality, confession, Augustine, Abelard, Rousseau, self-conception.

Христианство обусловило становление нового пространства европейской культуры, где «быть христианином означало быть личностью» (Кантор, 1998). Принципиально значимым на пути открытия личности оказалось «мое собственное слово о себе» (Бахтин, 1979: 125), воплотившееся в христианской исповеди (Уваров, 1998; Марков, 1999; Зассе, 2012). Став истоком и источником европейской субъективности и индивидуализма, исповедь сосредоточила внимание на «небывалом по своим масштабам и силе процессу углубления человека в самого себя» (Зарецкий, 2009: 35); все последующее развитие культуры непрерывно «связано с усложнением структуры личности, индивидуализацией присущих ей кодирующих информацию механизмов» (Лотман, 1992: 111).

Само понятие *личности* формировалось, как известно, исторически. А. Ф. Лосев отмечал, что античность хорошо знала «индивидуальность», но еще не знала «личности». Только у Августина, считает ученый, появляется «развернутое понятие личности» и понимание ее «как неповторимой единичности, которая, соотнося себя с самой собою и со всем другим, есть специфическое тождество общего и единичного, или <...> субъекта и объекта, или внутреннего и внешнего, или души и тела. Без этого наличия предельной обобщенности и предельной единичности личность не могла бы соотносить себя ни с самой собой, ни со всем другим; а без этого соотнесения личность не могла бы быть личностью <...>» (Лосев, 1992: 356–357). Индивидуализация личности в период европейской христианизации приняла форму соединения человека с Богом и тем самым с другими людьми. В процессе индивидуализации личности, как отмечает исследователь, «каждый отдельный человек приобретает значимость, выходящую за пределы его чисто природных качеств, приобретает равную с другими ценность, как существо, причастное Богу» (Глинчикова, 2012: 19). Осознание человеком причастности Богу и получает выражение прежде всего в христианской исповеди.

Опыт осмысления жизненного пути как движения — от античной индивидуальности к христианской личности — наиболее глубоко и полно отразился в «Исповеди» Августина.

АВГУСТИН

<...> польза от исповеди моей не в повести о том, каким я был, а каков я сейчас: да исповедаю я это не только пред Тобой в тайном «ликовании и трепете», в тайной скорби и надежде, но и перед верующими сынами человеческими; они участвуют в радости моей и делят смертную долю мою; они мои сограждане и спутники в земном странствии, все равно, предшествовали они мне, последуют ли за мною или сопровождают меня в моей жизни (Августин, 2013: 143).

Первая европейская литературная исповедь была создана выдающимся мыслителем-богословом Аврелием Августином (ок. 354–430 гг.). Роль и значение этой «Исповеди» (Confessiones, 397–398 гг.) в развитии христианской культуры невозможно переоценить. На протяжении многих столетий августиновская «Исповедь», проникая в глубины психики и духа, учила, наставляла, формировала европейское человечество. И в наши дни она остается «недостижимым образцом самоанализа личности, обращенной к Богу и только в Нем обретающей самое себя» (Гуревич, 2005: 241).

В основе «Исповеди» Августина лежит факт его личного религиозного *обращения*. Философ-богослов подробно описывает, как он соблазнялся «прелестями» чувственного мира со всеми его «иллюзиями», как претерпевал искушения и боролся с грехами, как затем постепенно отошел от мирских соблазнов и отдался во власть Церкви. И чтобы факт *обращения* обрел убедительную силу, Августин вписал его в собственное жизнеописание.

Христианская исповедь, являясь главной частью таинства покаяния (Алмазов, 1894: 2), объединяет в себе как собственно покаяние (исповедание грехов), так и утверждение основополагающих догматов вероучения (исповедание веры). Августин стал автором, который осознал себя — смертного человека — причастным Богу: «Велик ты, Господи, и всемерной достоин хвалы; велика сила Твоя и неизмерима премудрость Твоя». И славословить Тебя хочет человек, частица созданий Твоих; человек, который носит с собой повсюду смертность свою, носит с собой свидетельство греха своего» (Августин, 2013: 5).

Гиппонский епископ впервые соединил традицию церковной исповеди с традицией автобиографического повествования (Рабинович, 1991: 197–287; Казанский, 2013: 275–295). Его «Исповедь» стала развернутым изложением собственной жизни, которое сопровождается неустанным покаянием, когда грешник «долго размышляет о своем грехе, вникает в него, в сопровождавшие его обстоятельства и условия», «по-настоящему обвиняет себя самого, а не сваливает грех на других», мучается «угрызениями совести» (Карсавин, 1915: 287–288). Августин действительно обвиняет себя во многих слабостях, недостатках, по-

роках (ложь, лень, болтовня, лицемерие, обман, злость, гордость, воровство, любовь к деньгам, почестям, славе...), но более всего в грехах плоти — безудержной похоти. По словам архимандрита Киприана, грехи плоти «по самой природе своей являются особенно распространенными, живучими и потому и опасными, что связаны они с одним из сильных инстинктов человеческих. В самой природе человека как живого существа, наделенного чувственностью, темпераментом <...>, заложено то, что является причиной этих грехов. Вряд ли кто-либо из смертных был совершенно свободен от этих “приражений плоти”» (Киприан, 2002: 271).

Августин, по собственному признанию, в пятнадцати-шестнадцатилетнем возрасте, почувствовав позывы плоти, погрузился в стихию любовных наслаждений. Через много лет в «Исповеди» он вспоминал о «плотской испорченности» своей души, покорившейся «безумной похоти» распутства (Августин, 2013: 21, 23). Свои многочисленные любовные приключения он тогда успешно совмещал с научными занятиями, оставаясь первым учеником в классе. Впоследствии свой беспутный образ жизни Августин жестко осудил с позиций христианской морали. Но сами воспоминания юности, связанные с проблемой пола, привели философа к углубленным размышлениям о взаимодействии и взаимоотталкивании плоти и духа, добра и зла в мироустройстве.

На пути обращения Августина особую роль сыграл знаменитый христианский проповедник и экзегет Амвросий, встречу с которым Августин считал для себя знаменательной. Именно проповеди Амвросия стали для Августина «поворотным пунктом: они научили его духовной интерпретации Писания и направили на путь христианской веры» (Майоров, 1979: 220). Почти случайно, как сказано в «Исповеди», в период напряженных раздумий он прочитал строки из Послания апостола Павла: «...не в пирах и пьянстве, не в спальнях и не в распутстве, не в ссорах и в зависти: облекитесь в Господа Иисуса Христа и попечение плоти не превращайте в похоти» (Августин, 2013: 122). И воспринял эти строки как моральное назидание и руководство к действию. Он понял, что Господь считает его готовым к *обращению*. Августин пришел к заключению: все сущее, являясь Божьим творением, — добро; любое отклонение от Господа есть зло. Так, в возрасте 32 лет многообещающий ученый и признанный оратор Аврелий Августин принял христианство и посвятил дальнейшую жизнь христианскому служению.

Создавая свою «Исповедь», автор не только правдиво рассказал о своей жизни, но исповедовал новую веру: «...исповедовать Тебя — это благочестие» (Там же: 61). На собственном трудном опыте *обращения* Августин пытался показать, как вера и таинство изменили его душу: «Исповедь моих прошедших грехов (Ты отпустил и покрыл их, чтобы я был счастлив в Тебе; Ты изменил

душу мою верой и таинством), эта исповедь будит тех, кто ее читает и слушает; она не дает сердцу застыть в отчаянии и сказать: “я не могу”; заставляет бодрствовать, полагаясь на милосердие Твое и благодать Твою, которой силен всякий немощный, осознавший через нее немощь свою» (Там же: 141–142). Теперь для философа «жизнь его души» — это «внутренний человек» (*Homo interior*), устремленный к единой цели: приблизиться к познанию Бога и с Его помощью познать собственную сущность.

Августин стремился помочь своим современникам найти путь к Богу. Отсюда его постоянные возвращения к сути, смыслу, роли и значению собственных чистосердечных признаний: «Хорошие люди с удовольствием слушают о бедах, пережитых другими, и радуются не бедам, а тому, что они были, а теперь их нет. Какой же пользы ради, Господи, Кому ежедневно исповедуется совесть моя, в надежде больше на милосердие Твое, чем на свою невинность, какой пользы ради, спрашиваю я, исповедоваться мне в этих писаниях пред лицом Твоим еще и людям, рассказывая, каков я сейчас, а не каков был прежде. Пользу от исповеди в прежнем я увидел и о ней сказал. Многие, однако, кто меня знает и кто меня не знает, но слышал что-то от меня или обо мне, желают знать, каков я сейчас, вот в это самое время, когда я пишу исповедь свою. Ухом своим они не могут приникнуть к моему сердцу, где я таков, каков есть. Поэтому они и хотят услышать мою исповедь о внутреннем, недоступном ни глазу их, ни уху, ни уму; они хотят мне верить, иначе разве узнают они меня? Любовь, которая делает их хорошими людьми, говорит им, что я не солгу в своей исповеди, и в них она сама верит мне» (Там же: 142).

Наличном примере автор с разных сторон на протяжении всего повествования старался показать неспособность человека освободиться от греха до тех пор, пока он не отдастся безраздельно провидению и не выступит орудием Божественной воли. Только бескорыстное обращение к Богу дает надежду на спасение; благо людей, по Августину, обусловлено одним лишь пониманием этой простой истины, к которой он сам пришел после многих ошибок.

Новые эмоции и переживания автора в предстоянии перед Богом, внутреннее духовное наполнение — состояние любви, веры, надежды — преображают его мир: прежнее бытие-для-себя естественно и органично сменяется новым бытием-для-других. «“Я” Августина — сплошь религиозно, причастно, мистично. <...> для Августина исповедоваться, каков он ныне, значит говорить уже не о себе, а о том, что такое исповедь <...> не для него одного, но для каждого <...> что такое — ощущать, помнить, забывать, размышлять <...> что делать человеку со своим телом <...> как способна душа возрадоваться о Господе и “сложить на Него свою заботу”, быть “выкупленной Его Кровью”. “Моя” душа становится не моей» (Баткин, 1993: 7–8).

Опыт философа свидетельствует, что *человек исповедующийся*, каковым выступает в данном случае Августин, — это *новая личность*. Она, несомненно, индивидуализирована (за счет разнообразных фактов биографии), но в то же время и предельно обобщена в христианском единении с другими людьми, узнавшими любовь — «умное чувство» — как новую форму духовную общности, способную преодолеть обычное эго. Конечно, личность автора в «Исповеди» структурно усложняется также за счет многогранной универсальности интересов, обусловленных социализацией. Осмысляя свой опыт обращения, Августин в то же время описывал множество самых разнообразных социальных явлений и идей, что делает его «Исповедь» сложнейшим полижанровым и соответственно полидискурсным текстом. Автор органично переплетает *исповедание* (проповедь) христианской веры, *прославление* (панегирик) Господа с *рассказом* о собственной жизни, чувствах, страстях (автобиография) и глубоким *покаянием* в грехах и *раскаянием*; кроме того, он *критикует* устройство современного ему государственного организма (затрагивая вопросы воспитания, образования, специфики школы, университета); характеризует нравы, привычки соотечественников (*нравоописательные очерки*), показывает борьбу партий; анализирует состояние науки и искусства и проч. (*аналитические статьи*); рассматривает проблемы богословские и философские (*на уровне научных трактатов*). Как христианский богослов Августин критикует манихейство, неоплатонизм, астрологию; *размышляет* о таинстве исповеди, *толкует* Книгу Бытия, *излагает учение* о Троице, пытается *осмыслить*, что есть Бог. Как философ он *рассуждает* об экзистенции (способе бытия человека), о природе памяти, о познании и воле, о взаимодействии внутреннего мира личности и космоса, о времени абсолютном и относительном; а как лингвист — о возможностях языка, о соотношении языка и мышления и др. (Неретина, 2002: 757–799).

«Исповедь» Августина — это исповедание христианской веры с безусловным признанием Бога и мира в многообразии его связей; это и поиск формы общения человека с Богом в попытке Его познания. Проблему познания Бога философ ставил совершенно определенно и непосредственно с самого начала исповедания: «Дай же мне, Господи, узнать и постичь, начать ли с того, чтобы воззвать к Тебе или с того, чтобы славословить Тебя; надо ли сначала познать Тебя или воззвать к Тебе. Но кто воззовет к Тебе, не зная Тебя? Воззвать не к Тебе, а к кому-то другому может незнающий. Или, чтобы познать Тебя, и надо “воззвать к Тебе?”» (Августин, 2013: 5). Следующие один за другим вопросы — свидетельство невероятных смятений, сомнений, смущения в душе и разуме героя. Ведь чтобы поверить — необходимо познать. Но Бог — совершенно особый «предмет», как же познать Его? «Когда я воззову к Нему, я призову Его в самого себя. Где же есть во мне место, куда пришел бы Господь мой? Куда при-

дет в меня Господь, Господь, Который создал небо и землю? Господи, Боже мой! ужели есть во мне нечто, что может вместить Тебя?» (Там же: 6) — продолжает задавать свои вопросы философ. Человеческий разум, как он считает, и есть один из путей к Богу, но разум имеет пределы; тогда на пути дальнейшего движения к Богу на помощь приходит вера. Получается, что осознание человеком недостаточности своих знаний для познания Бога готовит его к приятию веры, способной поднять человеческий дух над противоречиями разума, культурно-исторической ограниченностью и стать основанием для принятия религиозных заповедей как абсолютных ценностей жизни. Вера нужна для просветления разума, и уже умом, «просветленным верой», можно постигать Бога.

Августиновский человек исповедующийся, придя к Богу, стремится к достижению «вечного блаженства» («место, где душа радуется присутствию Христа-Бога»), а это оказывается невозможным без детального анализа своего внешнего и внутреннего бытия, без постоянного «обращения к собственному “я”» в соизмерении «своих дел <...> с евангельскими заповедями и вечным примером всеблаготворности жизни, явленным миру Христом» (Зарецкий, 2009: 34–35). Христианская догматика, сюжетики, символика, образность наряду с автобиографизмом и самоанализом выступают в «Исповеди» в качестве механизмов, кодирующих исповедно-исповедальную информацию и стилистику. Августин создал христианский литературный исповедальный канон, основанный на идее теоцентризма.

Вдохновляя и инспирируя сотни пишущих и миллионы читающих, «Исповедь» гиппонского философа сыграла колоссальную роль в европейской культуре, литературе, оставшись во всех отношениях непревзойденной. Сам же Августин, став «для нового западного христианства авторитетнейшим Отцом Церкви, одним из основоположников схоластического метода мышления», получил «с легкой руки Абеяра титул “excellentissimus doctor Augustinus”» (Бычков, 2014: 14).

* * *

Развитие любой культуры невозможно «без постоянного притока текстов извне. Причем это “извне” само по себе имеет сложную организацию: это и “извне” жанра или определенной традиции внутри данной культуры, и <...> чужие тексты, пришедшие из иной национальной, культурной, ареальной традиции» (Лотман, 1992: 116). Приемственность в культуре, усвоение (как правило, в форме творческого преломления, трансформации) определенных жанровых канонов и традиций стали наиболее очевидны в Средневековье с окончательным утверждением и распространением латинского языка в качестве доминирующего в научной и литературно-художественной сферах.

Исповедальные откровения Августина (как и его богословские сочинения) в эпоху Средневековья стали известны образованным людям разных нацио-

нальных культур и постепенно приобрели «всеобщее признание» (Зарецкий, 2009: 35). Появились разнообразные тексты, где доминировал исповедно-исповедальный дискурс. Таковы, например, «Исповедь» (ок. 450 г.) основателя ирландской литературы св. Патрика Ирландского (ок. 387–493); «Шесть книг Предисловий, или Агонистик, Сокровенные мысли некоего Ратхера Веронского, блюстителя Церкви, также монаха Лоббского, изложенные им в изгнании...» (Ратхер Веронский известен также как Ратхер Люттихский, 890–974); «Книга об искушениях, переменчивой судьбе и сочинениях» немецкого монаха-философа Отлоха Санкт-Эммерамского (около 1010 — после 1067); «Три книги о своей жизни, или Монодии» («De vita sua sive monodiarum libri tres») бенедиктинского монаха-теолога Гвиберта Ножанского (1053–1124); «История моих бедствий» («Historia Calamitatum» написана в период с 1132 по 1136 гг.) французского философа, поэта, богослова Пьера Абеляра (1079–1142) и многие другие. Для всех этих авторов жизнь человека обретает смысл только в соотноении с волей Бога, мыслимого безусловным и единственно истинным источником всеобщего бытия; им присуще внимание к социальным и психологическим проблемам, довольно высокая начитанность в классической литературе, солидарность с августиновской концепцией благодати и предопределения. И в то же время каждое из сочинений обладает своей степенью индивидуальности. Если, например, монодии Гвиберта Ножанского принято сближать с «Исповедью» Августина¹, то сочинение Пьера Абеляра называют «антиавгустиновской исповедью». При этом «Августиновы муки» трактуются как «испытания становящейся души <...> души прозревающей» в эпоху христианизации Римской империи, а «муки Абеляра» — как «мучения <...> телесно живущего человека <...>» (Рабинович, 1991: 333) в период Высокого Средневековья.

АБЕЛЯР

Сколь широко [молва] об этом неслыханном бесчестье распространится в мире? Какой путь мне откроется далее? С каким лицом появлюсь на публике я <...>

И я истинно сделался философом не столько для мира, сколько для Бога (Абеляр, 2011: 26, 27).

¹ Гвиберт, как и Августин, начал свой труд со слова Confiteor (лат. «исповедуюсь»); см.: Гуревич, 2005: 255; Зарецкий, 2002: 9; Зарецкий, 1998: 63–81; Карева, 2004: 7–23. Автор новейшей диссертации П. Б. Донецкий при сравнении текстов двух авторов установил, что «сюжеты и темы в их автобиографических сочинениях схожи: в обоих случаях форма исповеди предусматривает обращение к Богу, большое внимание уделяется роли матерей, именно они в обоих случаях стремятся дать сыновьям хорошее образование и направляют их к христианству. <...> Важное место в автобиографиях отводится рассказу об обучении, присутствует сюжет падения героя и его духовного прозрения. В жизни обоих авторов был авторитет, который во многом повлиял на их мировосприятие <...> Амвросий у Августина и Ансельм Кентерберийский у Гвиберта» (Донецкий, 2011: 14).

Абеляр, как и Августин, стремился сделать свой «пример плотской испорченности» поучительным для современников. По наблюдениям Г. Г. Майорова, в эпоху Средневековья «литературная исповедь была способом очищения и публичного покаяния не столько в своих собственных интересах, сколько в наставление другим» (Майоров, 1979: 17). Абеляр предостерегал читателей от культивирования собственных страданий, советовал соотносить свои испытания с чужими, учиться состраданию и терпению. В «утешительном письме к другу», предваряющем «Историю моих бедствий», Абеляр замечает: «Часто человеческие страсти провоцируются или укрощаются скорее примерами, нежели словами <...> я решил написать утешительное послание <...> об опытах настоящих бедствий, случившихся со мною, чтобы ты признал свои испытания в сравнении с моими или ничтожными, или умеренными, и терпимее переносил их» (Абеляр, 2011: 3). Правда, Андрей из Кверцетана, один из издателей «Латинской патрологии» (*Patrologia Latina*, 1844–1855), куда вошла «История...» Абеяра, считал, что эгоцентричный автор, вопреки сложившейся традиции и своему предисловию, писал скорее «для собственного утешения <...> чтобы и настоящие бедствия более спокойно перенести, вспомнив прошедшее, и легче избавиться от страха угрожающих опасностей. Ведь никакие душевные муки <...> он не поставил рядом со своими, чтобы они могли оказаться более тяжкими при сравнении» (Абеляр, 2011: 3; Баткин, 2000: 137–183).

«История моих бедствий» — разноплановое автобиографическое повествование, где рассказано о ранней «склонности» Абеяра к учению, об учителях и «школярах», о зависти недоброжелателей к его успехам в философии, а затем и в «святочении», о славе, богатстве, растущей гордыни, которые «ослабляют силу духа», о «телесных соблазнах», о собственном «бесчестье» и «предательстве», о душевных муках, горьких беспрестанных гонениях, вынуждавших его, наподобие «проклятого Каина», скитаться повсюду, как «беглец и бродяга» (Абеляр, 2011: 3, 6, 13, 13–14, 17–18, 53), о раскаянии, попытках самооправдания и проч.

История собственной жизни открывается философу в пограничных ситуациях благополучия и отчаяния, блаженства и ужаса, признания и одиночества. В своих воспоминаниях, начиная со школьных лет, Абеляр сосредоточен всецело на себе, на своих уникальных способностях, талантах, исключительности. Это, по его признанию, порождало чувство собственного превосходства над окружающими, в которых он видел низменных, черных завистников. Завидовали, по его мнению, не только талантам, но и привлекательному внешнему облику, славе, богатству, успехам... Кому рассказывает Абеляр историю своей жизни, перед кем исповедуется? На протяжении всего повествования он обращен преимущественно к самому себе, к переживанию единственности собственного бытия

(фигура друга, введенная в начало и в конец повествования, — чисто литературный прием). А. Я. Гуревич отметил, что сочинение Абеляра «пронизано духом неукротенной гордыни. <...> В традиционной форме покаяния он написал самооправдание, более того, постарался возвысить себя» (Гуревич, 2005: 274).

«История...» включает пятнадцать главок, названия которых кратко передают их содержание и характер географических перемещений автора-героя: Глава I. О месте рождения Петра Абеляра и о его родителях; Глава II. О преследовании со стороны его магистра Гиллельма. О его руководстве в Мелидуне, Корболии и Паризии. О его возвращении из города Паризия в Мелидун, возвращение на холм св. Женевиевы и возвращении на родину; Глава III. Как Абеляр пришел к магистру Ансельму Лаудунскому; Глава IV. О преследовании его магистром Ансельмом; Глава V. Как, вернувшись в Паризий, [Абеляр] завершил свои глоссы, которые начал читать лаудунцам; Глава VI. Как, оскользнувшись в любви к Элоизе, он был ранен как умственно, так и телесно; Глава VII. Ответы упомянутой девы от брака. Однако он взял ее в жены; Глава VIII. О ранении его плоти. Он стал монахом в монастыре св. Дионисия, а Элоиза приняла постриг в Аргентеоле; Глава IX. О книге своей «Теологии» и о преследовании, которое он претерпел от школьных товарищей; Глава X. О сожжении самой книги. О преследовании его аббатом и братьями; Глава XI. [Без названия]; Глава XII. О преследовании его некоторыми как бы новыми апостолами; Глава XIII. Об аббатстве, в которое Абеляр был принят, и о преследовании его как сынами, то есть монахами, так и владыкой; Глава XIV. О порицании бесстыдства; Глава XV. [Без названия].

Истоком бедствий философа становится его беспечный порыв «вступить в любовную связь» с юной племянницей каноника собора Парижской Богоматери Фульбера Элоизой — девушкой, которая, по словам Абеляра, «богатством <...> познаний превосходила всех <...> во всем королевстве» (Абеляр, 2011: 14, 15). Элоиза рано осиротела; строгий, но заботливый каноник отдал девочку на обучение в «некое аббатство монахинь близ Паризия» — Аргентеоль (Там же: 15). Она, как выяснилось, оказалась очень способной ученицей, перечитала множество произведений признанных в те времена классических авторов и вскоре могла свободно вести ученые беседы на греческом, латинском и древнееврейском языках. По окончании обучения в аббатстве девушка вернулась в дом дяди в Париж. Случайно познакомившись с юной Элоизой, Абеляр — на тот момент известный во Франции тридцативосьмилетний философ-концептуалист — стал искать «случая стать ей близким» (Там же: 15). Он поселился в доме Фульбера, пообещав канонику за небольшие деньги продолжить с помощью частных уроков образование его племянницы. При этом учителю позволялось «угрозами и побоями» наказывать ученицу (?!), если она вдруг вздумает пренебрегать науками (уроки посвящались изучению теологии, эти-

ки, диалектики, греческого и еврейского языков). Сначала Элоизу и Абеляра «соединили», как он сам заметил, ученые занятия и совместная жизнь в доме Фульбера, а затем вспыхнувшее чувство взаимной любви. Фульбер разрешил учителю, учитывая его загруженность в школе, при возможности проводить уроки с Элоизой не только днем, но и ночью (Там же: 15). В «Истории...» автор подробно описывает это «ночное обучение»: «<...> под предлогом учения мы всецело предавались любви, и усердие в занятиях доставляло нам тайное уединение. И над раскрытыми книгами больше звучали слова о любви, чем об учении; больше было поцелуев, чем мудрых изречений; руки чаще тянулись к груди, чем к книгам, а глаза чаще отражали любовь, чем следили за написанным. Чтобы возбуждать меньше подозрений, я наносил Элоизе удары, но не в гневе, а с любовью, не в раздражении, а с нежностью, и эти удары были приятней любого бальзама. Что дальше? Охваченные страстью, мы не упустили ни одной из любовных ласк с добавлением и всего того необычного, что могла придумать любовь. И чем меньше этих наслаждений мы испытали в прошлом, тем пламенней предавались им и тем менее пресыщения они у нас вызывали» (Там же: 16). Через некоторое время Фульбер узнал о романе между племянницей и учителем и немедленно прекратил свидания влюбленных. Абеляр сокрушался, винил себя, но и признавался, что справиться с «огнем» своего «безумия» не мог: «О какое горе было для дяди, когда он узнал! Какое горе при расставании у самих влюбленных! Как сгорал я со стыда! <...> Телесная разлука максимально соединила души и еще больше разжигала любовь из-за ее невозможности» (Там же: 17). Узнав, что возлюбленная беременна, Абеляр похитил ее и, переодев монахиней, отправил в Бретань, к своей сестре, где Элоиза родила сына. Девушка понимала: вступив в брак с ней, Абеляр в соответствии с законами эпохи не сможет сохранить престижное положение как философ и богослов (в то время он возглавлял старинную церковную школу Иоанна Росцелина в Париже) и продолжить карьеру, поэтому всячески противилась бракосочетанию. Однако, после уговоров самого Абеляра, которому стали открыто угрожать родственники девушки, Элоиза согласилась на венчание. Влюбленные обвенчались тайно (таково было условие Абеляра) и некоторое время скрывали брак. Сложившаяся ситуация раздражала родственников девушки, обвинявших Абеляра в лицемерии и бесчестии. Тогда Абеляр тайком отвез ее в Аржантейльский монастырь, где, навещая возлюбленную, продолжал предаваться с ней «плотскому греху». Сохранить все в тайне не удалось. Двусмысленное поведение Абеляра по отношению к Элоизе вызывало досужие разговоры, пересуды, сплетни. И тогда разгневанный Фульбер решил с помощью наемников жестоко отомстить учителю.

В «Истории...» Абеляр и через много лет с содроганием вспоминает о страшной мести родственников Элоизы: «<...> однажды ночью, когда я, отдыхая, спал

в дальней комнате постоялого двора, они, соблазнив деньгами служащего мне, жесточайшим и постыднейшим мщением изувечили меня», «я поплатился той частью моего тела, которой провинился» (Там же: 24, 25). Унизительная месть повергла Абеяра в тяжелое психическое состояние. Но, как следует из «Истории...», более, чем состояние духа, на тот момент его волновала карьера: «<...> по суровой букве закона мерзость евнухов такова перед Богом, что оскотпленным людям, с ампутированными или израненными тестикулами, воспрещается входить в церковь как зловонным и нечистым» (Там же: 25). Стыд, смятение, отчаяние заставили философа постричься в монахи. Та же участь еще ранее постигла его возлюбленную. «Признаюсь, что скорее смущение от стыда, чем обет обращения, принудило меня броситься в убежище монашеских келий. Она [Элоиза], однако, еще до нашего веления добровольно надела покрывало и вступила в монастырь. Итак, мы оба вместе надели священную одежду <...>» (Там же: 26). С этого момента жизнь Абеяра, по словам Г. П. Федотова, «разорвало»: «по одну сторону незаживающей раны остались слава и счастье, по другую — горе и позор» (Федотов, 1996: 199). По признанию Абеяра, он внутренне кардинально переменялся: освободившись «от телесных соблазнов и разлученный с шумной жизнью света», стал «философом не столько для мира, сколько для Бога» (Там же: 26).

В дальнейшем Абеяра ждали новые испытания и невзгоды — обвинения в ереси, требование сжечь свои сочинения, преследования соперников, покушения на его жизнь. «Незаживающая рана» превратила жизнь философа в трагедию бед и одиночества, но и оказалась источником его автобиографии-исповеди. Ощущение катастрофической несправедливости, напряженное состояние сознания (что было — что стало) требовало словесного выражения. Отсюда вытекала настоятельная потребность рассказать миру и самому себе о преследующих бедствиях: конфликтах, ссорах, распрях с философами, богословами, церковными иерархами, монахами; об острой критике и публичном осуждении его теологических концепций и трудов на церковных соборах; о стыде и позоре оскотпления, о заключении в монастыре и проч., и проч. В процессе автобиографического повествования Абеяр постоянно стремился выявить новые смыслы человеческой субъективности, демонстрируя личностный подход как к сюжетам своей жизни, так и к проблемам своего времени.

Около 1136 г. философ закончил описание своих *бедствий* и издал «Историю...». Ее сюжеты впоследствии послужили основой для множества художественных произведений. В пространстве культуры всегда, хотя и с разной степенью интенсивности, идет нескончаемый внутренний диалог, опирающийся на историчность: «предшествующая традиция задает норму, имеющую уже автоматизированный характер, на этом фоне развивается <...> активность новых

структурных форм» (Лотман, 2000: 678). Трагическая история любви Абеяра и Элоизы отразилась в творчестве крупнейших представителей итальянского Ренессанса — Данте, Петрарки и Боккаччо (Андерсен, 2016: 291–300; Неретина, 1992: 134–160), а затем — в эпоху французского Просвещения — по-новому активизировалась в культовом романе XVIII в.

РУССО

Я обещал написать исповедь, а не самооправданье <...>

<...> я все-таки не перестану добросовестно повествовать о том, чем был, что делал и думал Ж.-Ж. Руссо, не объясняя и не оправдывая странностей его чувств и мыслей <...> (Руссо, 2011: 382, 689–690).

Роман нового времени получил название, в котором обыграно имя возлюбленной Абеяра — «Юлия, или Новая Элоиза». Подзаголовок явно отсылал к тематике и сюжетике средневековой истории («Письма двух любовников, живущих в маленьком городке у подножия Альп»), а также содержал указание, что письма «собраны и изданы Жан-Жаком Руссо» (1761). Мистификация французского писателя обусловлена, вероятно, стремлением к максимальной достоверности повествования. Выдав себя за издателя, Руссо снабдил некоторые страницы подстрочными примечаниями, с помощью которых вступил в полемику с персонажами, указывая на их заблуждения, исправляя их суждения (чаще всего по вопросам морали и искусства). Дистанцированность от героев автор подчеркивает посредством иронии, формируя таким образом функцию объективного наблюдателя. Однако, несмотря на авторскую игру, читатели-современники сразу же разглядели в художественном образе Сен-Пре «двойника Руссо», наследовавшего черты «своего создателя» (Верцман, 1968: 15, 22). Подобно автору, Сен-Пре — «скиталец», обладающий пылким нравом и склонностью к меланхолии, эмоциональной необузданностью и глубокой впечатлительностью, прихотливым воображением и суровой рассудочностью.

Но если в романе главный герой, несмотря на автопрототипичность, все же художественный персонаж, то в «Исповеди» (1766–1769)² это лицо автобиографическое — Жан-Жак Руссо, который задался целью «показать своим собратьям одного человека во всей правде его природы» (Руссо, 2011: 5) — самого себя.

В «Исповеди» Руссо заново переживает свою жизнь. Гениальный самоучка, ставший властителем дум молодых современников, в исповедальной автопрезентации предстает рефлексирующим одиноким неудачником, перепробовав-

² О восприятии «Исповеди» Руссо в России см.: Златопольская, 2010: 157–169; Златопольская, 2015: 344–357, а также: Руссо, 2012.

шим множество профессий (ученик граверной мастерской, лакей, слушатель духовной семинарии, переписчик нот, секретарь у знатных господ, сочинитель опер, поэт, прозаик, философ и проч., и проч.), гонимым, бесприютным скитальцем. «Исповедь» он готов в день Страшного суда предъявить Верховному судье как правдивое свидетельство своего земного бытия: «С одинаковой откровенностью рассказал я о хорошем и о дурном. <...> Я показал себя таким, каким был в действительности: презренным и низким, когда им был, добрым, благородным, возвышенным, когда был им. Я обнажил всю свою душу и показал ее такую, какою ты видел ее сам, всемогущий. Собери вокруг меня неисчислимую толпу подобных мне: пусть они слушают мою исповедь, пусть краснеют за мою низость, пусть сокрушаются о моих злополучиях» (Там же: 5). При этом автору важно «дать точное представление о <...> внутреннем мире во всех обстоятельствах <...> жизни», «дать историю <...> души», и для этого «не нужно документов» — «достаточно <...> заглянуть поглубже в самого себя» (Там же: 295).

«Исповедь» построена хронологически и отражает время от рождения автора (1712) до 1765 г. Структурно она разделена на две части, по шесть книг в каждой. Первая часть посвящена начальному тридцатилетию жизни автора (1712–1741): младенчеству, детству, отрочеству, юности, молодости. С этим временем у писателя связаны самые дорогие, «милые воспоминания лучших лет», «множество восхитительных впечатлений» (Там же: 295), которые он готов беспрестанно вызывать в памяти. Этот период Руссо называет «посредственным существованием»: его жизнь шла беззаботно и спокойно «без больших потрясений и больших успехов» (Там же: 294), хотя и не без ошибок и заблуждений. Такой образ жизни автор считает наиболее приемлемым для себя по природным свойствам характера — «пылкого, но слабого, более склонного к унынию, чем к предприимчивости» (Там же: 294).

Над первой частью книги автор, по его признанию, работал спокойно, получая огромную радость как от каждого воскрешенного в памяти эпизода, так и от его воплощения на письме. Ему доставляло огромное удовольствие совершенствовать «описания до тех пор, пока [он] не оставался доволен ими» (Там же: 296) вполне. Конечно, ретроспективное осознание пережитого тридцатилетия далеко не так благостно, как автор пытается его представить.

Вся исповедь написана очень эмоционально, экспрессивно, в высочайшем напряжении чувств. Но в событиях, описанных в первой части, автор молод и еще только готовится к большой настоящей жизни. Интуитивная вера в свои способности и таланты (при внешней самокритичности и даже самоуничижительности), высокое чувство, надежда на славное будущее определяют его настроения и поступки. Главное событие молодости — необыкновенное чувство любви к неповторимой г-же де Варанс (при множестве других любовных «без-

умств»), которая способствовала переходу юноши из протестантства в католичество, а затем на протяжении многих лет поддерживала морально и материально, всячески поощряя развитие его сердца и разума. Он осознал роль этой женщины в своей судьбе только в процессе исповедания, отсюда многочисленные пронизывающие исповедь признания в особом чувстве: «Я всегда любил ее так пылко, как только возможно <...> она была для меня больше сестры, больше матери, больше друга, даже больше любовницы. Словом, я слишком любил ее, чтобы желать <...>» (Там же: 211). Десять лет, проведенные рядом с умной, тонкой, просвещенной женщиной, замечательной собеседницей, к тому же искренней, открытой, сострадательной, стали «эпохой», «драгоценным периодом» (Там же: 243) в жизни героя. Тогда он «воспитался» для света и сформировался как личность. В отношениях с г-жой де Варанс автор, по его признанию, «достиг всей полноты счастья» (Там же: 264). То необыкновенное «сладостное чувство», которое он переживал, «было даже не любовью, а чем-то более существенным, что не зависит от чувственности, пола, возраста, наружности, но от всего, что делает человека самим собой и чего он не может потерять иначе, как прекратив свое существование» (Там же: 240). Во взаимоотношениях с «маменькой» (так автор называет г-жу де Варанс в «Исповеди») он испытывает чувство всеобъемлющего счастья.

Автор особо выделяет в первой части *произведения* воспоминания, посвященные совместной жизни на деревенской вилле Шерметт. Именно тогда, в восприятии Руссо, он пережил апогей счастья: «Я вставал вместе с солнцем — и был счастлив; совершал прогулку — и был счастлив; видел маменьку — и был счастлив; покидал ее — и был счастлив; обегал леса и холмы, бродил по долинам, читал, лентяйничал, работал в саду, срывал плоды, помогал по хозяйству — и счастье сопровождало меня повсюду <...>» (Там же: 243). Несмотря на появившиеся признаки недомогания, а затем и серьезной болезни, он много трудился и физически, и интеллектуально. Шел процесс истинного мужания, взросления, интенсивного накопления знаний. Для юноши в равной степени были важны и длительные беседы с госпожой де Варанс, и новые деревенские впечатления от животных, голубей, пчел.

Постепенно Руссо упорядочил свой образ жизни, разработал специальные методики занятий, постоянно чередуя приятную работу в саду с самообразованием, чтением, размышлениями, опытами самостоятельного творчества. Он последовательно изучал философию, геометрию, алгебру, латынь, античную поэзию, историю, географию, астрономию, ботанику, занимался музыкой, живописью, шахматами... Страсть к учению, по его словам, превратилась в манию (Там же: 260). Юноша погрузился в науки, стремясь выявить их специфику и в то же время обнаружить связи между собой. Знания необходимы для познания

цельной картины мира, а также для «исследования своих природных дарований» (Там же: 253). Увлечение различными предметами, радость ежедневных познаний отвлекали мысли автора от наступающей болезни. Каждое утро он возносил молитву Господу «о жизни невинной и спокойной, свободной от порока, горя, тягостей нужды» (Там же: 255).

Он вспоминал в «Исповеди», что никогда не жил совсем без религии, но часто понимал ее на свой лад. Аналогичное отношение к религии было характерно и для «маменьки». Религиозные воззрения г-жи де Варанс Руссо называет «системой», которая «составилась из очень разнородных идей, отчасти очень здравых, отчасти чрезвычайно нелепых, из чувств, свойственных ее характеру, и предрассудков, связанных с ее воспитанием» (Там же: 246). И, кажется, подобным образом он мог бы охарактеризовать и свои взгляды на религию в молодости. Во всяком случае, некоторые позиции, приписанные «маменьке», близки и самому Руссо. Таковы антропологический подход к религии: «верующие делают бога таким, каковы они сами; добрые делают его добрым, злые — злым»; отказ от рационалистической — «слишком буквально и слишком грубо» — трактовки Священного Писания; убеждение в том, что христианская мораль — это всего лишь правила общественной нравственности, и др. (Там же: 246, 247). Здесь обозначены некоторые принципы, которые составят истоки руссоистской антропологической «естественной религии», отличающейся от традиционной церковной веры.

В то счастливое десятилетие автор, как ему казалось в процессе работы над «Исповедью», абсолютно забыл о безрадостном прошлом и не заботился о будущем, он полностью отдался наслаждению счастливым настоящим. Причем счастье тогда не имело для него какого-либо конкретного выражения, оно всецело жило в нем, в общем состоянии его души, ума и сердца. Всепоглощающее чувство счастья, несмотря на грустный финал в отношениях с «маменькой», и определило позитивный пафос в оценке первого тридцатилетия жизни. Однако и тогда встречаются печальные предчувствия бед, страданий, «несчастий со всеми крайностями» (Там же: 236). В конце первой части автор с горечью замечает: «<...> в будущем я не вижу ничего привлекательного» (Там же: 243).

Во второй части «Исповеди» Руссо сосредоточился на зрелом этапе своей жизни (1742–1765), чрезвычайно насыщенном как эмоционально, так и интеллектуально. Он переживал в этот период «блаженство неразделенной любви» — мучительную, «сумасбродную страсть» (Там же: 473–474); он очень интенсивно работал: активно сотрудничал с энциклопедистами, писал романы и трактаты, ставшие знаменитыми. Именно в то время он стал популярен как публицист, философ, писатель, и его произведения современники признали гениальными; влияние Руссо распространилось далеко за пределы Франции и Европы.

И, несмотря на все это, во второй части «Исповеди» однозначно доминирует безнадежная пессимистическая тональность. Автор жалуется на все: на бесконечные происки врагов, преследующих его, на умственную слабость и страшную депрессию, на невозможность непредвзято, открыто и свободно выражать свои мнения и проч., и проч. Руководствуясь «разумной и нравственной религией», Руссо теоретически не признает грубой «человеческой власти над совестью» (Там же: 493), но практически — морально и материально — постоянно сталкивается со всевозможными формами властного принуждения. Отсюда непрекращающаяся ипохондрия, удрученность, тоска. В мрачном, подавленном состоянии он вспоминает «лишь несчастья, предательства, вероломства <...> вынужденный говорить против воли, я должен еще скрываться, хитрить, стараться притворствоваться, унижаться <...> в тревоге и беспокойстве бросаю я поспешно на бумагу несколько отрывочных слов, которые едва имею время прочесть, не то что исправить» (Там же: 296). Литературный труд, творчество уже не приносят ему ни прежнего удовольствия, ни обычного удовлетворения. Печальная встреча с опустившейся «маменькой» становится новым поводом для самообличений и угрызений совести.

Он вновь обращается к размышлениям о Боге, вере, христианстве. Негодует, что «чистую, святую и вечную, как ее творец, религию <...> люди осквернили, прикрываясь желанием ее очистить, и превратили своими формулами в какую-то религию слов» (Там же: 379). Чтение Евангелия внушило ему «презрение к низким и глупым толкованиям учения Иисуса Христа со стороны людей, менее всего достойных понимать его» (Там же: 418). Официально, публично, на словах учение Иисуса Христа провозглашается высшей нравственной ценностью, главным законом духовного развития человека и общества, но в действительности (Руссо это видит на собственном примере) евангельские заповеди любви и правды постоянно попираются. Руссо подвергает резкой критике «груды мелких, убогих формул, которыми люди опутали» (Там же: 418) религию, уйдя от ее истинной сути. При этом он считает, что «в каждой стране только верховной власти принадлежит право определять и культ, и эту непостижимую догму; а стало быть, обязанность гражданина — принять догму и следовать культу, предписанному законом» (Там же: 418). Отсюда его решение вернуться на круги своя — в свою веру — стать вновь протестантом.

Создавая историю своей жизни, Руссо упоминает множество разных событий, эпизодов, фактов, лиц, но при этом стремится как можно вернее воспроизвести свои чувства, переживания, настроения. Он поясняет, что почти всю «Исповедь» написал по памяти, поэтому какие-либо ошибки, неточности, упущения в процессе работы практически неизбежны. Однако первоначальную установку на протяжении всего повествования автор сохраняет неизменной:

«дурного ничего не утаил, хорошего ничего не прибавил; и если что-либо слегка приукрасил, то лишь для того, чтобы заполнить пробелы моей памяти. Может быть, мне случилось выдавать за правду то, что мне казалось правдой, но никогда не выдавал я за правду заведомую ложь» (Там же: 5). Стараясь максимально полно и верно передать содержание своего внутреннего мира, автор откровенно и подробно описывает цепь переживаний, историю чувств, развитие души. При этом он не уходит от негативных фактов своей биографии (описывает и то, как оклеветал в юности невинную девушку, как воровал вино из буфета хозяина, как отдавал своих детей в воспитательный дом и проч., и проч.); никогда не скрывает «правды» своей физической «природы», представляя все ее фантазии и эротические исступления в «темном и грязном лабиринте <...> признаний» (Там же: 19). Нередко намеренно сгущает краски, гиперболизирует, придавая таким образом своему повествованию страстность, напряженный драматизм, экспрессию.

Стремление Руссо «заглянуть поглубже в самого себя», блистательно реализованное в «Исповеди», сделало ее предметом самого пристального внимания европейских романистов. Автор-герой, по собственному признанию, *вывернул наизнанку* душу, в горделивом самоуничтожении описал всю свою жизнь. Он обращает свои признания к Богу, но исповедуется перед людьми.

А. А. Златопольская верно заметила, что, «в отличие от “Исповеди” <...> блаженного Августина, у Руссо практически отсутствует понятие греха и церковного покаяния. В то же время <...> в его философско-антропологических и философско-этических взглядах огромную роль играет совесть <...> Раскаяние Руссо — это раскаяние перед своей совестью, а не покаяние непосредственно перед Богом <...>» (Златопольская, 2010: 158). Действительно, «Исповедь» Августина пронизана всеобъемлющей любовью к Богу, а «Исповедь» Руссо сосредоточена на человеческих чувствах, которые выступают основным источником нравственности. Сентиментально-романтический исповедальный канон, заданный Руссо, определили гордыня и смирение, циничная откровенность и утонченный психологизм, анализ и потребность в творческой состоятельности.

С конца XVIII в. руссоистская исповедальность стремительно превратилась в литературно-философскую традицию и распространилась в национальных литературах разных стран.

* * *

Исповеди европейских писателей представляют собой достаточно сложное единство достоверных фактов, правдивых чувств, сознательных умолчаний, индивидуальных трактовок и интерпретаций, так что невозможно определить границы правды и области отступлений от нее. В процессе исповедания каж-

дый автор, вольно или невольно, создает и оставляет современникам и потомкам некую self-conception — собственную трактовку и интерпретацию как событий своей жизни, так и свойств характера, чувств, переживаний, настроений, в совокупности формирующих определенный облик повествователя.

Все три автора создали мастерские автопортреты, навязав их семантику не только ближайшим поколениям, но и читателям последующих веков, которые, с одной стороны, продолжают воспринимать созданные образы в намеченных аспектах, а с другой — постоянно привносят новые значения, определяемые уже собственными культурно-историческими и индивидуально-личностными пристрастиями.

В процессе коммуникации культур происходит генерирование «своего» в «чужой» культуре, что обуславливает выработку новых структурно-семантических моделей. «“Чужой” текст необходим для творческого развития “своего”; <...> контакт с другим “я” составляет неизбежное условие творческого развития “моего” сознания» (Лотман, 1992: 112); при этом «каждый новый шаг культурного развития увеличивает <...> набор возможностей» (Лотман, 1992: 119). Обмен культурными ценностями, согласно Ю. М. Лотману, «выглядит примерно так: в систему с большой внутренней неопределенностью вносится извне текст, который <...> представляет собой <...> полиглотическое образование, поддающееся ряду интерпретаций с позиции различных языков, внутренне конфликтное и способное в новом контексте раскрываться совершенно новыми смыслами» (Лотман, 1992: 119). Эта универсальная закономерность распространяется на литературные исповеди.

Русская литература не создала исповедей, аналогичных исповедам Августина, Абеяра или Руссо. Однако она их усвоила, и на пути совершения исповедальных признаний выбрала свой путь. Но это уже другая история.

Литература

- Абеяра П. (2011). История моих бедствий / Пер. с лат., примеч. и послеслов. С. С. Неретиной. М.: ИФРАН.
- Августин Блаженный (2013). Исповедь / Пер. М. Е. Сергеенко. Отв. ред. Н. Н. Казанский. СПб.: Наука.
- Алмазов А. И. (1894). Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви: Опыт внешней истории: Исследование преимущественно по рукописям в 3 т. 1: Общий устав совершения исповеди. Одесса: Типо-литография Штаба Одесского Военного Округа.
- Андерсен В. В. (2016). История Абеяра и Элоизы у Данте, Петрарки и Боккаччо // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Т. 17. Вып. 3. СПб.: РХГА. С. 291–300.
- Баткин Л. М. (1993). «Не мечтайте о себе». О культурно-историческом смысле «Я» в «Исповеди» бл. Августина. М.: РГГУ.

- Баткин Л. М. (2000). Ради чего Абельяр написал автобиографию // Баткин Л. М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно- исторических основаниях и пределах личного самосознания. М.: РГГУ. С. 137–183.
- Бахтин М. М. (1979). Эстетика словесного творчества. М.: Искусство.
- Бычков В. В. (2014). Эстетика Блаженного Августина. 2-е изд., испр. М.: СПб.: Центр гуманитарных инициатив.
- Верцман И. Е. (1968). Философско-лирический роман XVIII века // Руссо Ж.-Ж. Юлия, или Новая Элоиза / Пер. с фр. Н. И. Немчиновой и Л. А. Худадовой. Под ред. В. А. Дынник и Л. Е. Пинского. М.: Художественная литература. С. 5–22.
- Глинчикова А. Г. (2012). Индивидуализация личности в преддверии Современности. М.: ИФ РАН.
- Гуревич А. Я. (2005). Индивид и социум на средневековом Западе, М.: РОССПЭН.
- Донецкий П. Б. (2011). Мировосприятие и социальная позиция Гвиберта Ножанского: по сочинению «О своей жизни». Автореф. дис. ... канд. историч. наук. Саратов, СГУ им. Н. Г. Чернышевского.
- Зассе С. (2012). Яд в ухо: Исповедь и признание в русской литературе / Пер. с нем. Б. М. Скуратова, И. М. Чубарова. М.: РГГУ.
- Зарецкий Ю. П. (2002). Автобиографические «Я» от Августина до Аввакума: Очерки истории самосознания европейского индивида. М.: ИВИ РАН.
- Зарецкий Ю. П. (1998). Детство в средневековой автобиографии: Святой Августин и Гвиберт Ножанский // Вестник университета Российской академии образования. № 1. С. 63–81.
- Зарецкий Ю. П. (2009). Феномен средневековой автобиографии // История субъективности: Средневековая Европа / Сост. Ю. П. Зарецкий. М.: Гаудеамус. С. 9–52.
- Златопольская А. А. (2015). Восприятие идей Ж.-Ж. Руссо в советской и постсоветской России в свете традиций русской общественной мысли конца XIX — начала XX века // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Т. 16. Вып. 4. С. 344–357.
- Златопольская А. А. (2010) «Исповедь» Руссо и русская мысль XVIII–XIX веков // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Вып. 2. Т. 11. С. 157–169.
- Казанский Н. Н. (2013). Исповедь как литературный жанр // Августин Блаженный. Исповедь / Пер. М. Е. Сергеенко. Отв. ред. Н. Н. Казанский. СПб.: Наука. С. 275–295.
- Кантор В. К. (1998). Личность вопреки // Октябрь. № 4. URL: <http://magazines.russ.ru/october/1998/4/kantor.html> (дата обращения 25.08.2018).
- Карева В. В. (2004). Гвиберт Ножанский и его сочинение «Monodiae» // Общественная мысль в контексте истории культуры: Сб. в честь А. Э. Штекли / Отв. ред. О. Ф. Кудрявцев. М.: Наука. С. 7–23.
- Карсавин Л. П. (1915). Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках преимущественно в Италии. Петроград: Научное дело.
- Киприан (Керн). (2002). Православное пасторское служение. Клин: Фонд «Христианская жизнь».

- Лосев А. Ф. (1992). История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2 кн. Кн. 1: Философия, мифология, культура. М.: Искусство.
- Лотман Ю. М. (2000). Архитектура в контексте культуры // Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство. С. 676–682.
- Лотман Ю. М. (1992). К построению теории взаимодействия культур (семиотический аспект) // Лотман Ю. М. Избранные статьи: В 3 т. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллинн: Александра. С. 110–120.
- Майоров Г. Г. (1979). Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М.: Мысль.
- Марков Б. В. (1999). Храм и рынок. Человек в пространстве культуры. СПб.: Алетейя.
- Неретина С. С. (1992). Абеляр и Петрарка: пути самопознания личности (текстологический анализ) // Вопросы философии. № 3. С. 134–160.
- Неретина С. С. (2002). Аврелий Августин: исповедь как философствование. Онтология личности, знания, свободы // Августин: Pro et Contra / Сост. Р. В. Светлов, В. Л. Селиверстов. СПб.: Изд-во Русского Христианского Гуманитарного Института. С. 757–799.
- Рабинович В. Л. (1991). Исповедь книгочеля, который учил букве, а укреплял дух. М.: Книга.
- Руссо Ж.-Ж. (2011). Исповедь / Пер. с фр. М. Н. Розанова и Д. А. Горбова. М.: Астрель, Полиграфиздат.
- Ж.-Ж. Руссо: к 300-летию рождения (2012) // Литературоведческий журнал. Вып. 31. Гл. ред. А. Н. Николюкин. М.: ИНИОН.
- Федотов Г. П. (1996). Собрание сочинений: В 12 т. Т. 1: «Абеляр» и статьи 1911–1925 гг. / Сост. вступ. статья, примеч. С. С. Бычкова, примеч. М. Г. Галахтин. М.: Мартис. С. 185–274.
- Уваров М. С. (1998). Архитектоника исповедального слова. СПб.: Алетейя.

References

- Abelyar P. (2011). Istoriya moih bedstvij / Per. s lat., primech. i posleslov. S. S. Neretinoj. M.: IF-RAN.
- Avgustin Blazhennyj (2013). Ispoved' / Per. M. E. Sergeenko. Otv. red. N. N. Kazanskij. SPb.: Nauka.
- Almazov A. I. (1894). Tajnaya ispoved' v Pravoslavnoj Vostochnoj Cerkvi: Opyt vneshnej istorii: Issledovanie preimushchestvenno po rukopisyam v 3 t. 1: Obshchij ustav soversheniya ispovedi. Odessa: Tipo-litografiya Shtaba Odesskogo Voennogo Okruga.
- Andersen V. V. (2016). Istoriya Abelyara i Ehloizy u Dante, Petrarki i Bokkachcho // Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnej akademii. T. 17. Vyp. 3. SPb.: RHGA. S. 291–300.
- Batkin L. M. (1993). «Ne mechtajte o sebe». O kul'turno-istoricheskom smysle «YA» v «Ispovedi» bl. Avgustina. M.: RGGU.
- Batkin L. M. (2000). Radi chego Abelyar napisal avtobiografiyu // Batkin L. M. Evropejskij che-lovek naedine s soboj. Ocherki o kul'turno- istoricheskikh osnovaniyah i predelah lichnogo samosoznaniya. M.: RGGU. S. 137–183.

- Bahtin M. M.* (1979). *Ehstetika slovesnogo tvorchestva*. M.: Iskusstvo.
- Bychkov V. V.* (2014). *Ehstetika Blazhennogo Avgustina*. 2-e izd., ispr. M.: SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ.
- Vercman I. E.* (1968). *Filosofsko-liricheskij roman XVIII veka // Russo Zh.-Zh. Yuliya, ili Novaya Ehloiza / Per. s fr. N. I. Nemchinovoj i L. A. Hudadovoj. Pod red. V. A. Dynnik i L. E. Pinskogo*. M.: Hudozhestvennaya literatura. S. 5–22.
- Glinchikova A. G.* (2012). *Individualizacija lichnosti v preddverii Covremennosti*. M.: IF RAN.
- Gurevich A. Ya.* (2005). *Individ i socium na srednevekovom Zapade*, M.: ROSSPEHN.
- Doneckij P. B.* (2011). *Mirovospriyatie i social'naya poziciya Gviberta Nozhanskogo: po sochineniyu «O svoej zhizni»*. Avtoref. dis. ... kand. istorich. nauk. Saratov, SGU im. N. G. Chernyshevskogo.
- Zasse S.* (2012). *Yad v uho: Ispoved' i priznanie v russkoj literature / Per. s nem. B. M. Skuratova, I. M. Chubarova*. M.: RGGU.
- Zareckij Yu. P.* (2002). *Avtobiograficheskie «Ya» ot Avgustina do Avvakuma: Ocherki istorii samosoznaniya evropejskogo individa*. M.: IVI RAN.
- Zareckij Yu. P.* (1998). *Detstvo v srednevekovoj avtobiografii: Svyatoj Avgustin i Gvibert Nozhanskij // Vestnik universiteta Rossijskoj akademii obrazovaniya*. № 1. S. 63–81.
- Zareckij Yu. P.* (2009). *Fenomen srednevekovoj avtobiografii // Istoriya sub'ektivnosti: Srednevekovaya Evropa / Sost. Yu. P. Zareckij*. M.: Gaudeamus. S. 9–52.
- Zlatopol'skaya A. A.* (2015). *Vospriyatie idej Zh.-Zh. Russo v sovetskoj i postsovetskoj Rossii v svete tradicij russkoj obshchestvennoj mysli konca XIX — nachala XX veka // Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii*. T. 16. Vyp. 4. S. 344–357.
- Zlatopol'skaya A. A.* (2010). *«Ispoved'» Russo i russkaya mysl' XVIII-XIX vekov // Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii*. Vyp. 2. T. 11. S. 157–169.
- Kazanskij N. N.* (2013). *Ispoved' kak literaturnyj zhanr // Avgustin Blazhennyj. Ispoved' / Per. M. E. Sergeenko. Otv. red. N. N. Kazanskij*. SPb.: Nauka. S. 275–295.
- Kantor V. K.* (1998). *Lichnost' vopreki // Oktyabr'*. № 4. URL: <http://magazines.russ.ru/october/1998/4/kantor.html> (data obrashcheniya 25.08.2018).
- Kareva V. V.* (2004). *Gvibert Nozhanskij i ego sochinenie «Monodiae» // Obshchestvennaya mysl' v kontekste istorii kul'tury: Sb. v chest' A. Eh. Shtekli / Otv. red. O. F. Kudryavcev*. M.: Nauka. S. 7–23.
- Karsavin L. P.* (1915). *Osnovy srednevekovoj religioznosti v XII–XIII vekah preimushchestvenno v Italii*. Petrograd: Nauchnoe delo.
- Kiprian (Kern)*. (2002). *Pravoslavnoe pastorskoe sluzhenie*. Klin: Fond «Hristianskaya zhizn'».
- Losev A. F.* (1992). *Istoriya antichnoj ehstetiki. Itogi tysyacheletnego razvitiya: V 2 kn. Kn. 1: Filosofiya, mifologiya, kul'tura*. M.: Iskusstvo.
- Lotman Yu. M.* (2000). *Arhitektura v kontekste kul'tury // Lotman Yu. M. Semiosfera*. SPb.: Iskusstvo. S. 676–682.
- Lotman Yu. M.* (1992). *K postroeniyu teorii vzaimodejstviya kul'tur (semioticheskij aspekt) // Lotman Yu. M. Izbrannye stat'i: V 3 t. T. 1: Stat'i po semiotike i tipologii kul'tury*. Tallinn: Aleksandra. S. 110–120.

- Majorov G. G.* (1979). Formirovanie srednevekovoj filosofii. Latinskaya patristika. M.: Mysl'.
- Markov B. V.* (1999). Hram i rynok. Chelovek v prostranstve kul'tury. SPb.: Aletejya.
- Neretina S. S.* (1992). Abelyar i Petrarka: puti samopoznaniya lichnosti (tekstologicheskij analiz) // *Voprosy filosofii*. № 3. S. 134–160.
- Neretina S. S.* (2002). Avrelij Avgustin: ispoved' kak filosofstvovanie. Ontologiya lichnosti, znaniya, svobody // *Avgustin: Pro et Contra* / Sost. R. V. Svetlov, V. L. Seliverstov. SPb.: Izd-vo Russkogo Hristianskogo Gumanitarnogo Instituta. S. 757–799.
- Rabinovich V. L.* (1991). Ispoved' knigocheya, kotoryj uchil bukve, a ukrepyal duh. M.: Kniga.
- Russo Zh.-Zh.* (2011). Ispoved' / Per. s fr. M. N. Rozanova i D. A. Gorbova. M.: Astrel', Poligrafizdat.
- Zh.-Zh. Russo: k 300-letiyu rozhdeniya* (2012) // *Literaturovedcheskij zhurnal*. Vyp. 31. Gl. red. A. N. Nikolyukin. M.: INION.
- Fedotov G. P.* (1996). *Sobranie sochinenij: V 12 t. T. 1: «Abelyar» i stat'i 1911–1925 gg.* / Sost. vst-up. stat'ya, primech. S. S. Bychkova, primech. M. G. Galahtin. M.: Martis. S. 185–274.
- Uvarov M. S.* (1998). *Arhitektonika ispovedal'nogo slova*. SPb.: Aletejya.

**ГЕОРГИЙ ГАЧЕВ:
IN CULTURA, IN MEMORIAM***Ричард Темпест*

Ассоциированный профессор славянских языков и литератур
Иллинойсского университета в Урбане-Шампейне

Старший редактор Journal of Political Marketing (Чикаго), автор публикаций о русской и мировой культуре и истории на английском, болгарском, русском и французских языках

Автор (под псевдонимом Роланд Харингтон) написанного им по-русски романа «Золотая кость» (М.: НЛО, 2004). Его книга «Overwriting Chaos: Aleksandr Solzhenitsyn's Fictive Worlds» («В борьбе с хаосом: художественные миры Александра Солженицына») выйдет в начале 2019 г. в издательстве Academic Studies Press (Бостон).

**GEORGY GACHEV:
IN CULTURA, IN MEMORIAM***Richard Tempest*

Associate Professor of Slavic Languages and Literatures at the University of Illinois in Urbana-Champaign and a Senior Editor at the Journal of Political Marketing (Chicago)

He has published on Russian and world culture and history in English, Bulgarian, Russian and French, and is the author of the novel «Golden Bone», which he wrote in Russian (M.: NLO, 2004). His book «Overwriting Chaos: Aleksandr Solzhenitsyn's Fictive Worlds» (Boston: Academic Studies Press) is forthcoming in early 2019.

Воспоминания автора об общении с Георгием Гачевым в 1978–2006 гг., сопровождаемые аналитическими выкладками относительно роли последнего в русской интеллектуальной и советской культурной истории. Особое внимание уделяется концептуальной и литературной связи между Гачевым и Василием Розановым. Оба мыслителя принадлежали оригинальной русской школе натурфилософии, в которую также входили Николай Федоров, Константин Циолковский и Владимир Вернадский. Гачевские «жизнемысли» суть вдохновленный сочинениями Розанова синкретический жанр, который одновременно напоминает сокровенный дневник и культурологическое исследование. Стиль Гачева вызывает ассоциации с публицистическими произведениями Солженицына. Последние четыре десятилетия своей жизни Гачев посвятил гигантскому проекту энцикло-

педического характера, цель которого состояла в антологизации и поочередном описании «национальных образов мира», другими словами, его собственной и в высшей степени персонализированной рецепции и интерпретации России, Болгарии, США, Франции, исламского мира и других культурных и цивилизационных пространств. Как телесно ориентированный мыслитель и ученик Розанова, Гачев много писал о сексе (который он определял как феномен города) и Эросе (который в его восприятии соотносится с деревней), толкуя «Русский Эрос» как подпольную и изможденную фигуру.

A memoir of the author's interactions with Georgy Gachev in 1978–2006 and an examination of the latter's place in Russian intellectual and Soviet cultural history, with an emphasis on his conceptual and literary debt to Vasily Rozanov. Both thinkers belong to a uniquely Russian tradition of natural philosophy which also includes figures such as Nikolai Fedorov, Konstantin Tsiolkovsky, and Vladimir Vernadsky. Gachev's «life-meditations» are a «post-Rozanov» syncretic genre that combines elements of an intimate journal and a culturological study. Their style recalls Solzhenitsyn's polemical writings. For the last four decades of his life, Gachev was engaged in a vast, encyclopedically structured project, the purpose of which was to anthologize and sequentially describe the «national images of the world», i.e., his own, highly personalized reception and interpretation of Russia, Bulgaria, the United States, France, the Islamic world and other cultural or civilizational spaces. As a body-centric thinker and Rozanov acolyte, Gachev wrote a great deal about sex (which is urban) and Eros (who is rural), depicting the «Russian Eros» as a furtive and «debilitated» figure.

Ключевые слова: Георгий Гачев, Василий Розанов, история русской мысли, история советской культуры, натурфилософия, тело, секс, эрос.

Keywords: Georgy Gachev, Vasily Rozanov, Russian intellectual history, Soviet cultural history, natural philosophy, the body, sex, Eros.

Законы лучшего человеческого строя могут лежать только в порядке мировых вещей. В замысле мироздания. И в назначении человека.

Александр Солженицын

Где-то в середине семидесятых к моей матери, представлявшей в Москве болгарский еженедельник «Литературен фронт», зашла Элка Константинова, ее коллега по газетному делу, а в будущем — министр культуры в одном из первых постсоциалистических кабинетов Софии.

Благодаря культурным связям и интеллектуальным интересам родителей наша квартира в партийном доме массивной колонной постройки на Староконюшенном переулке, выделенная Международным отделом ЦК отцу как корреспонденту органа британских коммунистов «Морнинг стар», стала своего рода салоном эпохи реального социализма. Здесь бывали англоязычные чиновники со Старой площади, русскоязычные иностранные дипломаты, писатели, актеры и режиссеры и даже московские неославянофилы и ретроокультисты. (В этом же здании жил сын Никиты Хрущева, Сергей, с которым мать подружилась несколько позже описываемых событий.) Я вырос на Староконюшенном — сын англичанина и болгарки, в нежаркие времена года ходивший в советскую школу, а лето проводивший в Лондоне и Софии: сосуществование разных культурных миров и мифов. Как-то на секретной даче пятилетнего меня усадил себе на колени суперразведчик Ким Филби (впрочем, этого я не помню), а на пресс-конференции для иностранных журналистов, куда нас с сестрой привел отец, я сфотографировался с Юрием Гагариным: яркое воспоминание! (Темпест, 1991) Сделанные в тот вечер снимки висят на стене за моей спиной в прикампусном иллинойском доме, где я пишу эти строки.

Впрочем, пора вернуться к теме статьи, которой я хочу дать форму *философической* реминисценции о человеке, с которым интенсивно, хотя и с перерывами, общался в течении тридцати лет.

В тот день Элка пришла рассказать матери о своем новом знакомом, культурологе с необычными взглядами и своеобразными творческими привычками, сыне погибшего в ГУЛАГе политэмигранта из Болгарии и советского музыковеда. Он даже говорит по-болгарски, хотя и не совсем чисто, сообщила коллега. Речь шла о Георгии Гачеве. Мать, горячая патриотка, разговаривавшая со мной, сестрой и даже с родившимся в графстве Йоркшир отцом исключительно на языке Левского и Ботева, была заинтригована. Спустя несколько дней две болгарские журналистки отправились к Гачевым на чашку чая.

Типовая многоэтажка, расположенная в отдаленном микрорайоне Большой Москвы, комнаты, полные книг, которые устилали стены и лежали грудami на полу — но необыкновенно скудная обстановка. Ни в этот период своей жизни,

ни в последующие Гачев и его жена, Светлана Семенова, никогда не выказывали интереса к материальным удобствам, а тем более к богатству или даже достатку. Хозяева и гости разместились бок о бок на потертом диване за отсутствием в доме необходимого количества стульев. А упомянутая в приглашении *tasse du thé* обернулась *bassin plein de miel*, ибо вместо печенья к чаю был подан наполненный медом белый кухонный таз: накануне Гачевы вернулись из деревни с запасами съестного, собранного в ожидании приближавшейся зимы. Пока взрослые макали ложки в наполненную янтарным лакомством лохань и вели разговор, малолетние дочери, Настя и Лариса, карабкались по родителям, гостям и стенам, весело при этом вереща. Впрочем, мою мать, придерживавшуюся педагогических принципов Песталоцци, это нисколько не смутило, тем более что беседа получилась занимательной: Болгария и ее географический и культурный мир, различия между болгарскостью и русскостью, Николай Федоров и школа космизма.

Но эти интеллектуальные и гастрономические подробности я узнал много позже, после моего собственного знакомства с Георгием и Светланой. Оно состоялось в марте 1978 г., когда я, аспирант Оксфордского университета, приехал в Россию навестить родителей. Все семидесятые и восьмидесятые я был трансконтинентальным путешественником, разделявшим время между «спящими шпилями» моей *alma mater*, Москвой, южной Флоридой, где у родителей первой жены была вилла, и Колумбией, откуда они были родом.

Войдя в нашу гостиную, украшенную картинами Зверева и гравюрами Космынина, я увидел узкоплечего, иссиня-черноволосого человека со смуглыми складчатыми чертами лица, похожего на нахохленного грача, а рядом с ним статную белокурую женщину, облик которой вызвал у меня ассоциации с Элен Безуховой Толстого или даже Дотнаррой Макарыгиной из «В круге первом»: тогда как раз начиналось мое продолжающееся до сих пор увлечение солженицынской прозой.

Мы разговорились. Я собирал материалы для будущей диссертации по Чаадаеву, и история русской мысли естественным образом стала предметом беседы. Светлана повела рассказ о Николае Федорове и его «Философии общего дела», над новым изданием которой она тогда увлеченно работала. С заносчивостью юного оксонианца, воспринимавшего себя как персонаж «Возвращения в Брайдсхед», я проронил: «Если Федоров — великий мыслитель, то Платон — это посредственный философ». Категоричность моей реплики была связана с криогенным аспектом федоровского учения. Я воспринимал идеал всеобщего воскрешения через призму научной фантастики — например, романа Роберта Хайнлайна «Дверь в лето», герой которого после тридцатилетнего гипотермического анабиоза просыпается в 2000 г. и, оттряхнув с себя льдинки, пускается в конструкторские и биржевые приключения во благо технического прогресса и американского капитализма. Светлана начала было мне возражать, но Георгий прервал ее: «Дай

Ричарду высказаться». Что я и сделал, но, естественно, собеседницу не убедил, хотя ее супруг открыл пухлый блокнот в черной обложке и внес туда несколько упомянутых мною имен и названий. Как я узнал из последующего общения, отличительной чертой Георгия было чрезвычайно развитое качество интеллектуального любопытства, сочетавшееся с необычной для русского — да и западного — интеллектуала доброжелательностью к собеседнику.

В ходе разговора я поделился с Гачевыми путевым южноамериканским впечатлением. За несколько месяцев до этого мы с женой проезжали через горную деревушку, находившуюся недалеко от ее родного города *Medellín de memoria escandalosa*, и меня тогда озарило, что роман «Сто лет одиночества» следует читать не как эталон магического реализма, а как конкретно-бытоописательное повествование о буднях колумбийских горцев, которые волхвуют и левитируют в сказочном отрыве от гражданских войн, государственных переворотов и прочих политических событий, происходящих в близких и отдаленных долинах страны в плоскости исторической, а не фольклорной.

Но большей частью мы обсуждали знаменитые гачевские «Космосы» или, как он их называл, «космоса́». Хотя в тот момент я ни одного из них не читал, из его пояснений я вывел, что проект этот сродни «Энциклопедии» французских просветителей. Моя идея ему понравилась, и он занес ее в записную книжку. Поговорили мы и о Чаадаеве, которого я с обретенной в том же Оксфорде любовью к парадоксам определил как русского мыслителя, открывшего, что России на самом (общем) деле никогда не было и нет. Я заметил, что это утверждение тоже нашло себе место в таинственном блокноте.

Диссертация стала билетом, предоставившим мне доступ в разные, друг с другом не соприкасающиеся интеллектуальные круги столицы: ведь благодаря своему «Философическому письму» Чаадаев, как отметил Солженицын, «установил рекорд <...> замалчивания русского писателя. Вот уж написал так написал!» (Солженицын, 1996: 9). Одним из моих собеседников на почве общего интереса к автору «ФП» стал критик и государственник Вадим Кожинов, университетский друг Гачева.

Той же весной 1978 г. вместе с Георгием мы вышли из дома на Староконюшенном, свернули влево и через несколько минут оказались в соседнем арбатском переулке, где Кожиновы жили во вросшем в землю, скособоженном доме, ныне, вероятно, уже не существующем вследствие муниципальной амбиции раннего Лужкова и позднего Собянина преобразить Москву в образцовый постсоветский *Welthauptstadt*. Беседа оказалось памятной — Чаадаев, Юрий Трифонов, слово «русский» как прилагательное и существительное и, наконец, любимый Кожиновым Бахтин. Меня тогда впечатлило умение Гачева поддерживать дружбу с человеком иных, даже противоположных взглядов и стиля мышления. Кожинов, кстати, Гачева очень любил.

Благодаря содействию болгарского писателя Георгия Джагарова, старого друга матери, занимавшего пост заместителя председателя Государственного совета НРБ (председателем был Тодор Живков), Гачев посетил родину отца — первый из многих его визитов. Джагаров также вывез и поместил в массивном стальном сейфе Госсовета часть гачевского архива, где она спокойно хранилась десять лет, до Перестройки. Подобно Солженицыну, исследователь космоса культуры имел свою сеть помощников-«невидимок». Одно время шла речь о получении гражданином СССР Гачевым болгарского гражданства, но вмешательство *Weltgeist'a*, то есть коллапс Советского Союза, оставило этот план неосуществленным за всемирно-исторической ненужностью. Помню дискуссию между матерью и Георгием о строке Христо Ботева «Тежко, тежко! Вино дайте!», которая в понимании писателя составляла формулу вакхического элемента болгарской культуры. Тут он оказался не совсем прав: о гачевском обыкновении выводить из случайно или неслучайно выбранного им литературного текста некую определяющую национальную истину см. ниже.

Гачев был мыслителем той же формации, что и Василий Розанов. Несмотря на то, что их разделяют восемьдесят лет или, согласно солженицынскому историографическому исчислению, тридцать «Узлов» мировой истории, между корпусами творчества двух писателей существуют многочисленные и содержательные параллели и наложения. И тот, и другой жили в эпоху предраспада и распада Империи, и книги их предвосхитили и отразили катастрофический (Розанов) или энтропический (Гачев) конец полиса, социума и культуры, в которых они выросли и провели большую часть жизни. Оба они обладали характерными для русских философов качествами внеакадемичности, художественности и исповедальности. В их трактатах познающее авторское я и его телесные формы и функции становятся метонимами личного и онтологического бытия. Изучаемое философами его сродни скорее Фрейду, чем Фихте.

В эпоху «Красное колесо», которая представляет собой, *inter alia*, хрестоматию по русской культуре Серебряного века, Солженицын вывел образ журналиста и авгура Павла Варсонофьева. Этот герой, сочетающий в себе черты Платона и Сведенборга, — единственный оккультный персонаж во всем творчестве писателя. Теперь, по прошествии многих лет, мне все больше кажется, что в Варсонофьеве есть что-то гачевское. Возьмем его ремарку: «История растет как дерево живое. И разум для нее топор, разумом вы ее не вырастите» (Солженицын, 2006: VII, 374) или рассуждение о законах общественного развития, которое я выбрал в качестве эпиграфа к этому эссе.

Впрочем, другая формула Варсонофьева, «Одни книги читаю, другие пишу... Толстые читаю, тонкие пишу...» (Там же: 369), приложима к Гачеву лишь наполовину: толстые он читал, но толстые же и писал. Однажды при мне Георгий посе-

товал Кожин, что в Советском Союзе его не печатают. Тот возразил: «У тебя же вышли четыре книги». — «Но написал-то я пятнадцать», — парировал Гачев. И действительно, его энциклопедия новейшего времени — колоссальное культурологическое начинание, целью которого была антологизация и «космическое» обобщение дюжин «национальных образов мира».

В предуведомлении к трактату «Америка в сравнении с Россией и славянством» читаем: «Каждую национальную целостность я понимаю как Космо-Психо-Логос (как и в человеке: тело-душа-дух), т. е. единство местной природы, характера народа и склада мышления, “ментальности”» (Гачев, 1997: 5). Индивидуальные тома в серии «Национальные образы мира» содержат описательный анализ одного отдельно взятого — или, вернее, взятого в соприкосновении с интеллектуальным и материальным авторским я — континентальных, религиозных или национальных *их*. В разговоре со мной Гачев поведал, что свой французский «Космос» он про себя называет «В охряпку с Декартом». А в 1994 г. мыслитель сообщал: «<...> Серия из 16 томов готова, где Россия, Америка, Индия, Англия, Франция, Германия, Италия, еврейство, Польша, Болгария, Грузия, Киргизия, Армения, Азербайджан, Эстония, Казахстан, Литва, Космос Ислама...» (Гачев, 1994б) (получилось на самом деле 18, but who's counting!). Как читателю из вышеперечисленных фолиантов мне более всего близки «Америка в сравнении с Россией» и «Русский Эрос»: интеллектуально и пространственно обретаясь в Америке и России, я могу поверить алгеброй авторских выкладок гармонию — и дисгармонию — музыки их цивилизаций.

Гачевские тексты имеют форму насыщенного метафорами ассоциативно-образного повествования: Пример — Образ — Бытие. Вот, например, пассаж из «Евразии»: «Верблюд <...> есть целое архитектурное сооружение, машина не простой формы (как рыба), но с ухищрениями-инструментами во все стороны: горб, ноги, змеино ныряющая голова — целая он мастерская и фабрика суши, выпестованная эволюцией жизни в предельной дали от первичной воды Океана. Он весь — членистоног <...>» (Гачев, 1999: 111). Из приведенного отрывка явствует, что Гачев был стихийным структуралистом аристотелевского извода.

Гачевские «жизнемысли» плотны, фактурны, пространны, насыщены архаизмами, цитатами из классических авторов, современным сленгом и фольклорными оборотами и выражениями. Он относится к тому крайне немногочисленному разряду писателей, чей стиль узнаваем из одного абзаца или даже предложения: см. Толстой, Джойс или тот же Солженицын. По свидетельству Михаила Гаспарова, в бытность Гачева младшим сотрудником Института мировой литературы Сергей Аверинцев дал о нем следующий неодобрительный отзыв: «Как будто взбесившаяся газета заговорила языком Андрея Белого!» (Гаспаров) — комментарий, представляющий собой трех- или даже четырехступенчатую культуроло-

гическую выкладку, пронизанную антимодернистским и антисоветским раздражением. Впрочем, в моем прочтении гачевская манера письма родственна скорее той, которую Солженицын использовал в своих *Tendenzen Schriften*. Особенно это чувствуется в дневниковых записях, которые присутствуют как анахронические вкрапления в научных трактатах Гачева, но никогда не издавались отдельным томом (или томами). Исключением тут является посмертно опубликованный «Дневник современного философа», относящийся к периоду 2005–2008 гг. (В нашем последнем разговоре я сказал Георгию, что дневники его не менее интересны, чем «Космосы», и что поэтому их следует опубликовать целиком, чем несколько его озадачил.)

В памяти всплывает выступление философа 19 декабря 2004 г. на посвященной творчеству Солженицына конференции «Между двумя юбилеями». В программе имя Гачева не присутствовало, но в одном из перерывов между докладами он сумел убедить Наталию Солженицыну позволить ему сказать несколько слов. Как можно было предположить, слов этих оказалось более чем несколько. Для начала докладчик сравнил Солженицына с Александром Македонским и Наполеоном, назвал его «великаном» и «полубогом в сравнении с антропосами нормальной величины» (Гачев, 2005: 530), а в заключение высказал: «Язык, слог его — речь народного русского человека, живая, растет, дает поросли от корней слов, что чутко слышит и естественные неологизмы рождает, сам выступая как орган языкового расширения <...>» (Там же: 532). Thus Gachev. Thus Solzhenitsyn.

Один из комментаторов характеризует жанр «жизнемыслей» как «послерозановское соединение интимного дневника, культурологических размышлений, квазинаучных исследований» (Шевелев, 1997). В свою очередь, Гачев называл свое творчество «экзистенциальной культурологией», в которой субъект исследования и его жизнь отнюдь не отчуждены от исследуемого предмета, но являются непосредственным инструментом поиска истины: «<...> Смесь Пруста со Шпенглером, т. е. идет дневник познания моей жизни в стиле Пруста или Розанова, а внутри него — трактаты типа Шпенглера <...>» (Гачев). Причем автор не только вводит себя в свои тексты как субъект и объект, но обрамляет повествование, как я уже отметил, дневниковыми цитатами, а также позднейшими ремарками, которые помещены в скобки или подстрочные примечания. Все текстуальные вкрапления датированы. Анахроничность изложения становится методологическим тропом.

Ницше называл себя психологом культуры, а «русский Ницше» Розанов был ее физиологом. К Гачеву приложимы оба определения — и психологическое, и физиологическое. Как мыслители Розанов и Гачев не только антропологичны, что также характерно для представителей русской натурфилософии, космистов Федорова, Константина Циолковского и Владимира Вернадского, но и телесно-

центричны. Исследование фильтруется через анатомические, метаболические, мускульные, сердечно-сосудистые, секреторные и половые функции организма. Из миллиардов живших и живущих на пяти континентах человеческих тел ученому наиболее интересна, дорога и занимательна собственная биологическая оболочка и начинка. Вводя себя и свои чувственные ощущения в исследовательской процесс и в генерируемый им текст, Гачев спонтанно следует дисциплинарной практике современной физической антропологии, но в экстремальном варианте.

Любопытен подход Гачева к культурологической проблематике секса и Эроса. Согласно исследователю, первый — урбанистичен, а последний — буколичен. По мысли автора, эта не-смычка города и деревни является в национальной культуре осевой. Гачев пишет: «<...> Эрос — та космическая сила, что соединяет, по эллинам, и луч солнца с землей, и мысль с предметом, и мужчину с женщиной» (Гачев, 1994: 12). Впрочем, его русский Эрос сугубо маскулинен. Это не данаец, а деревенщина, типаж косматый и заземленный, одновременно карнально-карнавальным и подпольным, «подросточный» (Там же: 257) — подстрочный? — и выказывающий прискорбные признаки изнеможения: «Нет нигде властного обладания женщиной, а елозенье по ней» (Там же). Причину постсоветской демографической катастрофы ученый видел не столько в социо-экономических травмах периода полураспада или дурных экологических и диетических привычках экс-советских граждан, сколько в «летучести, несущественности русского советского мужчины» (Там же: 214). При этом важно помнить, что писатель не осуждает, а констатирует. Подчиненное, по Гачеву, положение мужчины в русском космосе есть функция доминанты женщины. Автор «Русского Эроса» солидарен с Розановым в убеждении, что половая сегрегация, практикуемая в Древней Греции или исламском мире, стала катализатором здоровья гетеросексуальных союзов, ибо эротизировала отношения между полами (Там же: 255–256). По Гачеву, без сераля и похоть не в похоть.

У Розанова мы можем прочесть, что секс есть «“вечно текущая” величина», и посему антиномия мужское — женское представляет собой не абсолют, а «“флюксию”» (Розанов, 1990: 32). Это соображение своей радикальностью превосходит теорию перформативности Джудит Батлер, ибо если американская феминистка интерпретирует *гендер* как суммарный результат санкционированных культурными стандартами эпохи и места осуществительных актов, то Розанов релятивизировал даже биологический *пол*, не говоря уже о сексуальной ориентации. Однако мировоззрение Гачева последовательно гетеронормативно. В «Америке» он лепит образ Эроса США исходя из своего прочтения, как всегда в высшей степени идиосинкразического, лирико-эпического субъекта в поэзии Уолта Уитмена, чей «взгляд на женщину — как на совершенную вещь, изделие: нужна роскошная

женщина, чтобы гармонировать с обстановкой, чтобы быть парой жизнемашинному волевому титану» (Гачев, 1997: 227). А ранее, тоже по Уитману: «Природа — просто огромная баба, бабища-бабета, на потребу космическому телу Меня. Природа — сексбомба» (Там же: 214). Впрочем, Уитман был геем.

Гачев убежден, что Эрос есть «одна из великих энергий и сущностей бытия» (Гачев, 1994: 7), пронизывающая все живое и неодушевленное и подпитывающая авторский текст: «<...> Как и В. В. Розанов, семенем пишу» (Гачев, 1994а: 197). Оба писателя сексуализируют предмет исследования. Розанов, например, предлагает метафору России как вагины и Германии как фаллоса, предреченных слиться в геостратегическом экстазе, а у Гачева присутствует неожиданная мысль о фаллической форме женской груди и даже младенцев. Последний тезис, сформулированный в «Русском Эросе», со временем проник на страницы новейшей русской литературы:

«— Брысь, фалята! — крикнул громовым голосом. Озорники трусливо пискнули и мелкими бесами юркнули восвояси.

Взволнованный Водолей поклонился мне в ноги.

— Премного благодарен за педагогическую помощь, профессор. У вас очень сильное биополе.

— Dankon» (Харингтон, 2004: 66).

Так изобретенное писателем слово «фалята» — один из его «естественных неологизмов» — вошло в литературный и, возможно, родительский оборот.

В 1992 г., отвечая на вопрос, почему Розанов столь популярен у читателей молодого поколения, Гачев отметил лапидарность розановского стиля (имплицитное сравнение с велеречивостью и пространностью его собственных текстов): «Розанов — антитело великой русской литературы, романа: Толстого, Достоевского, Тургенева. Их паразит и антипод, с жалом миниатюр, не способный к плотну и дыханию широкому <...>» (Гачев, 1997: 607). Сравнение работ Розанова с миниатюрами заставляет вспомнить комментарий Ницше о Вагнере как о «величайшем миниатюристе музыки» (Ницше, 1990: II, 539), но, в отличие от создателя «Кольца», который в своем творчестве был ориентирован на *начало* через связь с древнегерманскими или средневековыми легендами, Розанов и Гачев — повторы — были мыслителями и художниками Конца.

Гачев — автор манифеста «Я — советский человек», которым он дополнил, если не опроверг, возникшие к середине девяностых положительные и отрицательные интерпретации русского XX века. Эта *profession de foi* подспудно отвергает антропологический снобизм Александра Зиновьева с его *homo sovieticus*, на самом деле являющимся лишь вариантом *hombre masa* из Ортеги-и-Гассета, но доморощенным. Хотя в самом Гачеве несомненно действовало «игровое начало» — фраза, которой он уже в первом нашем разговоре описал мою собствен-

ную склонность удивлять и утрировать, — писатель воспринимал и цитировал советское прошлое не через фильтр постмодернистской иронии, а с присущим ему всеобобщающим чувством благодарности. Ему чужда приговско-пелевинская метапастишизация советской действительности, он глух к трекам «Любэ», представляющим собой род изощренно-дубового издевательства над про-коммунистически, про-националистически или про-стецки настроенными фанами советской ностальгии. Гачева, член «поколения сыновей пожертвованных отцов», любит советское прошлое любовью спокойной и естественной: «Как бы в награду за жертвы и муки “бури и натиска” становления нового социума <...> нам дано было зажить в уже нежестокоем периоде “оттепели” и “застоя” — в покое и деторождении, в культуре и творчестве и пользуясь благами социализма <...>» (Гачев, 1994).

Это чувство честной привязанности к социалистическому прошлому и его повседневным реалиям роднит Гачева со Славоем Жижекком. Однако за спиной Жижека маячит тень Лакана. Исходя из сумеречных теорий французского постфрейдиста, словенский посттитоист предлагает интерпретацию коммунизма как синтагматической речевой и бытийной практики воодушевления (или одушевления) человека коллективного — принципом и практикой инаковости: «<...> Большой “Другой” может быть персонифицирован или воплощен в одном лице — “Боге”, который наблюдает за мной и всеми остальными из иного мира, или же направляющей меня Идеей (Свободы, Коммунизма, Нации)» (Жижек). Для Гачева же поздний — «недурной» (Гачев, 1994) — советский социализм перестал быть членом монументального символического ряда, превратился в будничную и по-своему уютную среду обитания. Большой Другой мутировал в Большого Друга, дарителя свободных от рыночных отношений и служебных обязанностей суток, месяцев и лет приватной, семейной жизни. «Те основные ценности и существенные потребности меня, жены и детей, которые мы имели <...>: Любовь, Природа, Культура, Творчество, — удовлетворялись наилучше при освобождении Времени на них» (Там же).

Постмодернист Жижек сатиричен и пародиен, его любимое занятие — *épater les professeurs*, что он и делает на своих лакановско-ленинистских постановках в университетских аудиториях, картинных галереях и даже среди чуждых ему гробов: в ночь 4–5 сентября 2016 г. на Всесвятском кладбище Краснодара руководство фан-клуба рок-группы Behemoth провело презентацию русского издания «Страх настоящих слез», в которой сам автор удаленно участвовал через скайп¹. Гачев же даже в самых шокирующих и трансгрессивных своих высказываниях

¹ На краснодарском кладбище презентовали книгу Славоя Жижека // Югополис. 5 сентября 2016. URL: <http://www.yugopolis.ru/news/na-krasnodarskom-kladbishe-prezentovali-knigu-filosofa-slavoya-zhizheka-95749> (дата обращения 18.09.2018).

исполнен скромного умиления ко всему природному и Божественному. Эпатаж не входит в его авторскую интенцию. Увидеть философа во гневе или даже представить себе его в состоянии отрицательного аффекта было невозможно. Еще раз процитирую солженицынского Варсонофьева: «<...> Кто развился глубоко — становится смиренен» (Солженицын, 2006: VII, 373).

Последнее наше пересечение состоялось летом 2006 г. в механе — традиционном болгарском ресторане — на улице Витоша, это софийский аналог Тверской, но сильно сокращенный и суженный. Гачев позвонил мне на мобильный, сказал, что находится рядом, и минут через десять уже сидел за моим столиком вместе с сыном от первого брака, Дмитрием, успешным бизнесменом-строителем. Я предложил выпить ракии. Георгий сначала отказался, но потом опрокинул стопку и даже пошел по второй. Мы проговорили весь вечер. Тогда-то я и поделился с ним моими соображениями относительно его интерпретации Уитмена.

В диалоге Платона «Федр» Сократ сравнивает словотворчество со строением тела: «<...> Всякая речь должна быть составлена, словно живое существо, — у нее должно быть тело с головой и ногами, причем туловище и конечности должны подходить друг другу» (Платон, 1993: II, 264). Отсюда пошла идея об органической форме текста, который своей структурой гармонически воспроизводит порядок вещей в природе. «История растет как дерево живое». В сумме своей «жизнемысли», эта хроника авторских изысканий, путешествий, переживаний, семейной жизни и физиологического опыта, составляют, быть может, самый законченный пример органической формы в русской литературе. В этом *формальном* плане сравнение Гачева с его предшественником Розановым представляется особенно уместным, ибо и для того, и для другого словотворчество было не только модусом интеллектуального существования, но условием и даже гарантом жизни.

Литература

- Гаспаров М. Л. История мировой культуры. [Электронный ресурс]. URL: <https://litportal.ru/avtory/mihail-gasparov/read/page/8/kniga-istoriya-mirovoy-kultury-753900.html> (дата обращения 17.09.2018).
- Гачев Г. Д. Национальные образы мира. URL: <https://polit.ru/article/2007/05/24/kulturosob/> (дата обращения 13.09.2018).
- Гачев Г. Д. (1997). Национальные образы мира. Америка в сравнении с Россией и Славянством. М.: Раритет.
- Гачев Г. Д. (1999). Национальные образы мира. Евразия. Космос кочевника, земледельца и горца. М.: Институт Ди-Дик.
- Гачев Г. Д. (1994а). Русский Эрос. «Роман» Мысли с Жизнью. М.: Интерпринт.
- Гачев Г. Д. (2005). Солженицын — человек судьбы, орган и орган истории // Струве Н. А., Москвин В. А. (сост.). Между двумя юбилеями. 1998–2003. М.: Русский путь.

- Гачев Г. Д. (1994б) Я — советский человек и не знаю другого образа... // Независимая газета. 21 января.
- Жижек С. Как читать Лакана. URL: <http://dreamwork.org.ua/славой-жижек-как-читать-лакана/пустые-жесты/> (дата обращения 16.09.2018).
- Ницше Ф. (1990). Казус Вагнера. Проблема музыканта. // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль. Т. 2.
- Платон (1993). Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль. Т. 2.
- Розанов В. В. (1990). Люди лунного света. Метафизика христианства. М.: Дружба народов.
- Солженицын А. И. (1996). Бодался теленок с дубом. Очерки литературной жизни. М.: Согласие.
- Солженицын А. И. (2006). Собрание сочинений: в 30 т. М.: Время. Т. VII.
- Темпест Р. (1991). Окно в Россию // Литературное обозрение. № 12. С. 55–56.
- Харингтон Р. (2004). Золотая кость, или Приключения янки в стране новых русских. М.: НЛО.
- Шевелев И. Л. (1997) Случай Гачева // Русский журнал. 4 апреля. URL: <http://old.russ.ru/journal/travmp/97-10-04/shevel.htm> (дата обращения 13.09.2018).

References

- Gasparov M. L. Istoriya mirovoj kul'tury. URL: <https://litportal.ru/avtory/mihail-gasparov/read/page/8/kniga-istoriya-mirovoy-kultury-753900.html> (data obrashheniya 17.09.2018).
- Gachev G. D. Natsional'nye obrazy mira. URL: <https://polit.ru/article/2007/05/24/kulturosob/> (data obrashheniya 13.09.2018).
- Gachev G. D. (1997). Natsional'nye obrazy mira. Amerika v sravnenii s Rossiej i Slavyanstvom. M.: Raritet.
- Gachev G. D. (1999). Natsional'nye obrazy mira. Evraziya. Kosmos kochevnika, zemledel'tsa i gortsa. M.: Institut Di-Dik.
- Gachev G. D. (1994a). Russkij Ehros. «Roman» Mysli s Zhizn'yu. M.: Interprint.
- Gachev G. D. (2005). Solzhenitsyn — chelovek sud'by, órgan i orgán istorii // Struve N. A., Moskvina V. A. (sost.). Mezhdú dvumya yubileyami. 1998–2003. M.: Russkij put'.
- Gachev G. D. (1994b) Ya — sovetskij chelovek i ne znayu drugogo obraza... // Nezavisimaya gazeta. 21 yanvarya.
- Zhizhek S. Kak chitat' Lakana. URL: <http://dreamwork.org.ua/slavoj-zhizhek-kak-chitat'-lakana/pustye-zhesty/> (data obrashheniya 16.09.2018).
- Nitsshe F. (1990). Kazus Vagnera. Problema muzykanta. // Nitsshe F. Sochineniya: v 2 t. M.: Mysl'. T. II.
- Platon (1993). Sobranie sochinenij: v 4 t. M.: Mysl'. T. 2.
- Rozanov V. V. (1990). Lyudi lunnogo sveta. Metafizika khristianstva. M.: Druzhba narodov.
- Solzhenitsyn A. I. (1996). Bodalsya telenok s dubom. Ocherki literaturnoj zhizni. M.: Soglasie.
- Solzhenitsyn A. I. (2006). Sobranie sochinenij: v 30 t. M.: Vremya. T. VII.
- Tempest R. (1991). Okno v Rossiyu // Literaturnoe obozrenie. № 12. S. 55–56.
- Kharington R. (2004). Zolotaya kost', ili Prikladyeniya yanki v strane novykh russkikh. M.: NLO.
- Shevelev I. L. (1997) Sluchaj Gacheva // Russkij zhurnal. 4 aprelya. [Elektronnyj resurs]. URL: <http://old.russ.ru/journal/travmp/97-10-04/shevel.htm> (data obrashheniya 13.09.2018).

ЕВРОПЕЙСКИЙ «ДЕСАНТ» РУССКОЙ МУЗЫКИ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Игорь Вадимович Кондаков

Доктор философских и кандидат филологических наук
Профессор кафедры истории и теории культуры факультета культурологии
Российского государственного гуманитарного университета,
приглашенный профессор
Нанкинского университета (КНР)
E-mail: ikond@mail.ru

EUROPEAN «LANDING» OF RUSSIAN MUSIC IN THE EARLY TWENTIETH CENTURY

Igor Kondakov

Doctor of Philosophy and Candidate of Philology
Professor of the Department of History and Theory of Culture Faculty of Cultural
Studies of the Russian State University of Humanities, visiting professor
Nanking University (PRC)
E-mail: ikond@mail.ru

Дягилевские «Русские сезоны» открыли для европейцев «Русский Gesamtkunstwerk», — бессловесный, зато живописный, музыкальный и пластичный вариант синестезии. Одновременно русский балет заявил о себе как проект, претендующий на «всемирную отзывчивость». Хореографический музыкальный театр не нуждался в переводе на другие национальные языки, а музыка представляла как непереводаемая на язык словесности или философии.

Русский музыкальный авангард в «Русских сезонах» был представлен творчеством Игоря Стравинского и Сергея Прокофьева. Они привнесли в европейскую культуру «прививку» неевропейской «новизны» и доказали свою исключительную самобытность — содержательную и формальную. Стремясь дополнить русскую музыку европеизмом, они прибегали то к стилизации музыкальной классики, то к полистилистике, то к гротескно-иронической деконструкции музыкального прошлого, то к его карнавализации.

Русские композиторы воспользовались атмосферой европейской свободы, чтобы продемонстрировать свои творческие возможности и музыкальное новаторство, не упрощая своего языка. Они так и не смогли до конца влиться в контекст музыкальной Европы, но, благодаря их исканиям, художественный горизонт Европы раздвинулся до всемирного масштаба.

Дiaaghilev's «Russian seasons» opened for Europeans «Russian Gesamtkunstwerk» — a wordless, but picturesque, musical and plastic version of synesthesia. At the same time, the Russian ballet has declared itself as a project that claims to be «world-wide responsiveness». Choreographic musical theater did not need to be translated into other national languages, and the music appeared as untranslatable to the language of literature or philosophy.

Russian avant-garde music in the «Russian seasons» was presented by the works of Igor Stravinsky and Serge Prokofiev. They introduced in the European culture «vaccination» of non-European «novelty» and proved their exceptional identity — meaningful and formal. In an effort to complement Russian music with Europeanism, they resorted to the stylization of classical music, to polystylism, to grotesque and ironic deconstruction of the musical past, then to its carnivalization.

Russian composers used the atmosphere of European freedom to demonstrate their creativity and musical innovation without simplifying their language. They were never able to fully integrate into the context of musical Europe, but, thanks to their search, the artistic horizon of Europe has moved to a global scale.

Ключевые слова: русский «Gesamtkunstwerk»; «революционеры искусства»; эмансипация музыки; европеизм; неоклассицизм; полистилистика; творческая свобода.

Keywords: Russian «Gesamtkunstwerk»; revolutionaries of art; emancipation of music; Europeanism; neoclassicism; polystylism; creative freedom.

Когда речь заходит о диалоге русской и европейской культур, обычно предметом культурфилософского анализа являются литература и философия, хотя всегда существует опасность при этом сбиться на политику. Гораздо в меньшей степени востребована в таком анализе музыка, которую с политикой связать гораздо труднее. Между тем «вторжение» русской музыки в европейскую культуру, произошедшее накануне Первой мировой войны, имело далеко идущие последствия не только для западной, но и для мировой культуры XX в. в целом.

Надо сказать, что основной фигурой, служившей водоразделом между русской и европейской музыкой на протяжении почти всего XIX в., был Рихард Вагнер. Жгучий интерес к его творчеству и новаторским теориям со стороны русских композиторов сопровождался резким отталкиванием от вагнерианства. В этом сходились как «кучкисты», так и Чайковский; исключение из этого единодушного неприятия «вагнеризма» составлял А. Н. Серов, но он и не представлял магистральных тенденций в русской музыкальной классике.

Серебряный век, напротив, был ознаменован страстным увлечением Вагнером русских символистов (А. Блок, А. Белый, Вяч. Иванов, А. Скрябин и др.), но еще в большей степени — стремлением его переосмыслить по-русски, объединив его с Ницше и Вл. Соловьевым. Вагнер привлекал символистов своей грандиозной утопией синестетизма, предвосхитившей символизм. Собственно, с этого переосмысления заветов Вагнера и начался «десант» русской музыки в Европу.

1. Сергей Дягилев:

«Европа любит нас за то, что мы даем “новое”»

Создатель знаменитого парижского проекта «Русские сезоны» С. П. Дягилев имел в виду европейское наступление русского искусства, и здесь он делал ставку не только на созданную им балетную труппу и сопровождавшие ее специальные группы русских художников, хореографов, но и главным образом на новейших русских композиторов-авангардистов, выбранных Дягилевым для осуществления «прорыва», — И. Стравинского и С. Прокофьева, которых он называл своими «сыновьями».

Сам Дягилев, размышляя над современными ему постановками вагнеровских опер, с грустью констатировал в них не только полное отсутствие синтеза, но и кричащий разлад между всеми его составными частями. В рецензии на постановку «Гибели богов» на сцене Мариинского театра («Мир искусства». 1903. № 3) Дягилев писал: «Теперь же при постановке вагнеровских опер мы наблюдаем невообразимый хаос: Литвин (Ф. Литвин — исполнительница партии Брунгильды. — И.К.) является представительницей старых вагнеровских традиций, оркестр и дирижер — противники Вагнера и враги постановки его опер на “образцовой” сцене, Бенуа — разрушитель вагнеровских традиций, и



над всем этим индифферентная дирекция с самыми туманными представлениями о том, что такое вагнеровские традиции и как к ним следует относиться» (Дягилев, 1982: 172).

Важнейшее отличие дягилевского «Gesamtkunstwerk» от вагнеровского заключалось в изгнании из формулы синтеза — *слова, словесности*. В самом деле, если вагнеровская формула «Gesamtkunstwerk» может быть представлена в виде триады: «Слово — Музыка — Драма», то дягилевская модель «Gesamtkunstwerk» — как «Живопись — Музыка — Балет». Если вагнеровская «музыкальная драма» и дягилевский «балет» («хореография») символизируют различные ипостаси «театра», то третий член триады (помимо неизменной «музыки») принципиально иной. Вместо опоры на *поэтический текст* (миф) у Дягилева смысловой центр художественного синтеза представляет *текст невербальный*, воплощающий *визуальность* как таковую. Различие моделей — кардинальное, отражающее надвигающийся *кризис литературоцентризма* — и в русской, и в европейской культурных традициях (Кондаков, 2008: 5–8). Несомненно, дягилевский «Gesamtkunstwerk» — это прообраз современного мультимедийного искусства («шоу»), опирающегося на невербальное соединение визуальности, музыкальности (аудиальности) и танцевальности.

Как известно, С. Дягилев был с юности вагнерианцем, и вагнеровское теоретическое наследие, как и его творчество, знал очень хорошо (Дягилев, 1982: 152–153, 167–173). Однако концепция русского «Gesamtkunstwerk'a» родилась и как развитие идей вагнеризма, и как полемика с вагнеровской теорией. В интервью московской газете «Утро России» (1910 г.) С. Дягилев заявил: «...В нашем балете танцы являются одним из составных элементов зрелища и даже не самым главным» (Дягилев, 1982: 214). В своей последней статье, опубликованной в парижском журнале «Театр и жизнь» (1929 г.), Дягилев развивал те же идеи. Рассказывая о полемике с заветами М. Петипа в петербургской театральной среде начала XX в., он вспоминал: «Тогда я задумался о новых коротеньких балетах, которые были бы самодовлеющими явлениями в искусстве и в которых три фактора — музыка, рисунок и хореография — были бы слиты значительно теснее, чем это наблюдалось до сих пор». И далее: «Чем больше я размышлял над этой проблемой, тем яснее мне становилось, что совершенный балет может быть создан только при полном слиянии этих трех факторов» (Дягилев, 1982: 261).

Позднее друг и единомышленник Дягилева еще по «Миру искусства» А. Бенуа в своих воспоминаниях передавал суть их общего замысла: «Балет — одно из самых последовательных и цельных выражений *Gesamtkunstwerk'a*, и именно за эту идею наше поколение готово было положить душу свою... Недаром зарождение «нового балета» (того, что вылилось потом в так называемые “Ballets Russes”) получилось отнюдь не в среде профессионалов танца, а в кружке художников,

в котором, при внешнем преобладании элемента живописного, объединяющим началом служила *идея искусства в целом*. Все возникло из того, что нескольким живописцам и музыкантам захотелось *увидеть* более цельное воплощение бродивших в них театральных мечтаний» (Бенуа, 1980: 540).

Что же касается приоритетов изобразительного искусства перед литературой (См.: Шестаков, 1998: 82–89), то еще в одном из первых номеров «Мира искусства» С. Дягилев обосновывал мысль, что «иллюстрация вовсе не должна ни дополнять литературного произведения, ни сливаться с ним, а наоборот, ее задача — освещать творчество поэта остро индивидуальным, исключительным взглядом художника», ярко выражающим его личность (Дягилев, 1982: 96). Возражая против иллюстративности изобразительного искусства, Дягилев утверждал суверенность каждой из ипостасей художественного синтеза — изобразительного искусства, музыки и хореографии (нередко эти образующие синтетического произведения искусства и заказывались автономно друг от друга, исходя из заданной темы (сюжета, идеи) будущего спектакля).

Однако на заключительной стадии создания спектакля от взаимной автономии искусств не оставалось и следа, — на смену суверенности приходил синтез. Сам Дягилев брал на себя функцию *фокуса*, синтезирующего действие трех факторов балетного спектакля. В своем последнем интервью С. П. рассказывал: «Поэтому, работая над постановками балетов, никогда не упускаю из виду все три элемента спектакля. Так, я часто бываю в студии декораторов, наблюдаю за работой в костюмерном отделении, внимательно прислушиваюсь к оркестру и каждый день посещаю студии, где все артисты, от солистов до самых молоденьких участников кордебалета, репетируют и упражняются» (Дягилев, 1982: 261). Таким образом, последний интермедиаальный синтез спектакля осуществлял сам Дягилев, как менеджер, продюсер и идейный вдохновитель искусства.

Новый синтез искусств, открытый Дягилевым, помимо собственно эстетического и художественного эффекта, был очень прагматичен. «Дягилев избрал центром своих русских сезонов Париж, — писал С. Лифарь, — но ни Парижем, ни Францией он не хотел суживать арену своей деятельности — ему нужна была вся Европа и весь мир» (Лифарь, 2005: 190). Вот здесь-то и пригодилась новая форма *Gesamtkunstwerk'a*: подобное синтетическое искусство, основанное на визуальности (включая живописность и театральность) и музыкальности, исключало «литературность» и «лингвозависимость», а потому не требовало перевода на какие-либо естественные языки.

Это было искусство космополитическое, рассчитанное на глобальное сообщество, — точнее даже: *русское искусство, ставшее языком европейской и мировой культуры*. В таком универсальном искусстве не было ни национальной, ни идеологической «зашоренности», ни политической или конфессиональной ан-

гажированности. Это было «чистое искусство», точнее целый *«мир искусств»*, открытый для межкультурных коммуникаций поверх всех политических и языковых барьеров, поверх государственных и исторических границ, а потому обращенный в будущее, в век глобализации. Отсутствие словесной программы этого искусства лишь подчеркивало его внеидеологичность и художественную «чистоту».

Почему русское искусство казалось дополнительным к европейскому и раздвигало его границы до «всемирности»? Дело не только в пресловутой «всемирной отзывчивости» русской культуры и ее «пограничности» с культурами Востока («Половецкие пляски», «Шехеразада», «Золотой петушок», «Пляска персидок» из оперы «Хованщина» и т. п. — из репертуара «Русских сезонов»), — несомненно, увлекавших европейцев. Сама русская (а затем и советская) культура — особенно теми своими чертами, что никак не укладывались в европейские представления, казалась в Париже невероятной экзотикой (как какое-нибудь африканское искусство) и воспринималась исключительно с эстетической точки зрения — как стилистическое новаторство. В этом отношении даже эстетизация славянской архаики и варварства выглядела как победа художественного авангарда («Петрушка» и «Весна священная» И. Стравинского, «Шут, семерых шутов перешутивший» С. Прокофьева). Чисто эстетически мыслилась и советская экзотика («Стальной скок» и «На Днепре» С. Прокофьева).

Дягилев был убежден, что новизна русского искусства начала XX в. определяется его устремленностью в будущее и отрицанием предшествующих традиций, тормозивших развитие. В своем «Заявлении» для американской публики 1916 г. Дягилев провозгласил свою программу: «Если верить старой Европе, то мы, русские, являемся центром художественного движения, которое вызвало столько разговоров в театральном мире в последние десять лет. Я тоже так думаю. <...> Мы познакомим вас с Россией через живопись наших художников, ритм наших композиторов, пластическую грацию нашего народа и образы, созданные воображением наших хореографов. <...> Мы, славяне, являемся самыми молодыми среди старых наций, и в Европе мы добились права быть выслушанными. Европа любит нас за то, что мы даем “новое”» (Дягилев, 1982: 237). В том же 1916 г. в Америке Дягилев дал интервью, в котором настаивал на исключительном новаторстве русского искусства, продвигаемого дягилевской труппой: «Мы все были революционерами... когда сражались за дело русского искусства... и лишь по чистой случайности я не стал настоящим революционером. А только революционером цвета и музыки» (Дягилев, 1982: 237). (Правда, сказано это было еще до Октябрьского переворота.)

Даже после смерти в 1929 г., неожиданной для всех его друзей, Дягилев оставался идеологом, определявшим своими идеями творчество единомышленников

и пути развития искусства XX в. Характерна пророческая характеристика Стравинского и Прокофьева, данная Дягилевым в одном из его последних интервью и остававшаяся неопубликованной вплоть до 1982 г. (Ни Прокофьев, ни Стравинский не читали этих высказываний импресарио о себе.) «Стравинский <...> — вот живое воплощение настоящего горения, настоящей любви к искусству и вечных исканий, и в этом разница между ним и С. Прокофьевым. Тот, конечно, тоже не стоит на точке замерзания; он эволюционирует, но идет по точно уясненной себе и раз навсегда определенной дороге. Стравинский же все время мечется, ищет и в каждом своем дальнейшем шаге как бы отрицает самого себя, то, чем он был в прежних своих произведениях» (Дягилев, 1982: 259).

«Что я более всего ценю в Дягилеве, — говорил в 1920 г. И. Стравинский, связанный с импресарио уже более чем десятилетием творческой дружбы, — это то, что он передовой человек, новатор; уже свершившееся его никогда не интересует» (Стравинский, 1988: 29). Конечно, это была лишь одна из сторон многогранной творческой личности С. П. Дягилева, в то время наиболее близкая художникам-авангардистам, от имени которых прокламирует свое отношение к Дягилеву Стравинский. В свою очередь, С. Прокофьев, задним числом оценивая значение Дягилева, подчеркнул в его деятельности иное. «У нас его художественная деятельность еще недостаточно оценена, и многие склонны рассматривать его как простого импресарио, высасывающего мозг из артистов. Между тем его влияние на искусство и заслуги в пропаганде русского искусства колоссальны» (Прокофьев, 1961: 184). Если Стравинский выделил в Дягилеве его чутье к новому, его «прогрессизм» и модернизм, то Прокофьев увидел в нем руководящее и направляющее воздействие на искусство, в котором влияние на искусство и пропаганда его достижений составляют две стороны медали.

Возглавляя «европейский десант» русской музыки в начале XX в., Дягилев решал обе задачи — отстаивал новаторские искания русского музыкального авангарда и пропагандировал русское искусство как самое передовое в Европе и мире. И это ему удалось: ведь он апеллировал к творчеству подлинных революционеров искусства — И. Стравинского и С. Прокофьева.

2. Игорь Стравинский:

Россия «стоит на перекрестке, против Европы»

Несомненно влияние Дягилева и на Стравинского, и на Прокофьева, продолжавшееся и после смерти создателя «Русских сезонов». Единственное, в чем Дягилев оказался бессилён, — это в том, чтобы убедить обоих, «что оперная форма отмирает, а балетная расцветает, поэтому надо писать балет». Правда, убежденное антивагнерианство — и Стравинского, и Прокофьева — во многом вытекало

из целеустремленного преодоления обоими бывшего юношеского увлечения Вагнером и его апологии «музыкальной драматургии» в жанре оперы и было направлено на последовательную *эмансипацию музыки* как самоценного искусства, независимого от литературы, философии, политики.

И. Стравинский, например, утверждал, что «у маэстро из Байрёйта» «философ» «преобладает над художником». Полемически утрируя эту мысль, Стравинский писал: «Музыкальная форма отсутствует у Вагнера вовсе. Он подчинил ее тексту, в то время как должно бы быть наоборот. Своими постоянными



уступками содержанию Вагнеру неизменно приходится прибегать к различным трюкам, ибо все же надо сохранить форму» (Стравинский, 1988: 32). Мы видим, что, хотя Стравинский и перевел разговор в иную плоскость, нежели Дягилев, сводя издержки вагнеровской философии музыки к недооценке музыкальной формы, но все же в главном — неприятию подчинения музыки литературному тексту — он следует за Дягилевым (балет в принципе меньше связан с литературным либретто, нежели опера, а во многом даже может вообще обойтись без сюжета: вспомним фокинскую «Шопениану»).

Более того, музыка может быть совершенно автономной и от хореографии. Очень характерно рассуждение И. Стравинского по поводу второй постановки «Весны священной» (в Париже): «...Сугубо музыкальная конструкция, которая должна параллельно сопровождать воплощение конструкции сугубо хореографической. Итак, в балете нет никаких аргументов и нет необходимости их искать. Можно сказать, что «Весна священная» — это спектакль о языческой Руси в двух частях, и здесь нет никакого сюжета. Хореография являет собой свободное от музыки построение» (Стравинский, 1988: 31).

Позднее И. Стравинский не раз возвращался к критике Вагнера и вагнеризма. «Трудно выразить суть музыки, прибегая к словам — здесь один шаг до банальности, которые многочисленны, к примеру, у Вагнера, пытавшегося часто иллю-

стрировать словами свою музыку. Дело композитора не в иллюстрировании, но в написании собственно музыки» (Стравинский, 1988: 87). Еще позднее, в связи с премьерой «Царя Эдипа», Стравинский заявил: «Мои основные взгляды являются собой полную противоположность известной теории музыкальной драмы и тому, как она воплощена в произведениях Вагнера. В музыкальной драме действие становится музыкой. Мое же направление — превращение музыки в действие...» (Стравинский, 1988: 103). Или еще: «Музыкальная драма, возведенная в идеал Вагнером, мне совершенно чужда. Там драма становится музыкой, у меня же наоборот — музыка делается драмой» (Стравинский, 1988: 82).

В начале XX в. музыкальный европеизм, заявленный в XIX в. П. Чайковским, претерпел радикальные изменения. Первотолчком здесь послужили три балета И. Стравинского — «Жар-птица», «Петрушка» и «Весна священная», которые можно представить как музыкальные погружения условного «европейца» в русскую музыкальную экзотику фольклорного и мифологического происхождения. В отличие от непосредственного, «буквального» фольклоризма «кучкистов» (среди которых первое место принадлежит учителю Стравинского Н. Римскому-Корсакову с его «Царем Салтаном», «Кошечем», а также «Царской невестой», «Псковитянкой», «Китежем»), которые стремились к серьезному проникновению в мир русских народных представлений, к путешествию «из современности» в отдаленную, этнографически девственную архаику, Стравинский соприкасается с русским фольклором дистантно, отчужденно, как бы сквозь призму иронии, гротеска, розыгрыша. Это скорее творческий нарратив музыкального фольклора, сниженная травестия «инога».

Но и это гротескное по преимуществу «путешествие» композитора во времени и в пространстве не следует понимать буквально. Скорее, это — моментальный «спуск» в разные «этажи» национального культурно-бессознательного, на одном из которых русская действительность предстает в облике сказки («Жар-птица»); на другом, более глубоком, — в форме фарса, трагикомического балагана («Петрушка»); на третьем, еще более глубоком, — в виде архаической мифологии, варварского ритуала, предыстории славянской культуры («Весна священная»).

Таким отстраненным взглядом на русскую музыкальную специфику может обладать если и не удивленный «гость из Европы», впервые созерцающий сказочно-феерическую, балаганно-зрелищную и сурово-архаическую, первобытную Русь, то, по крайней степени, русский западник, скептически или ернически поглядывающий на стихию народных праздников и профессионально усматривающий в ней лишь особый эстетический смысл, никак не совпадающий с буквальным, народным. И. Стравинский чуждался как славянофильства «кучкистов», так и их «народничества». Но и его «западничество» вряд ли было вполне серьез-

ным и однозначным: оно было надежно защищено от буквального сочувствия слушателей «броней» иронического разума.

«Пятерка», эти славянофилы-народники, — писал И. Стравинский, имея в виду представителей «Могучей кучки» (включая своего учителя — Н. Римско-го-Корсакова), — возвели в систему бессознательное использование фольклора. Идеи и вкусы этих музыкантов склоняли их к своеобразному благоговению перед народом и его интересами, хотя эта тенденция, конечно, еще не приобрела тот размах, который стал ей свойствен в наши дни в соответствии с инструкциями Третьего интернационала» (Стравинский, 2004: 215–216). «Свежесть» композиторского любительства «кучкистов», по Стравинскому, искупала бедность музыкальной техники, но наращивание техники привело к рождению нового академизма. Для Стравинского спасительным стал путь последовательного усложнения музыкального языка, впитавшего последние достижения европейского модернизма.

И. Стравинский констатировал, что в XX в. «Россия впала в чистейший национализм и шовинизм, который вновь коренным образом разъединил ее с европейской культурой. <...> Как всегда, она стоит на перекрестке, напротив Европы, но повернувшись к ней спиной» (Стравинский, 2004: 227).

И в позднейших своих сочинениях он обращался, например, то к миру музыки европейского Запада (Октет для духовых, «Пульчинелла», Симфония псалмов, «Похождения повесы», Монумент Джезуальдо), то Дальнего Востока («Соловей») или Африки («Черный концерт»), то к миру античности («Царь Эдип», «Аполлон Мусагет», «Персефона», «Орфей», «Агон») или русской традиционной культуры («Байка про Лису, Петуха, Кота да Барана», «История солдата», «Свадебка», Симфония духовых), то к библейским образам — Ветхого Завета («Вавилон», «Плач пророка Иеремии», «Потоп», «Авраам и Исаак») или к православной традиции («Отче наш», «Верую», «Богородице Дево, радуйся»), то реинтерпретируя образы русской классики («Мавра», «Поцелуй феи»), — как к увлекательной игре с культурными смыслами и далекими ассоциациями.

Каждый раз Стравинский как бы предпринимал виртуальное путешествие в новую для себя культуру, в особый, «иной» музыкальный мир, преломленный через призму характерного для русского (и любого иного) авангарда острания (В. Шкловский). Все эти нарочито «остраненные» миры в творчестве Стравинского как целом составляли в совокупности своего рода пеструю мультикультурную мозаику. Отсюда длительное время сохранявшаяся иллюзия «бесстильности» и едва ли не «всеядности» Стравинского, обращавшегося на разных этапах своего творчества к различным стилевым стратегиям — от наивного «фольклоризма» до изощренного неоклассицизма и от многоярусной политональности до последовательной додекафонии.

Стравинский заложил в истории русской музыки новую, необычную традицию — *полистилистики*, — рассматривать музыкальные экскурсы в ту или иную культуру (в различной степени удаленную от автора и его современности в пространственном и временном отношении) как своеобразное *иносказание* — о своем времени и о себе, рассматривая *инокультурные* и *межкультурные аллюзии* не столько как средство прямой межкультурной коммуникации (и тем более не как способ иллюстративного представления той или иной экзотической музыкальной культуры), сколько как *способ порождения интертекстуальных ассоциаций*, ведущих к выявлению новых культурных и социальных связей, творческому моделированию межкультурных интеграций и глобальных обобщений.

Немногие, например, могли догадаться, что «Requiem canticles (Заупокойные песнопения)» (1966) на латинские канонические тексты из римско-католической заупокойной мессы — это и есть тот самый реквием, который Стравинский во время посещения СССР пообещал сочинить к 50-летию Октября. Присутствовал в этом позднем произведении Стравинского и автобиографический момент: «...Реквием в моем возрасте слишком задевает за живое» (Стравинский, 1988: 287), — признался композитор в интервью конца 1966 г. Реквием погибшей стране воспринимался автором как реквием самому себе.

Стравинский, обращаясь в разных своих произведениях к русским, английским, французским, латинским и древнееврейским текстам, конечно, воссоздавал облик всего своего творчества как космополитический (особенно это характерно при обращении композитора к английским и латинским текстам с их установкой на интернациональность и всеобщность). Соответственно вероисповедование Стравинского предстает через его произведения вполне экуменическим: здесь порознь прокламируются и православная литургия, и католическая месса, и протестантская служба, и даже синагогальные песнопения на иврите.

То же можно сказать об исканиях Стравинского в области музыкального языка. Неофольклоризм и неопримитивизм ранних произведений Стравинского были средством воссоздания первичных архаичных смысловых структур, обращением к глубинным ментальным основаниям музыки, которые музыкальный авангард обнажил уже в начале XX в. Позднее сходную роль стали играть неоклассицистские стилизации, призванные отразить музыку барокко и классицизма, лежащую у истоков всей европейской музыки, как ее наиболее универсальную традицию. В поздний период творчества Стравинского обращение к додекафонии и сериальности, специфически преломленным в индивидуальном стиле композитора, также демонстрирует поиск универсального и интернационального языка музыки XX в., связующего различные культуры мира воедино.

Таким образом, в творчестве Стравинского вырабатывался особый метасимволический музыкальный язык, который С. Прокофьев в период увлечения И. Ф.

неоклассицизмом язвительно характеризовал как «бахизмы с фальшивизмами» (Прокофьев, 1961: 171). Стравинский ответил другу-сопернику: «Испорченный слух, может быть, воспримет ее (музыку, которую сочиняет Стравинский. — И. К.) как карикатуру на Баха» (Стравинский, 1988: 71). Эти, так сказать, псевдо-«фальшивизмы» были нужны Стравинскому именно для того, чтобы никто не подумал, что увлечение автора Бахом (или Перголези, или Чайковским и т. п.) для него — это «всерьез», что это — выбор определенного музыкального языка; напротив, все должны ощутить, что это — *игра* с «Бахом» или «в Баха» — именно потому, что «Бах» в XX в. невозможен. Это музыкальная иллюзия, розыгрыш, травестия, пародия, карнавал — излюбленные Стравинским формы «остранения» диалога русской и европейской культур.

Европейская классика, при всей ее стилевой узнаваемости, выступает у Стравинского как средство выражения не просто «другого» содержания, но «иноположенного» ей, — то есть чисто внешне — как *неоклассика*, а по сути — как *не-классика*, как своего рода *протест* против банального подражания ей, как идейно-художественный *спор* с ней и в то же время — ее смелое продолжение и развитие. А. Шнитке нашел глубокую формулу для характеристики интертекстуальности Стравинского как «косвенного трагизма»: «...Трагизм, проистекающий из принципиальной невозможности повторить сегодня классическую форму, не впадая при этом в абсурд. Наивная глубокомысленность и риторическая философичность классического музыкального прошлого не могут возродиться сегодня в прежних монументальных формах. Возможно лишь пародирование великих форм или поиски новых...» (Шнитке, 2004: 135). Страстный европеизм Стравинского оказался недостаточным средством в диалоге с Европой.

3. Сергей Прокофьев:

«Взгляд на современное состояние России и Европы»

Прокофьев почти сразу, как только познакомился с Дягилевым, обратил внимание на художественную функциональность дягилевской триады (Живопись — Музыка — Балет). «Дягилев оказался не только антрепренером, но и тонким человеком искусства. Он мог до дна разбираться и в музыке, и в живописи, и в хореографии» (Прокофьев, 1961: 151–152). Именно в такой последовательности выстраивалась для Прокофьева (и, кстати, Стравинского) дягилевская триада, хотя для самого создателя русского балета в эмиграции первичной, пожалуй, все же была живопись — «живопись движений» (Дягилев, 1982: 232) — плоды его работы в «Мире искусства». К тому же для всех троих принципиально важна была относительная автономия трех видов искусств друг от друга, не исключаяющая их синтеза. Это было искомое единство равных и свободных видов творчества, до-

полняющих друг друга и укрупняющих целое.

С. Прокофьев, по его собственному признанию, «не одобрял клонения творчества Стравинского в сторону баховских приемов — “бахизмов с фальшивизмами”, точнее не одобрял принятия чужого языка в качестве своего». Правда, тут же Прокофьев оговаривался: «Я сам написал “Классическую симфонию”, но мимоходом; у Стравинского же это принимало характер центральной линии творчества» (Прокофьев, 1961: 171). Впрочем, не становясь «центральной линией творчества», «мимоходный» неоклассицизм Проко-



фьева встречается у него гораздо чаще, нежели это обычно представляется (См.: Шевляков, 2004: 55), и для этого есть свои социокультурные причины.

Исследователь музыкального неоклассицизма XX в. Е. Шевляков справедливо заметил: «Как ни парадоксально звучит, неоклассицизм, трактуемый далее в советской России как идеологически чуждый, для всей мировой музыки был порождением русских композиторов; правда, русских композиторов, уехавших из России надолго (С. Прокофьев), или навсегда (И. Стравинский)» (Шевляков, 2004: 54). В этом наблюдении есть два важных момента: во-первых, русский неоклассицизм стал знаком демонстративного европеизма, или, если выражаться точнее, западничества (то есть в каком-то смысле — предпочтения Европы — России); во-вторых, русский неоклассицизм стал знаком эмиграции на Запад, а значит, знаком осуждения революции.

В самом начале новой культурной эпохи С. Прокофьев откликнулся на события Февральской революции тем, что написал беззаботную, искрящуюся юмором Классическую симфонию, где стилизовал моцартовско-гайдновскую музыку минимальными средствами XX в.; получился иронический нарратив венской классики (Моцарт, Гайдн), отрефлектированный через призму полутора столетий. Ясно было, что композитор оценивал мартовские дни 1917 г. как если бы он задним числом рассматривал исторические процессы XVIII в. в контексте Первой мировой войны и грядущего Октября. Псевдоцитаты из австрийского

классицизма говорили о проекции событий русской революции в эпоху Великой французской революции, но осмысляемой гротескно, отстраненно, с позиций восточноевропейской периферии и культурной «вненаходимости».

Прокофьевская стилизация венского классицизма — весьма условна и является лишь знаком ориентации на безличную европейскую «классику»: поначалу (в своем «Дневнике») композитор считал главенствующей стилизацию «под Моцарта» (Прокофьев, 2002: 651, 658); позднее (в «Автобиографии») склонялся к тому, что хотел взглянуть на свое время глазами Гайдна (Прокофьев, 1961: 158). Впрочем, эти две различные самоинтерпретации можно характеризовать и как временной «сдвиг» в осмыслении собственного замысла (сочинял «под Моцарта», а получилось — по зрелом размышлении — «под Гайдна»). Но можно эту двойственность трактовки понимать и как обобщенно-безличную стилизацию венской классики вообще как «гайдно-моцартовской».

События Октября потребовали от Прокофьева иного исторического масштаба художественного отклика, иных культурфилософских ассоциаций: в конце 1917 — начале 1918 г. родилась кантата «Семеро их» на текст древнего халдейского заклинания в переводе К. Бальмонта («Аккадийская надпись»), в которой солист-тенор экстатически окликает грозных и бездушных месопотамских богов, покровителей вселенских стихий: «Семеро их, семеро! Семеро-семеро-семеро!». Создавалось ощущение, что разверзлась историческая бездна, из которой вырвались неуправляемые, бушующие, агрессивные силы («Злые ветры! Злые бури!»), и началось спонтанное разрушение тысячелетнего мироздания. Ассоциации с прокофьевским «скифством», дореволюционными аллюзиями на поэтизацию архаики у Стравинского («Скифская сюита» — прокофьевский ответ на вызов «Весны священной»; «Шут» — травестия «Петрушки») выдают музыкальную рефлексию революционной катастрофы и ее предчувствий Стравинским и Прокофьевым.

В замысле «Семерых» композитором двигало желание сочинить что-нибудь «большое», «космическое». Текст Бальмонта привлек Прокофьева своим «ужасом» (Прокофьев, 2002: 667). Как и в «Скифской сюите», в кантате «Семеро их» Прокофьев пытался воссоздать варварскую архаику, первобытную силу, зловещие образы Древнего Востока (как он мог себе это вообразить с помощью музыкальной техники XX в.). Такие ассоциации вызвал у композитора Октябрьский переворот и последовавшие за ним «революционные события, всколыхнувшие Россию» (Прокофьев, 1961: 159).

В эмиграции Прокофьев оказался во власти противоречивых впечатлений. В своем восприятии западного мира композитор разрывался между эйфорией свободы, нашедшей свое гротескно-ироническое выражение в опере «Любовь к трем апельсинам» (по мотивам театральной сказки К. Гоцци), и образами «ново-

го средневековья», запечатленными в опере «Огненный ангел» на сюжет романа В. Брюсова. Волшебно-феерическая и насмешливо-игровая атмосфера итальянской комедии dell'arte в первой из названных опер и мрачно-мистическая, напряженная, полная фанатизма и страха сфера образов средневековой Германии во второй — воплощали не только отношение Прокофьева к назревающему европейскому и мировому кризису, ощущаемому и в Америке, и в Европе, но и оценку композитором всего происходящего в Советской России (вынужденно отвлеченную и дистантную, особенно ярко запечатлевшуюся в его 3-й симфонии, абстрагировавшейся от сюжетики «Огненного ангела»).

Но главным, пожалуй, впечатлением Прокофьева от музыкальной Европы было ощущение творческой свободы, осознание своего права художника мыслить сложно. Характеризуя «атмосферу Парижа», Прокофьев особо отметил, что здесь «не боялись ни сложности, ни диссонансов, тем самым как бы санкционируя мою склонность мыслить сложно» (Прокофьев, 1961: 174). Между тем русского композитора на Западе более всего одолевало «желание доказать свою правоту в спорах с другими композиторами и другими музыкальными направлениями» (Прокофьев, 1961: 172).

И то, и другое у Прокофьева получалось. Но композитора не оставляло ощущение, что его музыку на Западе не понимают. Критические отзывы кидались из крайности в крайность. То европейцы вдруг находили у Прокофьева «мендельсонизмы» (в Первом скрипичном концерте) (Прокофьев, 1961: 173), то, слушая оперу «Игрок» (по Достоевскому), критик признавался, что испытал «удовольствие, аналогичное, но в современных формах, тому, которое получаешь от музыки Моцарта» (Прокофьев, 1961: 183). В этих случаях Прокофьев констатировал, что критики «хватали через край» (Прокофьев, 1961: 184). Подобные оценки говорили о непонимании европейцами природы прокофьевского новаторства.

Однако и в тех случаях, когда прокофьевская музыка принималась как оригинальная, национально-русская, она «воспринималась хотя и с интересом, но часто как некая непонятная придурь славянской души» (Прокофьев, 1961: 184), — подобная характеристика отнюдь не свидетельствовала о понимании. Наконец, когда критики Прокофьева (особенно политизированные представители русской эмиграции) усматривали в нем «апостола большевизма», «колючий цветок служителей Пролеткульта» (Прокофьев, 1961: 180–181), приравнивая эстетическую левизну авангардизма к политической левизне, — это было совершенно несправедливо в отношении Прокофьева и неверно по сути. Подводя итоги своим разногласиям с европейской аудиторией, Прокофьев так формулировал позицию своих слушателей-европейцев: «Прокофьев путешествует по нашим странам, но отказывается мыслить по-нашему» (Прокофьев, 1961: 181).

Лишь под конец прокофьевской эмиграции французская критика «смягчилась» к русскому авангардисту. Так, после исполнения Третьей симфонии (17 мая 1929 г.) одни мнения склонялись к тому, что «среди тысячи парижских влияний автор “думает просто-напросто по-своему, что есть редкая заслуга в наши дни”», а другие констатировали: «Скиф спустился к южным берегам и стал более человечным» (Прокофьев, 1961: 183), — имелась в виду «Скифская сюита» Прокофьева, которая стала его «визитной карточкой» в Париже и показалась парижанам воплощением русского «музыкального варварства».

Прокофьев и сам замечал, что европейская аудитория многое в его творчестве — и в искусстве вообще — понимает по-своему, отлично от русских. «У нас любят длинные балеты, заполняющие целый вечер; за границей предпочитают короткие и дают или 3 одноактных балета в вечер, или одноактный балет с короткой оперой», замечает Прокофьев и обобщает: «Разница точек зрения происходит оттого, что у нас придают большее значение сюжету и его развитию; за границей же считают, что в балете сюжет играет второстепенную роль...» (Прокофьев, 1961: 187).

В связи с этим наблюдением композитор размышляет о причинах неуспеха последнего своего заграничного балета «На Днестре», поставленного в Гранд-Опера уже после смерти Дягилева, в конце 1932 г. «...Лирический сюжет, который мы с постановщиками придумали, был не целью, а поводом для того, чтобы попытаться достигнуть пропорциональной музыкально-хореографической постройки» (Прокофьев, 1961: 188). То ли балет не понравился соотечественникам условностью своего сюжета, то ли не приглянулся во Франции именно своей сюжетностью и двухактностью, но балет «На Днестре» не уложился ни в одну, ни в другую схему — ни «длинного» и сюжетного, ни «короткого» и бессюжетного балета.

Скорее всего, французская публика просто не поняла русского сюжета и меры его условности. В балете «На Днестре» (фр. *Sur le Borysthène*) представлена любовь красноармейца Сергея, вернувшегося после Гражданской войны на берега Днестра, и Ольги из семьи, сочувствовавшей белым. Два любовных треугольника: Сергей разлюбил свою довоенную невесту Наталью; Ольга не хочет выходить замуж за нелюбимого человека, выбранного ее родителями. Русские Ромео и Джульетта преодолевают психологические и политические препятствия на пути своей любви. Бывшая невеста Сергея помогает влюбленным скрыться и остается одна с разбитым сердцем.

С. Прокофьев, примыкавший к евразийцам, четко различал «взгляды на современное состояние России и Европы» (Прокофьев, 2002а: 199). С непониманием европейцев С. Прокофьев сталкивался во всех своих произведениях на русские темы, транслировавшихся на европейскую аудиторию через «Русские сезоны» С. Дягилева (балеты «Шут», «Стальной скок», «Блудный сын», «На Днестре», 2-я,

3-я и 4-я симфонии). В них Прокофьев выражал свою ностальгию по России, смешанную с тревогой и любопытством к советской экзотике, делился навязчивой идеей возвращения на родину и бросал дерзкий вызов респектабельной «белоэмиграции», дававший повод для обвинений автора в симпатиях к большевизму. Две прокофьевские увертюры — «Увертюра на еврейские темы» (1919, 1934) и «Русская увертюра» (1936) своеобразно обозначили начало эмигрантского периода в творчестве Прокофьева, а вместе с тем его творческий конфликт с музыкальной Европой и, соответственно, его возвращение на родину.

Первое крупное сочинение Прокофьева, написанное в канун его возвращения (1935 — 1936), — балет «Ромео и Джульетта» на сюжет шекспировской трагедии. Музыка, условно стилизованная под западноевропейское средневековье и итальянское Возрождение, рассказывала о проблемах, волновавших людей XX в.: о том, что любовь выше политики, что общечеловеческое влечение значительнее, чем «классовая ненависть», кипящая в расколотом враждой обществе.

Недавний эмигрант Прокофьев, став «советским» композитором, наивно надеялся на единение русской культуры по ту и эту сторону коммунистической границы; он звал к национальному примирению российских Монтеки и Капулетти — вчерашних «красных» и «белых», советских людей и эмигрантов, представителей «нового» и «старого» мира, Советского Союза и Запада, реалистов и модернистов.

Увы, звал тщетно, что понял не сразу. По мере написания музыки балета и разворачивания сюжетных перипетий трагедии колорит спектакля стремительно темнеет. Лучезарные, радостные картины гармонического, ренессансного мироощущения последовательно вытесняются образами средневековой жестокости, фанатизма, насилия. Первоначальный план композитора — отказаться от трагического финала и завершить шекспировский балет спасением главных героев — был отвергнут. Действие спектакля постепенно погружается во мрак («Приказ Герцога», гибель Тибальда, похороны Джульетты, смерть главных героев). Мечты Прокофьева на примирение и гармонию между странами, классами, идеологиями, культурами, достигаемые силой искусства, творческих деятелей, на объединение русской культуры XX в., на культурный союз Советской России с демократической Европой развеялись при более близком знакомстве с советской действительностью.

В позднейших произведениях советского времени Прокофьеву пришлось не раз обращаться к проблематике межкультурных конфликтов. Военное и мировоззренческое противостояние Руси/России Западу воссоздается музыкальными средствами и в кантате «Александр Невский», и в операх «Семен Котко», «Война и мир» и «Повесть о настоящем человеке», и в оратории «На страже мира». Однако Прокофьев не сдавался в плен упрощенно-политизированным, чисто

идеологическим концепциям, постоянно навязываемым ему властями. Каждый раз композитор находил собственно музыкальную интригу для воссоздания конфликта.

Так, в псалмах, распеваемых крестоносцами во время Ледового побоища, искусенный слушатель узнает прозрачные намеки на «Симфонию псалмов» Стравинского (следы давнего соперничества двух конгениальных музыкантов!). А во второй части героической 5-й симфонии (*Allegro marcato*) — фантастическое превращение моцартовски-игривой темы, напоминающей Классическую симфонию, в жестокую токкату, пронизанную фанатизмом и неистовством, — символизирует метаморфозы немецкого духа, по своей глубинной сути агрессивного и механического.

Среди последних, итоговых произведений Прокофьева, раскрывающих трагедию великого художника, балет «Золушка» — по мотивам сказки Ш. Перро. «Золушка», которую Прокофьев и его друзья упорно называли по-итальянски — *Cinderella*, — это щемящее прощанье композитора с миром европейской, западной культуры, закрывшимся для него навсегда. Ностальгией по эмигрантскому и дореволюционному времени веют загадочные реминисценции (элегические автоцитаты) из «Любви к трем апельсинам», Классической симфонии, все эти стилизованные под классицизм легкомысленные галопы и гавоты, заключительное страстное и безысходное *amoroso*, мысленно возвращающие автора во Францию, в прекрасное, невозвратимое прошлое, наполненное свободой, личным успехом и мировым признанием.

Даже «ориенталии», столь редкие у Прокофьева, напоминают в «Золушке» о существовании огромного мира за пределами Советского Союза, отныне недоступного для композитора иначе как в сказке. Время неумолимо возвращает героев в повседневную реальность, и часы, бьющие Полночь, воспринимаются как Апокалипсис, гибель последней надежды на счастье, на чудесное превращение служанки-замарашки в прекрасную принцессу. Несомненно, сам Прокофьев чувствовал себя «Золушкой» советской музыки, находящейся под надзором бдительной Мачехи-родины с ее безобразными и сварливыми дочерьми от псевдоискусства.

Расставание с Европой и европейской музыкальной атмосферой стало для Прокофьева в конечном счете причиной его гибели.

Что же дал европейской культуре русский музыкальный «десант»?

Дягилевские «Русские сезоны» открыли для европейцев «Русский *Gesamtkunstwerk*», — бессловесный, зато живописный и пластичный вариант синестезии. Одновременно русский балет заявил о себе как художественный проект, претендующий на «всемирную отзывчивость».

Яркие представители русского музыкального авангарда — И. Стравинский и С. Прокофьев — продемонстрировали принципиально новое отношение к предшествующей культурной традиции, — игровое, гротескно-ироническое, карнавальное. Обращаясь к переосмыслению русской фольклорно-мифологической архаики, русской и зарубежной музыкальной классики, русские композиторы деконструировали их, то прибегая к условной стилизации и полистилистике, то — к предельной деформации известных музыкальных стилей, и тем самым доказали своим слушателям и самим себе трагическую истину: прошлое музыки невосвратимо.

Русский музыкальный авангард привнес в европейскую культуру «прививку» неевропейской «новизны», доказал свою исключительную самобытность — содержательную и формальную, воспользовался атмосферой европейской свободы, чтобы продемонстрировать свои безграничные творческие возможности, и решительно раздвинул художественный горизонт Европы до всемирного.



Литература

- Бенуа А. Н. (1980). Мои воспоминания. Кн. 4 и 5. М.: Наука.
- Дягилев С. П. (1982). Сергей Дягилев и русское искусство. Статьи, открытые письма, интервью. Переписка. Современники о Дягилеве: В 2-х т. М.: Изобразительное искусство. Т. 1.
- Кондаков И. В. (2008). По ту сторону слова: Кризис литературоцентризма в России XX–XXI вв. // Вопросы литературы. № 5. С. 5–44.
- Лифарь С. (2005). Дягилев и с Дягилевым. М.: Вагриус.
- Прокофьев С. С. (1961). Материалы. Документы. Воспоминания. 2-е изд. М.: Гос. муз. изд-во.
- Прокофьев С. С. (2002). Дневник. [Часть первая.] 1907–1918. Paris.
- Прокофьев С. С. (2002а). Дневник. [Часть вторая.] 1919–1933. Paris.
- Стравинский И. Ф. (1988). И. Стравинский — публицист и собеседник. М.: Сов. Композитор.
- Стравинский И. Ф. (2004). Хроника. Поэтика. М.: РОССПЭН.
- Шевляков Е. Г. (2004). Музыкальный неоклассицизм XX века. М.: Вузовская книга.
- Шестаков В. П. (1998). Искусство и мир в «Мире искусства». М.: Славянский диалог.
- Шнитке А. (2004). Статьи о музыке. М.: Композитор.

References

- Benua A. N. [Benois A.] (1980). Moi vospominaniia. Books 4 and 5. Nauka.
- Diaghilev S. P. (1982). Sergei diaghilev i russkoe iskusstvo. Stat'i, otkrytye pis'ma, interv'ju. Perepiska. Sovremenniki o Diaghileve. 2 volumes. M.: Izobrazitel'noje iskusstvo.
- Kondakov I. V. (2008). Po tu storonu slova: Krizis literaturotsentrizma v Rossii XX–XXI vekov // Voprosy literatury. № 5. P. 5–44.
- Lifar' S. (2005). Diaghilev i s Diaghilevym. M.: Vagrius.
- Prokofiev S. S. (1961). Materialy. Dokumenty. Vospominaniia. M.: Muzgiz.
- Prokofiev S. S. (2002). Dnevnik. [Chast' 1]. 1907–1918. Paris.
- Prokofiev S. S. (2002a). Dnevnik. [Chast' 2]. 1919–1933. Paris.
- Stravinsky I. F. (1988). I. Stravinskij — publitsist i sobesednik. M.: Soviet Composer.
- Stravinsky I. F. (2004). Hronika. Poetika. M.: ROSSPEN.
- Shevliakov Ye. G. (2004). Muzykal'nyj neoklassitsizm XX veka. Vuzovskaja kniga.
- Shestakov V. P. (1998). Iskusstvo i mir v «Mire iskusstva». M.: Slavianskij dialog.
- Shnitke A. (2004). Stat'i o muzyke. M.: Kompozitor.

В ДИАЛОГЕ С ЕВРОПОЙ: ФИЛОСОФИЯ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ П. А. ВЯЗЕМСКОГО¹

Ольга Анатольевна Жукова

Доктор философских наук, профессор Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», профессор
E-mail: ozhukova@hse.ru

IN DIALOGUE WITH EUROPE: P. A. VYAZEMSKY'S PHILOSOPHY OF RUSSIAN CULTURE

Olga Zhukova

DSc in Philosophy, professor, National Research University Higher School of Economics (HSE)
E-mail: ozhukova@hse.ru

Исследования, посвященные П. А. Вяземскому, являются давней традицией в истории русской литературы и философии. Князь Вяземский хорошо известен и как поэт, и как литературный критик пушкинского Золотого века. В статье утверждается, что интеллектуальная биография Вяземского показывает сложный путь формирования смыслового пространства русской культуры в контексте диалога между Европой и Россией. Автор раскрывает, как Вяземский транслировал идею европейского Просвещения в русскую интеллектуальную историю и культуру, и проводит мысль о том, что Вяземский взял на себя миссию культурного просвещения в России. В очерке также анализируются эстетические идеалы русской классики в критических произведениях Вяземского. По мнению автора статьи, представление поэта о необходимости создания национальной литературы является концептуальной основой его философии культуры.

Readings on P. A. Vyazemsky are a long tradition in Russian studies in philosophy and literature. Prince Vyazemsky is well-known both as a poet and a literary critic of Pushkin's "gold era". The article presents the idea that Vyazemsky's intellectual biography shows a difficult way the formation of Russian culture's semantic space in the context of dialogue between Europe and Russia. The author reveals that Vyazemsky translates the idea of European Enlightenment towards Russian intellectual history and culture. The author provides the idea that Vyazemsky undertakes himself the mission of cultural edu-

¹ Статья подготовлена в результате проведения работы в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

cation in Russia. The essay also analyzes the aesthetic ideals of Russian classics in critical works of Vyazemsky. According to the author of the article, poet's idea about the necessity of creating national literature is the conceptual basis Vyazemsky's philosophy of culture.

Ключевые слова: философия культуры, русское Просвещение, проект модерна, национальная литература, литературная критика, русская классика.

Keywords: philosophy of culture, Russian Enlightenment, European modernity, national literature, literary criticism, Russian classics.

1. Европейский контекст русской литературы и идеалы пушкинской эпохи

Золотой век русской литературы и культуры — характерная и общезначимая метафора, которая может рассматриваться в качестве устойчивого историко-философского и культурологического понятия, обозначающего интенсивный подъем национальной культуры в первой трети XIX в. Эпоха расцвета русской классической культуры отмечена печатью поэтического дара Пушкина, его творческого гения. Принятое именование Золотого века как пушкинской эпохи неслучайно. Дружба с поэтом многих талантливых представителей образованного русского класса из частной истории личного общения стала культурным событием общенационального масштаба. Справедливо утверждать, что творческими трудами Пушкина и его одаренных современников, объединившихся вокруг гениального поэта и проявивших себя на поприще литературы и искусства, русская культура была включена в интеллектуальный контекст европейской истории. Благодаря достижениям литераторов П. А. Вяземского, В. А. Жуковского, Е. А. Баратынского, Н. В. Гоголя, живописцев К. П. Брюллова и С. Ф. Щедрина, композиторов М. И. Глинки и А. С. Даргомыжского русская культура обрела узнаваемые национальные черты, демонстрируя высокий уровень индивидуальных художественных открытий и глубину эстетического высказывания ее авторов. Она достигла эстетического эталона, создав классические образцы поэтического, живописного и музыкального искусства.

Творчество выдающихся мастеров слова, входящих в пушкинский круг, раскрывает сложный путь формирования смыслового и языкового пространства русской культуры в горизонте художественно-эстетических идеалов позднего Просвещения. Для Петра Андреевича Вяземского (1792–1876), близкого А. С. Пушкину по духу и творческим устремлениям, период дружбы с первым поэтом России стал воплощением идеалов русского Просвещения, его интеллектуальной и эстетической программы воспитания человека через образование, творческие практики культуры и формирование гражданского самосознания. Вяземский, почитавший гений Петра и Екатерины, двух великих европе-

изаторов России, вел сложную интеллектуальную работу по созданию национальной литературы и универсализации русского художественного языка в идейных и ценностных рамках европейского Просвещения.

Творческие устремления Вяземского, как и патриотический настрой национальной элиты, вдохновлены историческими победами России, ее военно-политическими успехами, достигнутыми к началу XIX в. За один век бывшая Московия сумела превратиться в огромную европейскую державу. Под гром пушек Российская империя окончательно утвердила свое историческое величие победой над Наполеоном. И все же Вяземский, вспоминая XVIII в., говорил о национальной гордости русских со смешанным чувством. Он разделял благородный пафос, отвечающий духу участника Отечественной войны, встретившего победу в Париже, но сожалел, что военная слава затмила русскому обществу внутреннюю цель и обязанность проявлять усилия на ниве просвещения и образования. «Военная слава была лучшим достоянием русского народа: упоенные, ослепленные ею, радели мы мало о других славах, — замечает Вяземский. — Военное достоинство было почти единою целью, единым упованием и средством для высшего звания народа, которое должно было вначале сосредоточивать в себе исключительно лучи просвещения, медленно разливавшегося по нижним ступеням общества. Военная деятельность удовлетворяла честолюбию народному и потребностям возникающего гражданства» (Касаткина, 1988: 28).

Время триумфа после победы над «прегордым французом», когда русское общество открывало историю своего Отечества по Н. М. Карамзину, как казалось, создав общенародный патриотический консенсус, именно это время необычайного расцвета творческих сил молодой русской нации в восприятии позднего Вяземского приобрело смысл *историко-культурной эпохи*. Философско-исторические, политические и культурно-эстетические взгляды Вяземского были сформированы ею; полная поэтических надежд и гражданских устремлений русская душа искала выражения своих чувств и мыслей в национальных образах истории и культуры, открывая неисчерпаемые художественные богатства родного языка. Эпоха Вяземского — эпоха высокой русской классики — была вдохновлена творческой задачей создания оригинальной русской словесности и новой национальной традиции изящного искусства. Собственно, в этом и заключался культурфилософский проект Вяземского, поэта, литературного критика, мемуариста, который сначала принимал активное участие в строительстве национальной культуры и развитии ее художественного языка, а в поздний период жизни уже выступал защитником ее идеалов и ценностей. Вяземский следовал однажды и навсегда принятой миссии *культурного деятеля и гражданина*.

Употребляя понятие «русская классика» в контексте понимания Вяземским культуротворческих задач национальной литературы, необходимо дать некоторые пояснения. В отечественной историографии под классикой принято понимать культурный результат петровской модернизации и европеизации России, отмеченный достижениями литературы и искусства XIX в., духовным и эстетическим идеалом которого, первой по величине вершиной выступает творчество Пушкина. В интеллектуальной и социальной истории России русская классика предстает как осуществленный синтез начал обновления и национальных духовных традиций, выраженных в высоких практиках культуры — религии, искусстве, литературе, философии, политике. Ведущие художественные стили — русский классицизм, сентиментализм XVIII в., романтизм начала XIX в. и позже реализм — имели внутреннее обоснование в опыте саморефлексии национальной культуры. В рамках этих стилевых направлений русская литература и искусство выработали оригинальный эстетический тезаурус — национальный словарь культуры, ее художественный лексикон. В литературной эстетике этот процесс ярко демонстрируют поэтические, драматические и прозаические опыты М. В. Ломоносова, А. Н. Радищева, Н. М. Карамзина, В. А. Жуковского, П. А. Вяземского.

Личностный и творческий диалог с Пушкиным крайне важен для Вяземского, в его интеллектуальной биографии следует искать важнейшие культурные начинания Золотого века, в которых значимы как идеи, так и способ их обсуждения — выстраиваемые дискурсивные практики эстетической и культурфилософской рефлексии. Ведь Вяземский не только постоянный собеседник Пушкина, но и поверенный в его творческих делах, критик и благородный защитник. То, что художественный опыт Пушкина стал идеалообразующим началом русской классической культуры, ее смысловым культурфилософским ядром и порождающей моделью творчества, осознали уже современники. Вяземский необычайно дорожил дружеской похвалой и критикой Пушкина; поэт же особо отмечает умного Вяземского, делится с ним своими поэтическими замыслами, печатными и журнальными заботами. «То, что ты говоришь насчет журнала, давно уже бродит у меня в голове <...> Нынешняя наша словесность есть и должна быть благородно независима. Мы одни должны взяться за дело и соединиться», — с горячностью писал Пушкин Вяземскому 7 июня 1824 г. (Пушкин, 1977–1979: X, 72–73).

Талантливый и великодушный Вяземский без колебания отдал пальму поэтического первенства Пушкину. Оценивая творчество самого Вяземского, это превосходство Пушкина подчеркивал и Н. В. Гоголь. Писатель называл автора «Евгения Онегина» источником и началом русской поэтической традиции: «Что же касается до Пушкина, то он был для всех поэтов, ему современных,

точно сброшенный с неба поэтический огонь, от которого, как свечи, зажглись другие самоцветные поэты. Вокруг его вдруг образовалось их целое созвездие» (Гоголь, 1984: 357). Гоголь считал, что Вяземский, который начал прежде Пушкина, при всех своих дарованиях и заслугах перед русской литературой, безусловно, уступает ему. Даже «сам Жуковский, наставник и учитель Пушкина в искусстве стихотворном, стал потом учиться сам у своего ученика», — восклицал Гоголь (Там же: 358).

Вяземский, признав поэтическое величие Пушкина, оставил для себя роль благородного хранителя прометеева огня пушкинского творчества. Почитание дара Пушкина и эстетических идеалов его эпохи, подчеркнуто выражаемое Вяземским, особенно заметно в поздний период его жизни. Для новых авторов русской культуры Вяземский остается, скорее, живым свидетелем ее прежнего триумфа. В исторической памяти культуры значение Пушкина только возрастает, тогда как обаяние поэзии Вяземского угасает, уменьшая вместе с тем ценность его литературной критики и философских рассуждений об историческом развитии русской культуры и ее смысле. Такое отношение к наследию Вяземского долгое время не позволяло авторам и исследователям русской культуры по достоинству оценить вклад поэта и мыслителя в литературно-эстетическую и философскую мысль.

Эта ситуация стала меняться во многом благодаря трудам Д. С. Лихачева и Ю. М. Лотмана, когда пушкинская эпоха и ее творцы стали рассматриваться в большом времени русской и европейской культуры. Подобная культурологическая постановка вопроса способствовала выявлению преемственной связи древнерусской духовности и художественных идеалов великой русской классики, символизируемой Пушкиным и авторами его круга. В этой философско-культурологической оптике отчетливо стала видна центральная проблема русской культурной истории, связанная с характером наследования духовного и социального опыта — с особой исторической ситуацией резкого слома традиций, когда национальная старина оказалась архаикой, не включенной в будущее. Процесс сложения русской культуры, исторически синхронизированный с развитием национальных государств и культур в Европе, был сорван экстенсивной модернизацией Петра I, его государственно-культурным проектом по строительству новой Российской империи.

Специально заметим, что слом старого социального порядка и культуры религиозного традиционализма в начале XVIII в., ставший результатом петровского «рывка в современность», не рассматривался Вяземским как национальная трагедия. Для него, как и для Пушкина, преобразования Петра Великого были предметом восхищения, основой их исторического чувства и национальной гордости. Век Петра и Екатерины утверждал в России политическую иде-

ологию и культурные ценности проекта европейского модерна. В общем потоке изменений кардинальным изменениям подверглась как онтология художественного образа, так и сам способ творчества в русской литературе и искусстве. Разрыв старого и нового в умственном и культурном строе был столь велик, что это дало повод Пушкину в «Набросках статьи о русской литературе» (1830) сказать: «Словесность наша явилась вдруг в 18 столетии, подобно русскому дворянству, без предков, без родословной» (Пушкин, 1977–1979: VII, 155–156).

Вяземский близок позиции Пушкина в оценке XVIII в. Он подчеркивает, что русские инициаторы культурного обмена, будучи принимающей стороной, при кажущемся заимствовании все же нацелены на творческую переработку идей эпохи. Так, отдавая дань уважения императрице Екатерине, поначалу благоволившей к идеологам Просвещения и сделавшейся проводницей их идей в России, Вяземский упоминал и правление Елизаветы, ее вельможу Шувалова, который «был уже посредником между литературою европейскою и нами. Он имел в Женеве агента, Бориса Михайловича Салтыкова, кажется, им уполномоченного для сношений с Вольтером по предмету истории им сочиняемой», — отмечает Вяземский, описывая этапы европеизации русской культуры (Касаткина, 1988: 31).

Успехи европеизации России в XVIII в., испытывающей мощные социально-политические трансформации, — ключевой момент исторического самосознания Вяземского и его друга Пушкина — авторов, которые после Карамзина активно работают над проектом национальной литературы. Это стержень их национально-культурной самоидентификации. Обратим внимание на пафос созидания, что движет Вяземским и Пушкиным. Из XVIII в. они заимствуют и транслируют в современность главную идею — знания законов естественной, социальной и культурной природы. Выразительница идеи знания — личность, освобожденная от церковного догмата, созидаящая историческую реальность настоящего, открытая будущему, что является основным социально-психологическим мотивом петровских начинаний.

2. Гений Петра и проект русского Просвещения

Характерно, что новый тип личности в сознании творцов русской классики Пушкина и Вяземского, прежде всего, связан с Петром — великим преобразователем России. В этом смысле Петр для поэтов — первый гений, который задает образец и пример культурного творчества, обозначает высоту задач по духовному переустройству и созиданию русского мира. «Гений у нас, может быть, и был один — Петр I, — говорит Вяземский. — Несмотря на слабости и погрешности свои, еще более свойственные времени его, чем

его личности, он совершил подвиг гениальный. Вполне ли хорошо, или частью пополам с грехом, совершил он его, это другой вопрос, но отрицать никому нельзя, что он был запечатлен могучим гением и духом преобразования» (Вяземский, 2003: 317).

Оценивая фигуру Петра в деле преобразования и просвещения России, Вяземский и Пушкин вступили в диалог. Мысль о военно-политическом завоевании русскими достойного места в европейской культурной истории выразительно высказана Вяземским во «Введении к жизнеописанию Фон-Визина»: «Общество наше, гражданственность наша образовалась победами. Не медленными, не постепенными успехами на поприще образованности; не долговременными, постоянными, трудными заслугами в деле человечества и просвещения; нет! быстро и вооруженною рукою заняли мы почетное место в числе европейских держав. На полях сражений купили мы свою грамоту дворянства. При громах полтавской победы совершилось наше уже неоспориваемое водворение в семейство европейское. Сии громаы, сии торжественные, победные молебствия отозвались в поэзии нашей и дали ей направление» (Касаткина, 1988: 28).

Как можно понять образ великого преобразователя у Вяземского, личная харизма Петра обеспечила исторический успех модернизационного проекта в России. Петр Великий, совершивший в российской истории радикальную секуляризацию, по сути, лишивший историю сакральной перспективы Царства, рассматривал свои начинания почти религиозно, как преображение мира. На смену мистическому православному мироощущению Московского царства пришли рациональные идеалы ясности, чистоты, правильности, нормативности Петербургской империи, определившие государственно-политическую идеологию и эстетику власти. Веру заменило знание, которое в рационалистической картине мира выступало условием усовершенствования природы и человека. По западноевропейским образцам Петр стал создавать в России центры научного производства знания, организовывать профессиональные школы. Цель культурных преобразований создатель Российской империи видел в просвещении, научении и воспитании народа.

Пушкин в статье с характерным названием «О ничтожестве литературы русской» (1834) успехи русского Просвещения напрямую связывал с Петром Великим. Поэт с большим воодушевлением говорил, что «Россия вошла в Европу, как спущенный корабль, при стуке топора и при громах пушек. Но войны, предпринятые Петром Великим, были благодетельны и плодотворны. Успех народного преобразования был следствием Полтавской битвы, и европейское просвещение причалило к берегам завоеванной Невы» (Пушкин, 1977–1979: VII, 210–211). Результатом деятельности Петра, согласно Пушкину, стала национальная литература, способная своим голосом на равных говорить с Европой.

Об этой просветительской миссии Петра, насаждавшего современные европейские принципы государственного управления, нормы светской морали и быта, ценности культуры и эстетические идеалы в ткань русской жизни для того, чтобы привести московскую Русь в лоно Европы, подхватывая мысль Вяземского и Пушкина, выразительно говорил Гоголь, благословленный на творчество первым поэтом России. По его мнению, европеизация России была драматическим, но неизбежным потрясением русской государственности и культуры, поскольку успехи Европы стали вызовом ее существованию: «Гражданское строение наше произошло также не правильным, постепенным ходом событий, не медленно-рассудительным введением европейских обычаев, — которое было бы уже невозможно по той причине, что уже слишком вызрело европейское просвещение, слишком велик был наплыв его, чтобы не ворваться рано или поздно со всех сторон в Россию и не произвести без такого вождя, каков был Петр, гораздо большего разладу во всем, нежели какой действительно потом наступил» (Гоголь, 1984: 341). Писатель видел провиденциальный смысл в преобразовательной деятельности Петра, считая, что «воля Бога вложила ему мысль ввести молодой народ свой в круг европейских государств и вдруг познакомить его со всем, что ни добыла себе Европа долгими годами кровавых борений и страданий» (Там же: 341). По мысли Гоголя, этот цивилизационный разворот в истории был чрезвычайно необходим русскому народу, чтобы познать самого себя, свое историческое предназначение. Ведь именно европейское просвещение было то «огниво, которым следовало ударить по всей начинавшей дремать нашей массе», отчего русский народ пробудился и начал глубоко рассматривать себя, не копируя Европу (Там же).

Вяземский, Пушкин и Гоголь считали, что только просвещенный человек способен выступить *автором своей судьбы — творческим деятелем истории и культуры*. Таким примером авторства своей судьбы — произведением эпохи, созидаящим себя по законам новой культуры, для Вяземского явился Ломоносов: «Ломоносов был более гениален, нежели гений: в нем было мало творчества, он не был гением-создателем, а разве гением-путеводителем, указателем, Моисеем в обетованной земле. Как другой Христоф-Коломб, он внутренне прозрел, угадал, предчувствовал новый мир, составил путеводители для достижения неизвестных земель, но Америкой он не овладел. Он ничего такого по себе не оставил, что могло бы служить образцом, но многое оставил, что может служить поучением» (Вяземский, 2003: 313).

Как считал Вяземский, пример Ломоносова крайне поучителен. Ломоносов — великий деятель русского Просвещения. В его литературно-философском и научном творчестве вне церковного сознания зарождается светский гуманизм, в котором получают новое толкование традиционные религиозно-фи-

лософские вопросы о свободе воли, о смысле истории, о природе мироздания, сущности человека, его социальном и духовном облике, определяя структуру и *содержание культурного идеала эпохи* — образ прекрасного и целесообразного. Ломоносов, как и чаемая Петром европейская Россия, — детище великого реформатора, реализовавшего грандиозный просветительский проект.

Восторженное отношение гениальных русских литераторов к историческому наследию Петра Великого, признание провиденциального характера его реформаторских усилий тем не менее не отменяет центральную проблему российской истории — разрыв в культурной преемственности. Прорыв Петра I в современность, с его радикальным требованием новизны и отказа от буквы и духа архаического Московского царства, поставил, как казалось, непреодолимые исторические барьеры и социально-культурные фильтры между старым и новым в жизни русского человека и общества. Понадобилось столетие, чтобы травмирующий русское самосознание разрыв начал преодолеваться. И только в XIX в. Россия, проделав драматический путь включения своего национально-культурного прошлого в актуальный европейский модерн, ответила явлением и эпохой Пушкина — *великой русской классикой*.

Вяземский, немало переживший своего друга и соратника по творчеству, обладавший художественным вкусом и здравостью суждений, это чувствовал. Он понимал, что русская классическая культура, попытавшаяся вернуть свое прошлое — национальное предание допетровской Руси с присущими ей формами народного быта и религиозности, открыла новую страницу общей европейской истории. Она дала в истории христианской цивилизации Запада и Востока оригинальную национальную версию проекта европейского модерна, на свой манер «скроила» русскую культуру, соткала ткань национальной жизни, воспользовавшись философскими и эстетическими «мерками» Просвещения.

Творчески освоив идеи, ценности, язык самоописаний, художественный и философский, проекта европейского модерна, русская культура предъявила изумленной Европе *классические* по своему художественному совершенству и идейному содержанию образцы творчества. В качестве доказательства авторской переработки достижений европейской культуры на уровне языка и структур художественного мышления приведем пример из «Старой записной книжки», где Вяземский говорит о роли французского языка в мыслительной лаборатории русских писателей и поэтов: «Замечательно, что три наши правильнейшие и лучшие прозаики, Карамзин, Жуковский и Пушкин, писали почти так же свободно на французском, как и на своем языке. Следовательно, галлолюбие или французмания не враждебны правильному развитию русской речи» (Вяземский, 2003: 476). Отмечая конструктивно-логические и эстетические свойства французского языка, Вяземский добавляет: «Французский язык своею

точностью, ясностью, логическими оборотами речи может служить хорошим курсом и преподаванием для правильного образования слога и на другом языке. Разумеется, говорим здесь о французском языке, обработанном великими писателями истекшего столетия; а не о нынешнем французском литературном наречии» (Там же: 477).

В контексте рассуждений о русской классической культуре как национальной версии проекта европейского модерна напомним определение классической эпохи, которое дал в своей книге «Русская классика, или Бытие России» В. К. Кантор. Обосновывая свою позицию, автор говорит, «что только имеющая высокую классику культура бытийствует в высшем смысле этого слова. Есть культуры этнографические — не более чем материал для полевого исследования археолога или культуролога, и есть культуры, созидющие духовную жизнь человечества. Сам факт наличия высокой классики, которая творит свою страну для мира, позволяет предположить о возможном преодолении не только пространственных, но и историко-временных границ, о сохранении такой культуры как события мирового значения» (Кантор, 2005: 4).

Действительно, в сложении образа национальной культуры, ее исторического предания классике принадлежит важнейшая роль. Кажется, что мир значений и ценностей русской культуры представлен в гениальных творениях в эстетически завершенном виде — в духовной полноте художественного образа. Культурно-природный ландшафт российской цивилизации с ее городами, церквями и монастырями зримо воссоздан в образном и «интонационном» строе русской классики. Русская литература в этом универсуме культурной истории — важнейший фактор национального самосознания, специфический способ исторической рефлексии и культурной самоидентификации. Русская словесность эпохи великой классики в многообразии художественных и литературно-критических жанров предстает как особого рода *самоописание культурной истории*, как опыт ее философского самопознания.

3. Теория национальной литературы как ядро философии культуры П. А. Вяземского

Подчеркнем, что рефлексивно-описательный опыт культуры Золотого века связан прежде всего с литературой и художественной критикой. На наш взгляд, русская литература первой трети XIX в. может быть трактована как практика *художественной рефлексии культуры, ее самосознание*, или «наблюдаемое в системе описание» (Луман, 2009: 23). Эта ситуация, возникающая в высоких европейских культурах XIX в., описана немецким философом и социологом Н. Луманом. По его мнению, практика культурной саморефлексии сочетается «с произошедшей в начале девятнадцатого века переориентацией понятия

индивидуальности от понятия неделимости к понятию самонаблюдения собственной особенности и с тем следствием, что индивиды должны “усваивать” культуру некоторым индивидуально-адекватным образом (образование)” (Там же). Луман указывал, что процедура культурной саморефлексии включает в себя описание своей культуры в сравнении с другой, исходя из допущения объективной позиции универсального наблюдателя. Позиция наблюдателя в теоретической конструкции Лумана основная — он должен признавать наличие вариативности наблюдаемых объектов на основании разделяемого убеждения об онтологической и исторической общности родового явления, то есть культуры, понятия о ней. «Понятие культуры имплицитно подразумевает сравнение культур и исторический релятивизм и самолокализацию собственной культуры в данном контексте. Оно придает видимость “объективности”, т. е. допущение, что все наблюдатели культур должны приходиться к согласующимся результатам именно в том случае, если признается релятивность объекта. При этом европоцентрирование в сравнении культур и центрирование модернизации исторических ретроспекций в период возникновения понятия культуры в конце восемнадцатого столетия являлись само собой разумеющимися», — пишет Луман (Там же).

Социальная теория самоописания, предложенная Луманом, позволяет в историко-философских и культурфилософских исследованиях тематизировать проблему многообразия жанров философского и литературно-художественного дискурса, представить традиции самоописания культуры в развитии собственной речи, способов говорения и языковой формы, что позволит трактовать литературно-теоретические построения Вяземского как концептуальную основу более широкой теоретической системы — философии культуры. Жанром, в котором для авторов пушкинского круга осуществляются европоцентричные ретроспекции собственной культуры, является *литературная критика*, а публичной площадкой для обсуждения подобных культурно-исторических и эстетических сюжетов — литературные газеты и журналы, активно способствующие развитию национальной литературы и общественной мысли.

Вяземский — яркий представитель складывавшейся в России журнально-литературной культуры. К Вяземскому обращен призыв Пушкина применить свой ум и талант на поприще русской словесности: «Предприми постоянный труд, пиши в тишине самовластия, образуй наш метафизический язык, зарождающийся в твоих письмах, — а там что бог даст. Люди, которые умеют читать и писать, скоро будут нужны в России», — увещевает Вяземского Пушкин в письме от 1 сентября 1822 г. (Пушкин, 1977–1979: X, 36). В Вяземском счастливо соединились, говоря словами Пушкина, возвышенный ум и «простодушные с язвитель-

ной улыбкой» (Пушкин, 1977–1979: II, 15), а также способность «оригинально выражать мысли» — редкая, по замечанию поэта (Пушкин, 1977–1979: VII: 47).

Языковое творение вне опоры на мысль, по мнению Пушкина, невозможно. Вот почему для него так ценен опыт Вяземского. Это понимание *литературы как мысли-слова* разделял и А. А. Бестужев. Для будущего декабриста, писавшего статью о состоянии русской литературы в 1823 г., родной язык уже вышел из ученического состояния и даже в чем-то превзошел языковое богатство старых литературных языков Европы. Однако русская словесность, по мнению Бестужева, все еще бедна творениями. Главный недостаток заключается в том, что у нее «мало творческих мыслей» (Фризман, 1991: 116). «Язык наш можно уподобить прекрасному усыпленному младенцу: он лепечет сквозь сон гармонические звуки или стонет о чем-то, — но луч мысли редко блуждает по его лицу», — сокрушался Бестужев (Там же). И здесь же вопрошает: «И вечно ли спать ему?» — предвидя могучее пробуждение «младенца Алкида» (Там же).

Именно новаторство мысли, которая часто облачена в иронию с философическим оттенком, ценил в Вяземском-критике Пушкин. Если даже его критика «поверхностна и несправедлива», то «образ его побочных мыслей и выражения резко оригинальны, он мыслит, сердит и заставляет мыслить и смеяться: важное достоинство, особенно для журналиста», — признается Пушкин в письме от 31 августа 1827 г. к М. М. Погодину (Пушкин, 1977–1979: X, 183). Эту оценку дарования Вяземского Пушкин еще раз высказал в литературно-критической заметке «О статьях кн. Вяземского» (1830): «Критические статьи кн. Вяземского носят на себе отпечаток ума тонкого, наблюдательного, оригинального. Часто не соглашаешься с его мыслями, но они заставляют мыслить. Даже там, где его мнения явно противоречат нами принятым понятиям, он невольно увлекает необыкновенною силою рассуждения (*discussion*) и ловкостью самого софизма» (Пушкин, 1977–1979: VII, 89–90). К заслуге Вяземского Пушкин относил и его журналистскую корректность: своими эпиграмматическими разборами он никогда не наносил личного оскорбления, тогда как его литературные противники задевали честь «члена общества и даже гражданина» (Там же: 90).

С пушкинской оценкой дарования Вяземского солидарен и Гоголь. Сравнивая его поэзию с поэзией Языкова, он отмечал: «В князе Вяземском — противоположность Языкову: сколько в том поражает нищета мыслей, столько в этом обилие их. Стих употреблен у него как первое попавшееся орудие: никакой наружной отделки его, никакого также сосредоточенья и округленья мысли затем, чтобы выставить ее читателю как драгоценность: он не художник и не заботится обо всем этом» (Гоголь, 1984: 363). Писатель жалеет, что Вяземский не оставил большого систематического труда. Монографический опыт литературного исследования творчества Фонвизина и его биографии показал,

по мнению Гоголя, что Вяземский — «политик, философ, тонкий оценщик и критик, положительный государственный человек и даже опытный ведатель практической стороны жизни» (Там же: 363). Он обладает теми качествами, «которые должен заключать в себе глубокий историк в значении высшем» (Там же). И если бы таким пером и умом Вяземский, коим создан труд о Фонвизине, написал бы царствование Екатерины, то «можно сказать почти наверно, что подобного по достоинству исторического сочинения не представила бы нам Европа», — заключает Гоголь (Там же).

Понимание литературы как истории культуры и одновременно истории как большого литературного нарратива — черта художественно-философского мышления Вяземского, очень точно подмеченная Гоголем. Именно такую роль в жизни общества — быть художественно совершенным, глубоко промысленным и исторически корректным *самоописанием культуры* — Вяземский отводил литературе. Подобным образом он рассуждает в труде «Фон-Визин». Тезис Вяземского о том, что «история литературы народа должна быть вместе историей и его общежития» (Касаткина, 1988: 26), является основополагающим в его культурфилософской программе и проясняет представление о существовании историко-культурного процесса. Только в соединении с историей литература может иметь «для нас нравственное достоинство и поучительную занимательность», — формулирует Вяземский. — Если на литературе, рассматриваемой вами, не отражаются мнения, страсти, оттенки, самые предрассудки современного общества; если общество, предстоящее наблюдению вашему, чуждо господству и влиянию современной литературы, то можете заключить безошибочно, что в эпохе, изучаемой вами, нет литературы истинной, живой, которая не без причины названа выражением общества» (Там же).

Утверждение Вяземского близко идеям, высказанным Жерменой де Сталь. Представление Вяземского о литературе отвечает принципам эстетики позднего Просвещения, ее ранней романтической формуле, данной знаменитой европейской интеллектуалкой в книге «О литературе, рассмотренной в связи с общественными установлениями» (1800). Де Сталь обосновывала новый принцип истории литературы и предлагала рассматривать литературу как путь развития человеческого разума к свободе. Разделяя основные идеи эпохи Просвещения, де Сталь соотносила литературу с историческими фазами и состояниями общественной и культурной жизни. Важнейший пункт в ее труде — показать неразрывную связь литературы с национальным духом. «Я намерена рассмотреть, какое влияние оказывают религия, нравы и законы на литературу, а литература — на религию, нравы и законы», — обращалась к читателю во введении де Сталь (Сталь, 1989: 66) и на протяжении книги разворачивала впечатляющую картину развития древней, средневековой и современной ли-

тературы народов Европы. Отношение литературы к добродетели, к славе, к свободе и счастью составили методологию и концептуальный план литературно-эстетического исследования мадам де Сталь.

Труд Жермены де Сталь, поклонницы республиканской формы правления, есть плод философской программы Просвещения, ее политической мысли и культурной идеологии. В философии Просвещения литература важна как история культуры различных народов, показывающая прогрессивное развитие всего человечества — этапы развития мировой цивилизации. Эта просветительская идея конституирует опыт понимания культуры Вяземского, где история литературы предстает и как способ самозаписи истории, своего рода особая техника художественной наррации, и как пространство ценностей и смыслов, актуализируемых примерами литературных героев.

Свою философию культуры Вяземский строил в виде *эстетической теории литературы*. Он создал оригинальную типологию литературы, различая два явления словесного творчества в истории культуры, понимая культуру как плод духовного и интеллектуального развития народов. *Первая литература*, по Вяземскому, — литература мысли и чувства, выражаемая в даре слова, она «для народа то, что дар слова для человека: то, чем передает он себя ближним и потомству; то, чем он человек, то есть существо мыслящее и чувствующее. Человек без сего способа выражать себя и народ, не имеющий сей литературы, существа неполные, не достигающие цели бытия своего» (Касаткина (ред.), 1988: 26). *Вторая литература* есть искусство изящного, она находится «в разряде вспомогательных, уже благоприобретенных способностей, коими ум человеческий прихотливо выражает мысль свою, коими народ образующийся честолюбиво знаменует успехи свои на поприще гражданственности и умственного усовершенствования» (Там же). Литературные опыты Ломоносова, Державина, Карамзина, Дмитриева, Озерова, Крылова, Жуковского и Пушкина Вяземский относит ко второму типу литературы, признавая, что пока в первом явлении словесной культуры «русское общество не выразилось литературою» (Там же: 27). Доказательством служит тот факт, что русское общество пока «не воспитано на чтении отечественных книг» (Там же), по Державину и Княжнину никто не мыслит. Согласно Вяземскому, если литература не имеет собственных «эпопей, театра, романов, философов, публицистов, моралистов, историков», она не может влиять на народ (Там же: 27). Критик вспоминает творческий подвиг Карамзина, создавшего историческую эпопею высокого литературно-художественного достоинства — поэму о России, но и он, считает Вяземский, «как ни сильно выразил он ум свой в творении своем, как ни верно воскресил он в нем наше прошедшее, но действие его все же должно быть одностороннее и ограничено самыми пределами предначертанного ему круга» (Там же).

Высказанная Вяземским мысль, что русская литература находится в начале своего пути и не обрела еще должной культурной роли в обществе, — объединяющая для круга авторов «Литературной газеты», где во втором и третьем номере за 1830 г. было напечатано начало главного литературоведческого труда Вяземского, посвященного творчеству Фонвизина. И Вяземский, и редактор «Литературной газеты» Пушкин считали, что по своему жанровому составу, количеству и качеству сочинений русская словесность все еще уступает литературам Европы. Поэтому русская аудитория читателей, за неимением своего корпуса текстов, вынуждена ориентироваться на другие образцы.

Эта мысль еще раз была подчеркнута Пушкиным, полутора годами позже после опубликования программного «Введения к жизнеописанию Фон-Визина» Вяземского начавшим писать «Рославлева». Пушкин сообщает читателю о героине, в своей библиотеке не имевшей «ни одной русской книги, кроме сочинений Сумарокова, которых Полина никогда не раскрывала» (Пушкин, 1977–1979: VIII, 150). Героиня признается автору-рассказчице в том, что с трудом разбирает русскую печать и ничего не читает по-русски. И здесь же, на страницах «Рославлева», используя прием авторского отстранения, Пушкин сделал крайне важные замечания относительно отечественной литературы, отвечая на обвинение, «что мы по-русски не читаем и не умеем (будто бы) изъясняться на отечественном языке» (Там же: 150).

Русские люди и рады бы читать по-русски, говорит Пушкин, но беда в том, что русской словесности как большой полноводной реки, постоянно наполняемой ручейками творчества, просто нет. «Словесность наша, кажется, — пишет автор «Рославлева», — не старше Ломоносова и чрезвычайно еще ограничена. Она, конечно, представляет нам несколько отличных поэтов, но нельзя же ото всех читателей требовать исключительной охоты к стихам. В прозе имеем мы только «Историю Карамзина»; первые два или три романа появились два или три года назад, между тем как во Франции, Англии и Германии книги одна другой замечательнее следуют одна за другой. Мы не видим даже и переводов; а если и видим, то, воля ваша, я все-таки предпочитаю оригиналы. Журналы наши занимательны для наших литераторов» (Там же). Пушкин сетовал, что русская читающая публика принуждена «все, известия и понятия, черпать из книг иностранных» (Там же). Результат — отсутствие мышления на родном языке: «таким образом, и мыслим мы на языке иностранном (по крайней мере, все те, которые мыслят и следуют за мыслями человеческого рода). В этом признавались мне самые известные наши литераторы» (Там же). *Известные русские литераторы, как можно понять автора «Рославлева», — это сам Пушкин, а также его единомышленник Вяземский, немногим ранее сделавший подобное признание во «Введении» к биографии Фонвизина.*

4. Эстетические проекции культурфилософии П.А. Вяземского

В рассуждениях Вяземского на тему русской литературы есть еще одно важное положение. Он считал, что причина малого числа произведений национальной литературы коренится в отсутствии *свободных художников слова*, к труду которых власти и обществу следовало бы относиться с должным уважением. Он высказывался в пользу профессиональной литературы как общепользуемой культурно-творческой деятельности, считая, что литература отечественная тогда только войдет «в состав гражданского быта нашего, в число богатств нашего нравственного достояния», когда появятся люди, готовые «исключительно посвятить себя трудам ума» (Касаткина (ред.), 1988: 43). Только в этом случае, по мнению Вяземского, она станет «истинной, полной, коренной» литературой, «которая была бы живою отраслью государственного благоденствия и непосредственным существованием людей, служащих отечеству трудами ума своего, как воин служит ему на поле брани, судия в храмине закона, торговец на стезе промышленности» (Там же).

Вяземский и Пушкин, в своих литературно-критических и художественных сочинениях скептически оценивающие короткий путь, пройденный русской словесностью, признают также, что в отечественной литературе мало произведений, которые могут быть по-настоящему достойны эстетического разбора. Пушкин, однако, уверен, что литература как явление историческое в обязательном порядке «должна обратить на себя внимание добросовестных исследователей истины» (Пушкин, 1977–1979: VII, 210). Таким «исследователем истины» видит Пушкин своего друга Вяземского, почитая в единомышленнике недюжинные способности суждения и тонкий эстетический вкус, идущий от поэтической интуиции.

По многим позициям критический талант Вяземского Пушкин ставил выше таланта А. А. Бестужева, В. К. Кюхельбекера, М. П. Погодина. Он ждал от Вяземского верного и веского суждения, точного замечания. Поэтому с таким воодушевлением и благодарностью он воспринял работу Вяземского, известную под названием «Разговор между Издателем и Классиком с Выборгской стороны или с Васильевского острова», где разворачивается разговор о новой русской литературе, преодолевающей подражательный схематизм европейского и русского классицизма. Более того, Пушкин считал, что работа Вяземского идет вровень с эстетической полемикой в современной европейской культуре, указывая, что текст «писан более для Европы вообще, чем исключительно для России, где противники романтизма слишком слабы и незаметны и не стоят столь блистательного отражения» (Пушкин, 1977–1979: VII, 14). Неслучайно Кюхельбекер в обзоре российской словесности 1824 г. назвал князя Вяземского, изда-

теля «Бахчисарайского фонтана», «начальником передового войска романтиков» (Фризман, 1991: 272).

Вместе с Пушкиным Вяземский стоял у истоков новой философии русской культуры, тематизированной вопросами эстетики и теории литературы, продолжая тем самым великое дело строительства национальной культуры, начатое Карамзиным и кристаллизованное Пушкиным и авторами его круга в классические образцы словесного искусства. Классика для Вяземского — не стилистический классицизм, но историко-культурная категория эстетического порядка, характеризующая творческий опыт авторов с точки зрения художественного совершенства и глубины содержания их творений. Исходя из данного понимания эстетической и культурфилософской позиции Вяземского, мы можем лишь отчасти согласиться с известным мнением Лотмана, который, оценивая эстетический консерватизм позднего Вяземского, категорически отказал поэту и критику в историческом чувствовании нового в искусстве.

Как считал исследователь, Вяземский, продолжая отстаивать классико-просветительский идеал аристократической дворянской культуры пушкинского Золотого века, не смог понять и принять нового направления в литературе. Он остался чужд демократической эстетике, что в немалой степени способствовало и поправлению его политических взглядов — движению от либеральной идеологии в сторону консервативной. «Позиция Вяземского была лично благородна, но исторически бесперспективна. Его сломила не реакция, он устоял перед искушениями и твердо перенес угрозы, — но он не смог перенести демократизации литературы и общественной жизни. Выход на общественную арену представителей народа отбросил его сначала в ряды умеренных консерваторов, а затем толкнул в объятия правительства», — заключил Лотман (Лотман, 1960: 142).

Думается, что не демократизация русского общества и не приход в литературу новых авторов с темами, выходящими за пределы содержания аристократической культуры, не были приняты Вяземским. Предметом его критики стало заметное понижение индивидуального художественного мастерства сочинителей, их небрежное отношение к художественной правде. Именно об этом он говорил в знаменитых «Записных книжках», рассуждая о провинциализме в литературе, о возникающем чувстве неловкости и недоумения, когда незнание предмета выдает в авторе или неубедительного подражателя большому литературному стилю, или дилетанта, силящегося удивить доморощенными художественными откровениями и языковым псевдоноваторством. «Есть еще одно слабое и больное место в литературе нашей, — писал Вяземский. — Творения прежних писателей отзывались более или менее личностью их, слог их было чистое зеркало, которое отражало их самих внешне и внутренне. Ныне слог

причисляется к каким-то предубеждениям и слабоумиям чопорной старины. Хотят ли порицать сочинение, по каким-нибудь поводам не соответственное понятиям и направлениям критиков, не находят более оскорбительного, более убийственного приговора, как следующий: сочинение писано Карамзинским слогом. Вот до чего утрачены всякое чувство изящного, вкус и всякое художественное понимание письменного искусства. А между тем искусство существует» (Вяземский, 2003: 301).

Вяземский отнюдь не выглядит безнадежно отсталым защитником «старинных». В литературе и искусстве на первый план он выдвигал четкие критерии художественности, чистоты стиля и оригинальности творческой идеи. Поэт и критик искал в новом поколении дарования, достойные вступить в великое наследство русской литературы не как подражатели первых поэтов и писателей, а как благодарные ученики, продолжающие созидать мир русской словесности своими талантами: «Дарования, призванные оставить по себе след в истории литературы, — полагал Вяземский, — будут изучать это искусство в творениях Карамзина, Жуковского, Батюшкова, Пушкина. Они ознакомятся с ними, пропитаются ими. У каждого будет свой склад, своя, так сказать, физиономия; каждый внесет в общее дело долю личности своей, не будет рабским сколком, а останется самим собой и только далее и глубже разработает поле, перешедшее ему в наследство» (Вяземский, 2003: 301).

Более всего он опасается в подобной литературе засилья безобразного. Безобразное в философско-критических рассуждениях Вяземского выступает антиподом прекрасного. Прекрасное же есть выражение закона единства содержания и формы, когда оригинальная идея имеет блестящее художественное воплощение. В этом Вяземский видел и главный закон художественного творчества, в основу которого должно быть положено знание изображаемой реальности. Ожидая появления новых талантов, «сыновей и внуков знаменитых предков», Вяземский далеко не готов, понимая эстетическое как совершенное воплощение художественной и исторической правды, разрушить его *безобразным* в угоду политической или писательской конъюнктуры. «И теперь, может быть, сыщется родственное сходство между многими членами живого поколения, но дело в том, что это сходство часто *безобразное* (выделено автором. — О. Ж.); безобразие в том и другом смысле: безобразное, потому, что оно как-то неблаговидно, нескладно, или потому, что тут нет никакого образа, вполне и резко отчеканенного» (Вяземский, 2003: 302).

Нетрудно заметить: новому поколению русских авторов Вяземский завещал эстетические принципы реалистического искусства пушкинской эпохи, в котором заметно проступают черты классико-романтического идеала прекрасного. В этом состоит концептуальное ядро его эстетической теории русской

литературы, которая оформляет его культурфилософский проект в более широких идейных рамках русского Просвещения. Оставаясь приверженным ценностям Просвещения, его культурно-творческой и политико-идеологической программе, Вяземский вкладывал в содержание категории прекрасного как художественно-эстетический, так и морально-духовный смысл.

Подводя итог, можно утверждать, что литературно-критический и поэтический опыт Вяземского вместе с художественными прозрениями Пушкина и авторов его круга пролагает путь национальной литературе и искусству, осознающих свою отдельность и уникальность на фоне литературных традиций Европы и обретающих себя как целое в ряду европейской множественности культур. Вяземский, хранитель заветов Карамзина, преданный друг Пушкина и Жуковского, в своей национально-ориентированной философии культуры остается восприимчивым к их эстетических и историософских идей и до конца жизни исповедует идеалы высокой русской классики, свидетельствуя потомкам о непреходящем значении наследия своих великих современников, отдавая дань уважения и восхищения их творчеству.

Как представляется, в истории русской культуры Вяземский остается, согласно пушкинской формуле, добросовестным исследователем исторической истины и художественной правды, оформляющим эстетический опыт русской классики в своеобразную культурфилософскую теорию. Эта роль как свидетелю века, планете-спутнику в системе творческих солнц и созвездий русской культуры XIX в., принадлежит ему по праву. Интеллектуальный профиль жизни и творчества Вяземского создается тем, что на протяжении всей своей литературной деятельности он продолжал следовать культурно-эстетической программе пушкинской эпохи, отстаивая основной принцип русского Просвещения — культурный универсализм русского мира, выраженного в высоких образцах национальной литературы, искусства, философской и религиозной мысли. Эти принципы утверждались им в качестве высшего нравственного и художественного идеала творчества, другими словами, приобрели в культурфилософской и литературной теории Вяземского значение *классики*, или эталонного достижения русской культуры, ее классического образца.

Литература

- Вяземский П. А. (2003). Старая записная книжка. 1813–1877. М.: Захаров.
- Гоголь Н. В. (1984). Выбранные места из переписки с друзьями // Гоголь Н. В. Собрание сочинений: в 8 т. М.: Правда. Т. 7.
- Фризман Л. Г. (сост.) (1991). Декабристы: эстетика и критика. М.: Искусство.
- Кантор В. К. (2005). Русская классика, или Бытие России. М.: РОССПЭН.
- Касаткина В. Н. (ред.) (1988). «Литературная газета» А. С. Пушкина и А. А. Дельвига 1830 года (№ 1–13). М.: Советская Россия.
- Лотман Ю. М. (1960). П. А. Вяземский и движение декабристов // Ученые записки Тартуского университета. 1960. Вып. 98. С. 24–142.
- Луман Н. (2009). Самоописания. М.: Логос; ИТДГК «Гнозис».
- Пушкин А. С. (1977–1979). Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: в 10 т. М.: Наука. Т. VII, VIII, X.
- Сталь Ж. де. (1989) О литературе, рассмотренной в связи с общественными установлениями. М.: Искусство.

References

- Vyazemskij P. A. (2003). Staraya zapisnaya knizhka. 1813–1877. M.: Zakharov.
- Gogol' N. V. (1984). Vybrannye mesta iz perepiski s druz'yami // Gogol' N. V. Sobranie sochinenij: v 8 t. M.: Pravda. T. 7.
- Frizman L. G. (sost.) (1991). Dekabristy: ehstetika i kritika. M.: Iskusstvo.
- Kantor V. K. (2005). Russkaya klassika, ili Bytie Rossii. M.: ROSSPEHN.
- Kasatkina V. N. (red.) (1988). «Literaturnaya gazeta» A. S. Pushkina i A. A. Del'viga 1830 goda (№ 1–13). M.: Sovetskaya Rossiya.
- Lotman Yu. M. (1960). P. A. Vyazemskij i dvizhenie dekabristov // Uchenye zapiski Tartuskogo universiteta. 1960. Vyp. 98. S. 24–142.
- Luman N. (2009). Samoopisaniya. M.: Logos; ITDGK «Gnozis».
- Pushkin A. S. (1977–1979). Pushkin A. S. Polnoe sobranie sochinenij: v 10 t. M.: Nauka. T. VII, VIII, X.
- Stal' Zh. de. (1989) O literature, rassmotrennoj v svyazi s obshhestvennymi ustanovleniyami. M.: Iskusstvo.

МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ ДИАЛОГ: МАРТИН БУБЕР И РЕЛИГИЯ БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Алексей Иосифович Жеребин

Доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой
зарубежной литературы РГПУ им. А. И. Герцена
E-mail: zerebin@mail.ru

METAPHYSICAL GIALOGUE: MARTIN BUBER AND THE RELIGION OF THE CHRISTMAS

Alexey Zherebin

DSc in Philology, Professor, Head of Department of Foreign Literature
of Russian State Pedagogical University, Saint Petersburg
E-mail: zerebin@mail.ru

Учение Мартина Бубера рассматривается в статье на фоне русской философско-религиозной мысли — метафизики всеединства и утопии богочеловечества. «Диалог согласия» (М. М. Бахтин) между Бубером и его русскими предшественниками и современниками — от Вл. С. Соловьева до Бахтина — с трудом поддается записи в форме прямых влияний и взаимных откликов на конкретные слова и тексты. Это неслышный диалог родственных душ, знающих о своем родстве, которое коренится в культурно-историческом контексте эпохи кризиса рационалистической культуры и требует для своего описания контекстного анализа. Встреча Бубера с русской мыслью происходит в интернациональном смысловом пространстве неомистицизма XX в., вобравшего в себя многовековую традицию мистического сознания. Подключая к этому контексту религиозное течение восточно-еврейского хасидизма, Бубер подчеркивает и развивает изначально заложенный в европейской и русской мистике принцип диалога: реинтеграция чувственного и сверхчувственного миров в образе нравственно совершенной личности мыслится им как результат перехода от монологической «субъект-центрированной» (Ю. Хабермас) парадигмы мышления к диалогическому транссубъективному видению мира.

The article examines Martin Buber's doctrine against the background of Russian religious philosophical thought — the metaphysics of total-unity and the utopia of God-manhood. "Dialogue of consent" (Bakhtin) between Buber and his predecessors and contemporaries — from Vl. Solov'ev to M. Bakhtin — can hardly be "recorded" in the form of direct influences and reciprocal responses to specific words and texts.

This is an inaudible dialogue of kindred souls who know about their kinship, which is rooted in the cultural and historical context of the epoch of the crisis of rationalistic culture and requires contextual analysis for its description. Buber's meeting with Russian thought takes place in the international semantic space of the 20th century neo-mysticism, which absorbed a centuries-old tradition of mystical consciousness. By connecting to this context the religious teaching of East-Jewish Hasidism, Buber emphasizes and develops the principle of dialogue inherent in European and Russian mysticism: the reintegration of the sensual and supersensible worlds in the image of a morally perfect person he conceives as a result of the transition from the monologic "subject-centered" (Habermas) paradigm of thinking to the dialogic transsubjective vision of the world.

Ключевые слова: богочеловечество, всеединство, диалогизм, мистицизм, мессианизм, «мы-философия», хасидизм, теократия, теология, этика.

Keywords: God-manhood, pan-unity, dialogism, mysticism, messianism, "we-philosophy", Hasidism, theocracy, theology, ethics.

В 1933 г. Лев Шестов, поддерживавший с Бубером личные отношения, посвятил ему статью, в которой писал: «В истории мира был момент, когда кто-то отнял у людей свободу и подsunул им вместо свободы знание. И еще ухитрился внушить им убеждение, что только познание и обеспечивает им свободу» (Шестов, 1995: 431). Для Бубера осознание этого «подлога» явилось исходным пунктом философского развития.

Философия Бубера начинается с поисков ответа на кризис личности, который переживала на рубеже веков вся европейская культура, но с особой остротой — культура Австрии, развивавшаяся под знаком импрессионистической дезинтеграции субъекта, под угрозой махистского приговора «Я должно погибнуть» (Mach, 1911: 20). В этом смысле Бубер не был только еврейским мыслителем, так же как его соотечественник и современник Людвиг Витгенштейн не был только представителем английской школы лингвистического анализа. Ни тридцать лет жизни в Палестине — Израиле (1938–1965), ни слава одного из главных идеологов сионизма, ни, наконец, прочная связь с еврейской культурной традицией не отменяют принадлежность Бубера к австрийской философской эссеистике «после Маха». Корни его мировоззрения лежат в культуре австрийского конца века с ее «вакуумом ценностей» (Broch, 1974: 40) и стремлением заполнить вакуум новым этическим содержанием.

Начав изучение философии в Венском университете, когда там еще читал Эрнст Мах, Бубер вскоре отбросил скептический позитивизм венской школы и завершил годы учения защитой неокантианской диссертации по истории христианской мистики XVI в.

Первой заметной публикацией Бубера явилась антология «Экстатические конфессии» (1909), содержащая длинный ряд мистических самопризнаний — от Плотина до эпохи романтизма. Общим знаменателем, к которому Бубер привел мистические учения Запада и Востока, служит феномен «экстаза» как спасительного иррационального переживания, в котором человек выходит из самого себя и обретает единство своего «я», «вступая в Бога» (Buber, 1921: 18). Язык философских понятий, подчеркивает Бубер, для мистика непригоден; на нем можно говорить либо о «единстве вне множества», то есть о Боге вне мира, либо о «множестве вне единства», то есть о мире вне Бога, причем то и другое, взятое по отдельности, предстает в языке как мертвая абстракция. Выразить мистическое переживание — значит рассказать о «единстве всего множества», совершить акт воплощения, при котором «божество становится Богом» (Buber, 1921: 20).

На этой основе Бубер разрабатывает в дальнейшем оригинальную концепцию бытия как диалога, получившую свое первое и наиболее яркое воплощение в книге «Я и Ты» (1923). Разрыв между логическим значением слов и мистическим смыслом бытия, постулированный Витгенштейном в «Логико-философском трактате» (1921), получает у Бубера форму противопоставления «основных слов культуры» — «я-оно» и «я-ты» (Бубер, 1995: 16). Задачей культурного творчества представляется ему, как и Витгенштейну, реинтеграция чувственного и сверхчувственного миров в образе нравственно совершенной личности. Условием ее формирования является, как он пишет, «диалог душ», для которого «не нужен звук, не нужен даже жест», ибо «язык может быть лишен всех чувственных знаков и оставаться языком» (Бубер, 1995: 95, 37).

Среди источников буберовской концепции диалога исследователи называют Вильгельма фон Гумбольдта и Людвига Фейербаха, Фердинанда Эбнера и Франца Розенцвейга (Лифинцева, 1999; Schilpp, Friedman, 1963). Но за пределами прямых источников, на которые Бубер сознательно опирался, стоит литература эпохи, присутствовавшая в его сознании как «префилософский план» мышления (Делез, Гваттари, 1998), общий культурно-исторический контекст. Не подлежит сомнению, что к числу наиболее активных элементов этого контекста должны быть отнесены романы Ф. М. Достоевского — одного из властителей дум предвоенной Европы. Влияние его на Бубера не так хорошо документировано, как влияние Толстого на Витгенштейна, но едва ли было менее значительным. Как писал в 1914 г. Вячеслав Иванов, основой реализма является у Достоевского не познание, а «проникновение», такое состояние субъекта, «при котором возможным становится воспринимать чужое 'Я' не как объект, а как другой субъект», более того, «как другое обозначение моего субъекта». «'Ты еси', — поясняет Иванов, — значит, что твое бытие переживается мною как мое, или твоим бытием я познаю себя сущим. Es, ergo sum» (Иванов, 1994: 294–295).

Именно отсюда, из мирозерцания Достоевского, «этой материнской плаценты», из которой «вырастает религиозная философия России» (Кантор, 2017: 56), вырастает и философия диалога XX в. — не только русская, в лице Бахтина, но и австрийская, в лице Бубера. По мнению Б. Ф. Егорова, книга Бубера «Я и Ты» явилась «самой существенной философской предпосылкой к бахтинской теории диалога» (Егоров, 2003: 210; Перлина, 1991: 152–164).

Диалогическое отношение «я-ты» мыслится Бубером по старинной богословской формуле «нераздельность, неслиянность», характеризующей соотношение божественной и человеческой природы в личности Христа. Обаяние этой формулы и заложенного в ней принципа воплощения «бесконечного в конечном» ощутимы во всей духовной культуре XIX в., от романтической христологии Шлейермахера и Новалиса до религии богочеловечества у Вл. С. Соловьева и его последователей в русской философии. Наследуя этой традиции, Бубер рассматривает двуединство «я-ты» не как результат механического соединения готовых и замкнутых в себе автономных личностей, а как первичное, исходное состояние, в условиях которого каждый из участников отношения только и может сформироваться как личность, обладающая всей полнотой индивидуальной свободы. Именно это убеждение определяет и общественные взгляды Бубера, его теорию общества.

«Аналогом сущностного Ты на уровне индивидуального бытия в отношении множества людей я называю сущностное Мы. Коль скоро есть Ты, есть и Мы», — пишет Бубер (Бубер, 1995: 207). Его социальная философия исходит из утопии религиозного коллективизма, которую развивали вслед за немецкими романтиками русские славянофилы, утверждавшие идеал органической культуры под именем «соборности» или «святой общности».

Из философов русского религиозного возрождения ближе всего стоит к Буберу С. Л. Франк, разрабатывавший параллельно с ним оригинальную «мы-философию», противопоставленную «я-философии» Запада (см. Ehlen, 1997: 390–405). В середине 1920-х гг., когда Бубер читал лекции во Франкфурте, Франк преподавал в Берлине. К этому времени относится его статья «Русское мировоззрение» (1926), в которой он пишет: «Не только 'я' и 'не-я' — коррелирующие друг с другом понятия, как это часто утверждают; такими зависимыми друг от друга, коррелирующими понятиями являются также 'я' и 'ты', мое сознание и направленное на меня иное сознание; оба же вместе образуют интегрирующие и неотделимые друг от друга части первичного целого — 'мы'. И каждое 'я' не только содержится в 'мы', с ним связано и к нему относится, но, можно сказать, что и в каждом 'я' внутренне содержится со своей стороны 'мы', так как оно как раз и является последней опорой, глубочайшим корнем, живым носителем 'я'» (Франк, 1996: 178–179).

Подобно русским религиозным философам, Бубер выдвигает идеал теократии, противопоставляющий современному государству (как тоталитарному, так и либеральному) церковь в ее первоначальном, «сущностно-мистическом» (Франк, 1992: 370) значении — не институт, который удерживает верующих авторитетом традиции и духовным принуждением, а живое, внутренне одухотворенное сообщество верующих, одинаково причастных божественной тайне.

Идея теократии неразрывно связана в мировоззрении Бубера с сионизмом, с мечтой об Израиле, который станет воплощением Царства Божьего на земле и подаст пример всему человечеству. Точно так же и Владимир Соловьев связывал торжество «вселенской церкви» с историческим призванием России, а Новалис утверждал, что родоначальницей нового религиозного сознания явится Германия. Ни в одном из этих случаев любовь к своему «родному» не имеет ничего общего с узостью провинциального национализма, замыкающего личность в тождестве этноса и страны. Национальный messiаниззм Бубера не противоречит всемирному сознанию, а, напротив, его предполагает.

Утверждению духовного единства человечества служил издававшийся Бубером (совместно с Й. Виттигом и В. Вейцзекером) в 1926–1928 гг. журнал «Творение» («Die Kreatur»), охотно печатавший произведения русских авторов — Н. А. Бердяева, Шестова, Вяч. И. Иванова (Michel, 1976). Последний, познакомившись с Бубером весной 1927 г., писал о нем своим близким: «Бубер оставляет сильное впечатление: это еврейский праведник с глазами, глубоко входящими в душу, — ‘истинный израильтянин, в котором нет лукавства’, — как сказал Христос про Нафанаила. Понимает он все душевно и умственно с двух слов. Он полон одной идеей, которая и составляет содержание умственного движения, им возглавляемого: это идея — вера в живого Б-га-Творца, и взгляд на мир и человека, как на творение Б-жие. На этом, прежде всего, должны объединиться, не делая в остальном никаких уступок друг другу, существующие в Европе исповедания. Человек много возмечтал о себе и забыл свое лучшее достоинство — быть творением Б-жием по Его образу и подобию. Не нужно говорить о Б-ге как предмете веры, это разделяет и подменяет; нужно Европе оздоровиться сердечною верою в Создателя и сознанием своей тварности. Эти стародавние истины звучат в современности ново и свежо» (Иванова, 1990: 95).

Сознание человеком «своей тварности», о котором говорит здесь Вяч. Иванов, тождественно сознанию своей причастности к Богу и представляет собой необходимую предпосылку для преодоления кризиса европейского гуманизма путем устранения онтологического разрыва между тварью и творцом. Таков избранный Бубером путь диалога, принципиально совпадающий с главным направлением русской религиозной мысли — преобразованием христианского креационизма в религию богочеловечества. Как известно, Соловьев уже в

«Критике отвлеченных начал» (1880) высказывал твердое убеждение в том, что абсолютное не может существовать иначе, чем осуществленное в своем другом (Соловьев, 1990: 709–717).

Всякий истинный диалог есть для Бубера наш диалог с Богом: «В каждой сфере, сквозь все становящееся, что ныне и здесь предстает перед нами, наш взгляд ловит край вечного Ты, наш слух ловит его веяние, в каждом Ты мы обращаемся к вечному Ты» (Бубер, 1995: 18). Именно оттого, что все человеческие я коренятся в божественном единстве, рождается та соотнесенность каждого «я» с «ты» и с «мы», в которой оно черпает смысл и оправдание своего индивидуального бытия. Вот почему, когда человек вступает в отношение с природой или с другими людьми, он вступает тем самым и в отношение с Богом: «Продолженные линии отношений пересекаются в вечном Ты» (Бубер, 1995: 57).

Но не только через посредство конечных вещей открывает себя Бог людям; с еще большей очевидностью Ты Бога дано человеку в его непосредственном религиозном чувстве, в мистическом переживании божественного присутствия. Отсюда проистекает уверенность Бубера в том, что идея Бога уже сама по себе предполагает двуединство «Бог-и-Я», что «единосущные Отец и Сын, дерзнем сказать, Бог и Человек суть нерасторжимо действительные Двое» (Бубер, 1995: 67). Как писал близкий Буберу религиозный философ Фердинанд Эбнер, говорить о Боге в форме третьего лица, созданной для обозначения отсутствующего, есть кощунственное неверие в вездесущие Божие, ибо это предполагает, что Бог может не слышать меня, не обращаться ко мне каждую минуту моей жизни. «Бог может внушать лишь любовь, но не быть объектом знания. Нет никакой теологии», — писал Эбнер (Ebner, 1963: 254). Такова и точка зрения Бубера.

Утверждая, что Бог есть Бог только в качестве «моего Ты», Бубер опирается на старинную традицию мистического богосознания, воплощенную, например, в поэзии барокко Ангелом Силезским: «Аз вем, что без меня и Бог почиет вскоре, / Умру — испустит Дух и Он в смертельном горе» (Ангелус Силезиус, 1999: 57). «Германская мистика, — писал, цитируя эти слова Бердяев, — глубоко осознала ту тайну, что не только человек не может жить без Бога, но и Бог не может жить без человека. Это есть тайна любви, нужда любящего в любимом. Такого рода сознание противоположно сознанию, которое понимает отношения между Богом и человеком как судебный процесс» (Бердяев, 1991б: 177). Тайна двойного рождения — Бога в человеке и человека в Боге — есть, согласно Бердяеву, «основной миф христианской богочеловечности» (Бердяев, 1991: 176–177), центральный мотив не только германской мистики, но и русской религиозной мысли.

В поэзии XX в. эта традиция получила свое продолжение в «Часослове» Райнера Марии Рильке, самой «русской» из его поэтических книг, где лирический

герой говорит, обращаясь к Богу: «Was wirst Du tun, Gott, wenn ich sterbe <...> / Mit mir verlierst du deinen Sinn» («А вдруг умру — что станешь делать? <...> / Ты без меня утратишь смысл» — А. Ж.) (Rilke, 1986: 176). Бубер полностью разделяет это убеждение, когда пишет: «Бог хочет, чтобы человек стяжал его, как бы отдается в человеческие руки. Он хочет прийти в свой мир, и прийти он хочет через человека. В том-то и вся суть: Бога надо впустить» (Бубер, 1995а: 47–48). Та же мысль звучит у Бубера и в книге «Даниэль. Диалоги о воплощении» (1913): «Бог хочет своего воплощения, и вся действительность — божественна, и нет никакой действительности, кроме как возникающей через человека, который воплощает себя и все бытие» (Buber, 1919: 70). Мир и Бог в мышлении Бубера мистически отождествлены в человеческом «я», не существует ничего вне Бога, как и ничего вне мира.

Но христианская мистическая традиция преломляется у Бубера в учении иудаизма. Сопоставляя Бубера с Вячеславом Ивановым, С. С. Аверинцев отмечал, что по типу мышления тот и другой представляют «параллельные случаи двойной укорененности»: «У Иванова его русскость соединяется с германской и вообще европейской культурной нормой примерно на тот же манер, что у Бубера — его ашкеназийские корни» (Аверинцев, 2001: 113).

С 1923 по 1938 гг. Бубер занимал кафедру истории еврейской религии и этики во Франкфуртском университете. Уже в эти годы, как и позднее, после эмиграции в Палестину, он опубликовал множество книг и эссе, посвященных еврейской религии и культуре, в том числе им был осуществлен совместно с Францем Розенцвейгом (1886–1929) новый немецкий перевод Пятикнижия. Наиболее глубокое влияние оказывало на его взгляды мистическое течение хасидизма, особенно распространенное в среде восточно-европейского еврейства Волыни, Подолии и Галиции. Корни этого увлечения следует искать не столько в еврейском происхождении Бубера, сколько в общем духовном климате эпохи экспрессионизма с ее пафосом преодоления современного нравственного кризиса верой в «доброго человека» и в возможность человеческого братства. Жизнь и культура относительно замкнутых еврейских общин на западной границе бывшей Российской империи и на восточной границе бывшей Австро-Венгрии еще сохраняли отчасти свое историческое своеобразие и вызывали повышенный интерес австрийских и немецких писателей. Для них это был примитивный экзотический мир, мало затронутый разрушительным влиянием западной цивилизации, противопоставленный Западу по признаку нравственной чистоты и эмоционально окрашенного духовного коллективизма (Mattenklott, 1997: 291–302).

Йозеф Рот включил в свою публицистическую книгу «Антихрист» (1934) выразительный эпизод встречи автора с одиноким праведником, живущим вбли-

зи безбожной большевистской Москвы. «Недалеко от города, — рассказывал Рот, — жил праведник, и мне дали совет обратиться к нему. Без сомнения, это был один из тридцати шести праведников, о которых сказано, что от них и только от них зависит бытие мира, и что они, неузнанные во всем их величии людьми, обретут славу только на небесах. Еще о них говорят, будто бы они умеют толковать язык зверей, пение птиц и даже молчание рыб. К такому праведнику я и отправился. Жил он в бедности и так одиноко, что его тесное жилище казалось просторным. Королевское великолепие одиночества окружало его, и вся земная нищета терялась в этом великолепии как песчинка в широком порыве ветра» (Roth, 1934: 83).

Рассказчик приходит к праведнику как смиренный хасид к учителю-цадику в поисках слова правды и утешения перед угрозой мира, преданного во власть Антихриста. Но цадик ничего толком не объясняет, ибо его сила — не в рационалистических аргументах, а лишь в твердой вере в единство Бога и человека, и воплощением этой веры служит его собственная праведная жизнь. Доктрина цадика — его личность, жизнь перед лицом Бога, которую он ведет посреди несправедливого мира, вопреки окружающему его злу. Потому Рот и решил утверждать, что его собеседник — один из тех людей, от которых зависит бытие мира, то есть Бог терпит этот мир, поскольку в нем есть праведники, в ожидании того, что пример цадиков разбудит других и люди поймут наконец, что их «я» не с Антихристом, а с Богом. Величайшая терпимость, проявляемая цадиком Рота по отношению к злому миру, явно восходит к учению хасидизма, согласно которому мир принадлежит Богу, и зло, не обладая самостоятельным бытием, существует лишь в смешении с добром — до тех пор, пока добрая природа человека не одержит над ним окончательной победы, или, как говорит об этом Бубер, пока основное слово «я-ты» не восторжествует над основным словом «я-оно».

Эпизод с цадиком — единственный оптимистический эпизод в очень горькой книге Йозефа Рота — отражает те самые хасидские легенды, в которых Бубер видел главный источник своей философии диалога. По выражению Бубера, «хасидизм — это Каббала, ставшая этосом» (Бубер, 1997: 8), и, вспоминая о своей встрече с учением хасидов, он пишет: «Я постиг идею совершенного человека и тут же почувствовал себя обязанным сообщить ее людям» (Бубер, 1997: 11). На протяжении всей жизни Бубер собирал, обрабатывал, издавал и комментировал хасидские предания — незамысловатые притчи о еврейских праведниках и мудрецах. Итогом этого увлечения стали несколько сборников хасидских легенд, переложенных Бубером на немецкий язык, а также целый ряд книг и эссе, содержащих философское толкование хасидизма, — «Еврейская мистика» (1909), «Путь человека согласно учению хасидизма» (1948), «Хасидские преда-

ния» (1949), «Хасидская заповедь» (1952), «Христос, хасидизм, гнозис» (1954), «Хасидизм и западный человек» (1956), «Мой путь к хасидизму» (1963).

Особый интерес представляет в связи с этим исторический роман об избавлении «Гог и Магог» (1941), в котором Бубер, подобно многим писателям-эмигрантам из фашистской Германии (Томас Манн, Генрих Манн, Лион Фейхтвангер и др.), обращается к истории, чтобы в иносказательной форме дать оценку трагическим событиям современности (Strelka, 1999). Действие романа разворачивается в эпоху наполеоновских войн, но не на полях сражений и не при дворах европейских монархов, а в маленьком мире еврейских общин Польши и Галиции, где в богословском споре хасидских цадиков — духовных вождей восточноевропейского еврейства — и решаются, по Буберу, последние судьбы большого мира истории и политики. Хасиды убеждены, что спасение мира зависит от них, от их свободного выбора между добром и злом.

Спор между цадиками ведется по поводу библейского пророчества о Гоге из страны Магог, о нашествии его полчищ на землю Израилеву, о его кратковременной славе и поражении (Иез. 38–39, Откр. 20). Согласно пророчеству Иезекииля, войны Гога будут предшествовать приходу Мессии, то есть в еврейской эсхатологии Гогу отведена роль, аналогичная роли Антихриста в христианстве.

Персонификацией Гога выступает в сознании буберовских хасидов Наполеон, действительно игравший значительную роль в эсхатологических чаяниях евреев: во время египетского похода 1798–1799 гг. он провозгласил себя еврейским Мессией и заявил, что прибыл в Палестину для восстановления Иудеи и Иерусалима. Но хасиды не обманывались в отношении Наполеона; подобно тому как Синод объявил его Антихристом, похитившим священное имя Мессии, учителя восточноевропейских евреев единодушно отождествили его с Гогом или с Армилосом, сыном Сатаны из талмудического предания. Так думал и Бубер, для которого Наполеон был «демоническим Ты миллионов, не отвечающим Ты, но отвечающим на Ты — Оно» (Бубер, 1995: 54).

Вместе с тем inferнальная фигура Наполеона вызвала в мире хасидов разногласия, которые Бубер и делает главной темой своей книги. «Является установленным фактом, — пишет он в послесловии, — что несколько цадиков действительно пытались средствами магии и теургии способствовать возвышению Наполеона, ибо, как было предсказано многими эсхатологическими текстами, его кровавое явление в мир должно предшествовать приходу Мессии. Другие же цадики противостояли этим попыткам, предупреждая, что никакие внешние события не могут приблизить искупление, этому может способствовать только внутреннее возвращение всего человечества к Богу» (Бубер, 2002: 302).

Бубер стоит на стороне последних. «Святой еврей» ребе Яков Ицхак из Пшисхи, высказывающий самые сокровенные мысли автора, решительно от-

вергает магию, которая выступает у Бубера как прозрачная аналогия политики. Порабощающей вере в чудо и в возможность человеческого соучастия в божественном промысле он противопоставляет учение о религиозной свободе выбора, призыв к раскаянию и возвращению в лоно Божие через раскаяние. Согласно его учению, зло и добро перемешаны как вовне, так и внутри нас. В этом — замысел Божий, ибо «Бог есть Бог свободы» (Бубер, 2002: 72) и «нам предоставлено самим решать свою судьбу» (Там же: 240). «Бог может существовать во внешнем мире только потому, что живет в нас» (Там же: 65), «война добра и зла должна произойти в каждой одинокой душе» (Там же: 274), и подлинную победу одержит тот, кто научится «злу мешать пользоваться добром» и поймет, что «добро, когда оно пользуется злом, само ему незаметно покоряется» (Там же: 71).

Богословие «Святого еврея» настолько близко к евангельскому, что Буберу приходилось защищаться от упреков в христианизации хасидского учения, напоминая критикам о признанном христианской теологией влиянии ветхозаветного образа пророка Исаии на фигуру Иисуса Христа (Бубер, 2002: 306). Исследователи романа не без оснований усматривают источник этической позиции Бубера в идейной диалектике, развернутой Достоевским в «Легенде о Великом инквизиторе» (Friedman, 2002).

Комментируя хасидские легенды, Бубер неизменно подчеркивал их противоположность западному сознанию, почти буквально воспроизводя при этом ход мысли Франка: западноевропейский человек Нового времени чувствует себя, по Буберу, как бы разведенным с бытием и пытается пробиться к нему окольным путем интеллектуального познания, тогда как жизнеощущение хасида основано на непосредственном чувстве причастности мировому единству.

Смысл жизни хасида — не изучение Торы, а мистическое возвращение к Богу. Еврейский праведник цадик — человек, сознательно пребывающий в сверхчувственном, обретший основу своей личности в высшем божественном бытии. Сознание живой связи со всем, что существует в божьем мире, дает ему магическую власть над людьми и вещами. «Мессия природы», как называли таких святых немецкие романтики (Novalis, 1907: 202), он призван одухотворить ее до конца и призвать этим на землю Царство Божие.

Его роль посредника между миром и Богом проистекает из доступного только посвященным знания о том, что разделенность — иллюзия, что в действительности мир и после сотворения исполнен божественного смысла, и Царствие Божие уже сейчас невидимо присутствует в вещах мира сего. «Поистине нет никаких исканий Бога, ибо нет ничего, в чем нельзя было бы найти Его», — пишет Бубер в книге «Я и Ты» (Бубер, 1995: 60). Никто из людей не падает, согласно учению хасидизма, так низко, что уже не может обрести своего «ты»

в Боге и тем самым открыть свое истинное «я», и миссия цадика — способствовать тому, чтобы каждый пережил это откровение.

Отношения цадика и хасидов в еврейской общине становится для Бубера образцом человеческого общения, основанного на принципе диалога «я» и «ты». Ему особенно важно, что праведник, живущий в стихии божественной истины, живет в то же время и в миру, среди простых людей, что святость цадика проявляется не в презрительной отрешенности от обыденного существования, а в способности придать ему смысл религиозного служения. Бубер не устает повторять, что хасидизм есть не столько учение или культ, сколько образ жизни, по отношению к которому учение и культ представляют собой лишь необязательный комментарий (Buber, 1963a: 936).

Смысл хасидизма заключается, по его мнению, в сознании того, что «люди, с которыми мы вместе живем, животные, которые помогают нам в нашей хозяйственной деятельности, природные материалы, которые мы перерабатываем, орудия труда, которыми мы при этом пользуемся, все скрывает в себе тайную субстанцию души, и она ждет нашего ответа, чтобы осуществиться» (Там же: 726). Дать такой ответ, помочь людям и вещам обрести самих себя — этот акт духовной деятельности мыслится у Бубера как «освящение повседневного», «преображение конечного мира в абсолютный без отрицания его конкретной полноты» (Там же: 983). «Земные дела человека, которые он совершает в святости, не менее истинны, чем жизнь его в мире грядущем. Окончательную оформленность это учение получило как раз в хасидизме», — подчеркивал Бубер (Там же: 46).

Именно эти положения своей философии имеет он в виду, когда говорит, что, при всей родственности его учения кантианству, оно ведет все же в ином направлении (Buber, 1963: 10). Этика Канта для Бубера не только слишком формальна, но и слишком ригористична. Противопоставляя безусловный нравственный долг естественным влечениям человека, Кант исходил, как известно, из убеждения в коренной испорченности человеческой природы, которая является следствием грехопадения. Бубер же в грехопадение не верит, как не верили в него уже романтики Йены (см. Жирмунский, 1914). Началом всех человеческих страданий и заблуждений является для Бубера лишь оторванность души человека от ее бесконечного источника, замещение мира «ты» миром «оно». Но власть этого мира временна, ибо каждая заблудшая в нем душа испытывает все же и неутоленную жажду вернуться к основному слову «я-ты». И если возврат к Богу есть нравственный императив, то в нем же заключено и высшее для человека счастье, единственный его шанс стать полноценной личностью, или, как формулирует Бубер, «шанс человеческого рода стать сверхчеловечеством» (Бубер, 1995: 48).

Путь к Богу есть, с точки зрения Бубера, не аскеза, а подлинное обогащение и развитие земного человека во всей полноте его природных свойств. Бесконечный мир не является здесь противоположностью миру конечному; религиозная вера сливается у Бубера с любовью к земной жизни, и, понимая мир как воплощение божества, он хочет навсегда сохранить в Боге все конкретное многообразие земного бытия, преображенного отношением к нему как к вечному «Ты». Человек, оторвавшийся от мирового единства, должен вернуться в него, чтобы в нем, а не в призрачном умозрительном идеале, воплотить индивидуальное богатство своей личности. «Нам нет нужды отбрасывать чувственный мир как мир иллюзорный, — пишет Бубер, — Нет иллюзорного мира, есть мир. Надо лишь снять заклятье изолированности» (Бубер 1995, 58).

Если весь мир есть божественная плоть, то во всякой плоти есть Божество, и весь земной мир оправдан в Боге — именно так понимал Бубер смысл хасидизма, выраженный в переводимых им притчах. С максимальной отчетливостью говорится об этом в притче «Два мира»: «Говорил ребе Шамех: другие народы Земли тоже думают, что есть два мира; “в том мире” — говорят они. Но разница вот в чем: они думают, что эти два мира друг от друга отделены, отрезаны. Израиль же верит, что они есть, в сущности, одно и должны стать единым» (Buber, 1992: 841). И в другом месте Бубер со всей определенностью формулировал: «Человек для того и создан, чтобы оба эти мира соединить» (Бубер, 1995а: 46).

Принцип сохранения полноты и многообразия действительной жизни,приятия этой жизни со всем, что в ней есть, для Бубера чрезвычайно важен, и его увлечение хасидизмом продиктовано прежде всего этой стороной хасидского учения, которую философ всячески подчеркивал и актуализировал. Бубер — не простодушный хасид из глухой украинской деревни, а современный мыслитель, искушенный всем ядом европейского индивидуализма, испытывавший декадентский кризис личности, прошедший через индивидуалистическое перенесение всех ценностей во внутренний мир человека, пресыщенный богатствами этого мира и знающий все же, как высока их цена. Вот почему он и не отказывался от этих ценностей, но все их, всю прелесть отдельного, особенного, индивидуального хотел спасти и возвратить человеку в вечности. Весь мир во всех его индивидуальных формах и проявлениях, ставших «действительностью отношения Я-Ты» (Бубер, 1995: 25), будет, согласно Буберу, снова встречен людьми в Царствии Божием, потому что все это было уже божественным на земле.

Соединяя современный индивидуализм с мистическим чувством, Бубер возвращается, по существу, к хорошо известной в европейской культуре и восторженно воспринятой частью русских символистов мечте о «третьем царстве», к той универсальной религии богочеловечества, по отношению к которой хасидизм является лишь одним из исторических, любовно стилизованных Бубером

прообразов. «Все безотносительное должно быть изгнано из мира»; «Только в ответе своего Ты узнает человеческое Я о своем божественном призвании». Эти высказывания принадлежат: одно — Новалису (Novalis, 1907: 154), другое — Фридриху Шлегелю (Schlegel, 1980: 74), и философия Бубера дает все основания видеть в ней глубоко и лично прочувствованную транскрипцию «мистическо-го реализма» йенских романтиков, восходящего, в свою очередь, ко всей широчайшей традиции средневековой мистики и возрожденного к новой жизни в эпоху русского религиозно-философского ренессанса.

Литература

- Аверинцев С. С. (2001). «Скворешниц вольных граждан» // Аверинцев С. С. Вячеслав Иванов. Путь поэта между мирами. СПб.: Алетейя.
- Ангелус Силезиус (1999). Херувимский странник (Остроумные речения и вирши) / Пер. с нем. Н. О. Гучинской. СПб.: Наука.
- Бубер М. (1995). Два образа веры / Под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лезова. М.: Республика.
- Бубер М. (1995а). Путь человека по хасидскому учению / Пер. Н. О. Гучинской. СПб.: Высшая религиозно-философская школа.
- Бубер М. (2002). Гог и Магог / Пер. Е. А. Шварц. Ред. перевода, авт. вступ. ст. и словаря М. И. Яглом. СПб.: Инапресс Модерн.
- Бубер М. (1997). Хасидские предания. Первые наставники / Под ред. П. С. Гуревича. М.: Республика.
- Бердяев Н. А. (1991). Самопознание. Л.: Лениздат.
- Егоров Б. Ф. (2003). Диалогизм Бахтина на фоне научной мысли 1920-х годов // Егоров Б. Ф. От Хомякова до Лотмана. М.: Языки славянской культуры. С. 240–249.
- Иванов В. И. (1994). Родное и вселенское / Сост., вступ. ст. и прим. В. М. Толмачева. М.: Республика.
- Иванова Л. В. (1990). Воспоминания. Книга об отце. Paris: Atheneum.
- Кантор В. К. (2017). Изображая, понимать, или *Sententia sensa*: философия в литературном тексте. М.; СПб.: ЦГИ Принт.
- Соловьев В. С. (1990). Сочинения: В 2 т. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Loseва и А. В. Гудыги. М.: Мысль.
- Франк С. Л. (1996). Русское мировоззрение / Сост. и отв. ред. А. Е. Ермичев. СПб.: Наука. С. 161–195.
- Франк С. Л. (1992). Духовные основы общества / Сост., пред., прим., библиография П. В. Алексеева. М.: Республика.
- Шестов Л. И. (1995). Мартин Бубер // Бубер М. Два образа веры. / Под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лезова. М.: Республика. С. 421–432.

- Broch H.* (1974). *Hofmannsthal und seine Zeit: Eine Studie.* Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Buber M.* (1919). *Daniel. Gespräche der Verwirklichung.* Leipzig: Insel.
- Buber M.* (1921). *Vorwort und Einleitung: Ekstase und Bekenntnis. Ekstatische Konfessionen.* Hrsg. von Martin Buber. Leipzig: Insel.
- Buber M.* (1963). *Autobiographische Fragmente.* Hg. von P. A. Schilp u. M. Friedmann. Stuttgart: Metzler.
- Buber M.* (1963a). *Schriften zum Chassismus.* München: Kösel-Verlag.
- Buber M.* (1992). *Die Erzählungen des Chassismus.* Zürich: Manesse-Verlag.
- Ebner F.* (1921). *Das Wort und die geistigen Realitäten.* Brenner-Verlag, Innsbruck.
- Mach Ernst* (1911). *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen.* Verlag von Gustav Fischer, Jena.
- Novalis* (1907). *Schriften.* Hrsg. Von J. Minor. 4 Bände. Jena: Eugen Diederichs. Bd.2: *Fragmente.*
- Rilke R. M.* (1986). *Werke. Kommentierte Ausgabe in 5 Bänden.* Hrsg. von M. Engel, U. Fülleborn, H. Nalewski u. A. Stahl. Frankfurt a.M.: Insel-Verlag. Bd.1.
- Roth J.* (1934). *Der Antichrist.* De Lange, Amsterdam.
- Schlegel F.* (1980). *Werke in 2 Bänden.* Berlin/Weimar: Aufbau-Verlag. Bd.2.

Источники

- Делез Ж.; Гваттари Ф.* Что такое философия? / Перевод с франц. С. Л. Зенкина. СПб.: Алетейя, 1998.
- Жирмунский В. М.* Немецкий романтизм и современная мистика. СПб.: Т-во А. С. Суворина «Новое время», 1914.
- Лифинцева Т. П.* Философия диалога Мартина Бубера. М.: ИФРАН, 1999.
- Перлина Н. К.* Михаил Бахтин и Мартин Бубер: проблемы диалогового мышления // М. М. Бахтин и философская культура XX века. (Проблемы бахтинологии). Сб. научн. статей. Отв. ред. К. Г. Исупов. СПб.: Образование, 1991. Ч. 2.
- Франк С. Л.* Мистическая философия Франца Розенцвейга // Путь. Орган русской религиозной мысли. 1926. № 2. С. 84–105.
- Ehlen P.* (1997). *Die Wir-Philosophie* Simon L. Franks. In: *Philosophisches Jahrbuch.* 104. Jg. 1997. 2. Halbband. S. 390-405.
- Friedman M. S.* (2002). *Martin Buber: The Life of Dialogue.* Routledge London; New York.
- Mattenklott G.* (1987). *Ostjudentum als Exotismus.* In: *Die andere Welt. Studien zum Exotismus.* Hg. Th. Koebner. Athenaeum-Verlag, Frankfurt a. M. 1987. S. 291–302.
- Michel C.* (1976). *Die Kreatur. Eine Zeitschrift 1926-1930.* In: *Tribüne — Zeitschrift zum Verständnis des Judentums,* 1976, Jg. 15, N. 59, S. 7078–7092.
- Schilpp P. A., Friedman M. S.* (1963). *Martin Buber. Philosophen des XX Jahrhunderts.* Metzler, Stuttgart.
- Strelka J.* (1999). *Martin Bubers „Gog und Magog“ als Exilroman.* In: *Strelka J. Dienst an der Dichtung.* Peter Lang, Frankfurt a. M., S. 57–67.

References

- Averincev S. S. (2001). «Skvoreshnic vol'nyh grazhdanin» // Averincev S. S. Vyacheslav Ivanov. Put' poehta mezhdru mirami. SPb.: Aletejya.
- Angelus Silezius (1999). Heruvimskij strannik (Ostrournnye recheniya i virshi) / Per. s nem. N. O. Guchinskoj. SPb.: Nauka.
- Buber M. (1995). Dva obraza very / Pod red. P. S. Gurevicha, S. Ya. Levit, S. V. Lezova. M.: Respublika.
- Buber M. (1995a). M. Put' cheloveka po hasidskomu ucheniyu / Per. N. O. Guchinskoj. SPb.: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola.
- Buber M. (2002). Gog i Magog / Per. E. A. Shvarc. Red. perevoda, avt. vstup. st. i slovary M. I. Yaglom. SPb.: Inapress Modern.
- Buber M. (1997). Hasidskie predaniya. Pervye nastavniki / Pod red. P. S. Gurevicha. M.: Respublika.
- Berdyayev N. A. (1991). Samopoznanie. L.: Lenizdat.
- Egorov B. F. (2003). Dialogizm Bahtina na fone nauchnoj mysli 1920-h godov // Egorov B. F. Ot Homyakova do Lotmana. M.: Yazyki slavyanskoj kul'tury. S. 240–249.
- Ivanov V. I. (1994). Rodnoe i vselenskoe / Sost., vstup. st. i prim. V. M. Tolmacheva. M.: Respublika.
- Ivanova L. V. (1990). Vospominaniya. Kniga ob otce. Paris: Atheneum.
- Kantor V. K. (2017). Izobrazhaya, ponimat', ili Sententia sensa: filosofiya v literaturnom tekste. M.; SPb.: CGI Print.
- Solov'ev V. S. (1990). Sochineniya: V 2 t. / Sost., obshch. red. i vstup. st. A. F. Loseva i A. V. Gulygi. M.: Mysl'.
- Frank S. L. (1996). Russkoe mirovozzrenie / Sost. i otv. red. A. E. Ermichev. SPb.: Nauka. S. 161–195.
- Frank S. L. (1992). Duhovnye osnovy obshchestva / Sost., pred., prim., bibliografiya P. V. Alekseeva. M.: Respublika.
- Shestov L. I. (1995). Martin Buber // Buber M. Dva obraza very. Pod red. P. S. Gurevicha, S. Ya. Levit, S. V. Lezova. M.: Respublika. S. 421–432.
- Delez Zh.; Gvattari F. Chto takoe filosofiya? / Perevod s franc. S. L. Zenkina. SPb.: Aletejya, 1998.
- Zhirmunskij V. M. Nemeckij romantizm i sovremennaya mistika. SPb.: T-vo A. S. Suvorina «Novoe vremya», 1914.
- Lifinceva T. P. Filosofiya dialoga Martina Bubera. M.: IFRAN, 1999.
- Perlina N. K. Mihail Bahtin i Martin Buber: problemy dialogovogo myshleniya // M. M. Bahtin i filosofskaya kul'tura XX veka. (Problemy bahtinologii). Sb. nauchn. statej. Otv. red. K. G. Isupov. SPb.: Obrazovanie, 1991. Ch. 2.
- Frank S. L. Misticheskaya filosofiya Franca Rozencvejga // Put'. Organ russkoj religioznoj mysli. 1926. №2 . S. 84–105.

ПИСЬМО ИЗ ИТАЛИИ: «ПОГРАНИЧНАЯ СИТУАЦИЯ» РУССКОЙ МЫСЛИ

Владимир Корнельевич Зелинский

Православный священник, писатель, богослов,
журналист, переводчик, доктор богословия (Италия)
E-mail: vladimir.zelinsky@gmail.com

THE LETTER FROM ITALY: «DIE GRENZENSITUATION» OF RUSSIAN THOUGHT

Vladimir Zelinsky

Orthodox priest, writer, theologian,
journalist, translator, Dr. of Theology (Italy)
Email: vladimir.zelinsky@gmail.com

В статье содержится анализ сборника «Из глубины», созданного в 1918 г. виднейшими русскими мыслителями начала прошлого века в качестве отклика на революцию 1917 г. Каждый из них воспринял события как катастрофу, в которой повинен утопизм русской интеллигенции в целом. Название работы указывает не только на временную границу между «Россией, которую мы потеряли», и пореволюционной Россией — областью бесконечного насилия, которому подвергались сами пишущие, но и на пережитый ими изнутри опыт пограничной ситуации суда, вины, покаяния и надежды.

The paper analyzes the collective work «De Profundis» of some outstanding Russian thinkers written a century ago who searched to understand the Revolution of 1917. Each of them perceived it as catastrophe, provoked first of all by the utopist spirit of the Russian intelligentsia. The title of the article indicates not only the temporal frontier between the old Russia and that newborn country of unlimited violence after the Revolution, but also the new situation (so called die Grenzsituation) lived from inside in the light of philosophical and spiritual experience of crisis and hope.

Ключевые слова: русская революция 1917 г., религиозные мыслители начала прошлого века, анализ причин крушения старой России.

Keywords: russian revolution of 1917, religious thinkers of the beginning of the XX century. analysis of the downfall of the old regime in Russia.

Особенность сборника «Из глубины» прежде всего в том, что он был задуман и возник на границе, беспощадно и резко отделившей прошлое от будущего. Перед нами — далеко не академическое чтение; каждого российского читателя, обернувшегося на этот зов, из глубины идущий, подстерегает вопрос: а как бы он откликнулся на событие, которое называлось тогда русской революцией? Но прилагательное «русская», о чем еще не знали авторы книги, вскоре оказалось заменено в России тремя другими, барабанно-торжественными: «Великая», «Октябрьская», «Социалистическая» — все три с заглавной буквы. Эти термины, открывающие дверь мифу, сформировали эпоху, в которую наши мыслители при написании своих текстов едва успели заглянуть. Слова создали страну, известную миру под аббревиатурой из четырех букв, по которым мы не устаем тосковать, хотя каждая из них, по слову французского историка Бориса Суварина, была ложью: за теми буквами не было ни свободного союза, ни доброго совета, ни честного социализма, ни республиканской формы правления.

Но понятие «пограничная ситуация», введенное К. Ясперсом, уводит в сторону от временной границы; оно означает внезапную встречу человека со своей экзистенцией, скрытой сутью. Это происходит в момент потрясения, опасности, острого чувства вины. В такое мгновение, сколько бы оно ни длилось, мы переступаем границу, отделяющую существование повседневное от подлинного, входим в свою глубину. Сборник выражал открывшуюся подлинность в опыте, назовем по-бунински, *Окаянных дней*. Окаянство их было пережито каждым из наших мыслителей не только как общероссийский, но и как личный кризис. То есть суд. «Из глубины» — книга суда. В ней обозначен и сурово обрисован подсудимый — русская интеллигенция. Авторы знали о ее вине не понаслышке, потому что носили ее в себе.

Почти у каждого, по крайней мере, из основных участников и инициаторов сборника — С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, П. Б. Струве, С. Л. Франка — за спиной скрывалось марксистское прошлое. Идейно оно было ими давно преодолено и отринуто, но корень, из которого выросло, было уже не вырвать: прошлое остается с нами. Семя, некогда посеянное взглядом-возгласом А. Н. Радищева: «Я взглянул окрест меня — душа моя страданиями человеческими уязвлена стала», — принесло свой горький, сочный плод в русской совести. Авторы «Из глубины», будь они из правоведческого, литературного, дипломатического круга, вовсе не были чужды ее бунту. Но подобное семя, умирая в земле, может дать совсем не те всходы, которых от него трепетно ждут.

Кто различит мотив поправленной человечности в русской революции, мечтавшей об освобождении человечества, но начавшей с насилия над человеком, утонувшей в нем, потом от насилия уставшей и в конце концов от усталости рухнувшей? Однако задетый нерв сострадания был и в этой революции, как

и во всякой другой, ибо насилие оправдывало себя высшей справедливостью. Неоправданным, безыдейным, неосвященным оно не продержалось бы так долго. Именно этот мотив утопизма и оправдания слышали авторы сборника, когда выступили единым фронтом против интеллигенции, «согрешившей» той уязвленностью, призрак которой привел страну к катастрофе. Эта книга вышла из страстного, жесткого, умного спора со средой, породившей и ее авторов: ее мысли, страсти, гены, яды они когда-то носили в себе. Споря, они вырабатывали противоядие против давней интеллигентской мечты-отравы. Каждый из этих споров глубоко индивидуален, но основной его настрой пронизывает все тексты. Настрой катастрофичности, вины, обличения, надежды. Но также и скрытого покаяния.

Этим мотивом завораживает читателя статья Николая Бердяева «Духи русской революции», скорее даже не статья, а прокурорская речь, яркая, моралистически узкая, не всегда уравновешенная в своем обличительном пафосе. Патетическая интонация вскоре зазвучит еще сильнее в книге Бердяева «Философия неравенства», о которой сам автор не будет особенно вспоминать в поздние годы. Его спор с идейными недругами — имею в виду «Из глубины» — столь горяч, что вовлекает и читателя, и потому, вероятно, не уходит из его памяти. *Мертвые души* Н. В. Гоголя, злые провидческие персонажи Ф. М. Достоевского, пафос непротivления, фальшивое добро Л. Н. Толстого — вот они, злые духи, вселившиеся в русскую жизнь. Гоголь увидел в России *свинные рыла вместо лиц*, и вот те же рыла вернулись в новом обличии и стали полноправными хозяевами жизни и смерти. Достоевский открыл бесовскую одержимость, лежащую в основе революций, но овладевает она людьми гораздо раньше. Толстой же — цитирую Бердяева — «настоящий отравитель колодцев жизни... Толстовская моральная рефлексия есть настоящая отравка...» (283)¹. Так ли это? Позже Бердяев сумел расслышать в морализме Толстого непритворное искание правды, которой ни в прежней русской мысли не было, ни в советской жизни подавно не оказалось; но здесь в его гневе, буквально сочащемся из строк, слышится эхо расчета с самим собой. Когда расчеты закончились, антиморалистический пафос смягчился, автор сменил гнев на милость. Но пророчество, услышанное Бердяевым в героях Достоевского и Гоголя, стало классикой, то есть очевидностью. Великий Инквизитор, Городничий, Хлестаков надолго задержатся на сцене и при следующих актах русской драмы. Да, собственно, куда бы им было деться?

«На пиру богов» Сергея Булгакова с подзаголовком «Pro et Contra. Современные диалоги» — на мой взгляд, подлинный шедевр всей книги. Перечитываю этот текст, и всякий раз меня покоряет пронизательность этих бесед, их фило-

¹ Здесь и далее в случае цитирования из сборника «Из глубины» в круглых скобках приводится номер страницы. — *Прим. ред.*

софская умудренность и литературное изящество, внутренняя подлинность, широта взгляда и какая-то тишина, безгневность авторской души. Каждый их участник здесь наделен своим обликом, характером, слаженным строем мысли. Ничего общего с прямолинейным наскоком Бердяева, нет и рассудительной тягучести академических авторов; Булгаков рассказывает о себе и других разными голосами. Он как бы представляет свой мир в пережитой драме и вместе с тем невзначай знакомит нас с давней Россией, той самой, «которую мы потеряли». В «Современных диалогах» нет отрицательных героев, за каждым голосом — своя правда и искренность, и у нее конкретное живое лицо. Задаешь себе вопрос: за кем же из участников диалогов скрывается сам автор? Кто он: Беженец, Светский богослов, Общественный деятель (а он в момент написания диалогов был и тем, и другим, и третьим) или, может быть, кто-то еще? И не сразу угадываешь. Правда полифонична, широка и человечна, она выражает себя разными голосами, которые в конце сливаются в пасхальном возгласе «Христос воскрес!». Правда, к этому возгласу не присоединяется Дипломат, убежденный противник войны (потом ее назовут Великой или Первой мировой): только так мы узнаем, что Булгаков (в ту пору готовившийся к рукоположению) не с ним.

В статье Сергея Аскольдова «Религиозный смысл русской революции», указывающей на несовместимость революции и религии, можно найти основную мысль всего сборника: «Среди людей религиозного сознания подготавливалась почва к принятию Антихриста под личиной гуманиста-общественника» (237). Мысль эта в книге будет варьироваться еще не раз. И вместе с тем Аскольдов как на одно из зол, породивших революцию, указывает на отделение святого от человеческого и вырождение религиозного в фигуре «святого старца» Распутина, которого Аскольдов противопоставляет непонятому учителю — Владимиру Соловьеву, по сути, не замеченному обществом. Живое пророчество и страшная пародия на него. Второе зло — обособление гуманистического начала, как бы замыкание его в себе; третье — победа природного зверя «и над святым и над человеком во имя будущего царства зверя апокалиптического» (246).

Но апокалиптический зверь (Откр. 13:1-2), библейская антиикона ужаса и хаоса, нес в себе страшную правду, которая могла увлекать и даже завораживать великих поэтов. Вспоминаются строки Волошина из стихотворения «Готовность» (1921):

Апокалиптическому Зверю
Вверженный в зияющую пасть,
Павший глубже, чем возможно пасть,
В скрежете и в смраде — верю!

Верю в правоту верховных сил,
Расковавших древние стихии,
И из недр обугленной России
Говорю: «Ты прав, что так судил!»

У Блока прав был «дух музыки», дух подспудных слепых стихий, пославший Христа в «белом венчике из роз» (правду сказать, безвкусный образ) вести за собой двенадцать красногвардейцев, апостолов и бандитов, по ночному снежному Петрограду. Тот «Христос» рождался тоже из какой-то, по-своему духовной, хотя и мутной, глубины иной, нехристианской веры, с которой и спорили участники сборника. О старом мотиве противостояния двух вер (а он остается актуальным и в наши дни) еще будут говорить в своих книгах Бердяев, о. Г. В. Флоровский и немало других: это разрыв между гуманистическим и православным сознанием, между духовностью, посеянной состраданием, поднимающим революционные бури, и духовностью, ищущей спасения в Церкви, молитве, незыблемости уклада жизни.

В этом смысле весь сборник «Из глубины» — реакция на победу извращенного гуманизма, обернувшуюся победой зверя, столь часто поминаемого в книге. Семен Франк в статье «De profundis» говорил о слабости духовных начал в России, подразумевая прежде всего политический, социальный аспект; слабость объясняется отсутствием положительного общественного мирозерцания, которого не оказалось ни у либеральной, ни у консервативной части русского общества (объяснение, которое может показаться слишком общим). «Здоровый, реалистический в своей основе инстинкт народа, — утверждал Франк, — оторвался от духовного корня жизни и стал искать освобождения в темном буйстве злых страстей» (496). Причина, согласно точке зрения мыслителя, в давно назревавшем коренном надломе между верой и жизнью.

Верой во что? — спросим мы. Или верой в Кого? Для авторов сборника имя Россия и народ русский были живой иконой Христа. Пусть часто неверной, искаженной, и все же иконой, в которой все же проглядывает Лик. Наши авторы — читатели и ученики Достоевского, принявшие свою веру, если говорить о ее мистическом социальном измерении, из светлых образов «Записок из Мертвого дома», рассказа «Мужик Марей», из уст старца Зосимы. «От Востока звезда сия воссияет», — предрекал старец.

И вот звезда воссияла. Иная звезда, та, что потрясла окаянством. И многие тогда «потерпели кораблекрушение в вере», прибегая к апостольскому выражению (1 Тим. 1, 19), в той вере, которая не могла обойтись без иконы народа. Икона оказалась разбита, и те, кто поклонялся ей, искали спасения, уцепившись за щепки.

Для Вячеслава Иванова спасение было в языке, сросшемся «с глаголами Церкви» (359). Это та соборная среда, в которой Россия должна выжить и сохра-

ниться, ибо «не может быть обмирщен в глубинах своих русский язык!» (360). (Иванов еще не знал, какому чудовищному насилию русский язык подвергнется в советскую эпоху.) А вот Семен Франк говорил о мечтательном бессилии либеральной интеллигенции, устремленной к добру, и разнузданности темных сил, творящих зло; и все же он, как и большинство других авторов, завершил свой возглас *из глубины*, облеченный в трезвый и рассудительный анализ, интонацией смутного упования.

Ведь невыносимое настоящее должно когда-то закончиться, эпоха мятежей и казней просто обязана завершиться по-пушкински — надеждой славы и добра. «Скоро русский народ предстанет перед миром в великом единстве и цельности», — писал Владимир Муравьев в статье «Рев племени». «Против России грабежа, насилия и разнузданности встает грозной ратью Россия самопожертвования, строгости и подвига» (422). Речь здесь не идет об успехах белых армий, которые тогда только-только подымались, чтобы потерпеть поражение, но о «глубинных залежах, испокон веков обогащавших русское сознание» (Там же). И потому «надо вновь открыть русское прошлое» (Там же) — таков завет Муравьева. Дипломат при Временном правительстве, он окончил свои дни в советской ссылке; но как же настойчиво звучит его призыв в наши дни! «Русское прошлое» продолжает мерцать, очаровывать, манить, даже порой давить в качестве новой национальной идеологии взамен прежней, сгинувшей. Однако, становясь идеологией, неким общим аршином мышления, прошлое как раз предает самое себя.

Обитатели, копатели глубин спорили с прошлым, продолжая надеяться на него, изгоняя из него злых духов, очищая его, заглядывая в светлое *потом*. Известный правовед П. И. Новгородцев озаглавил свою статью «О путях и задачах русской интеллигенции», делая упор на слабость правового сознания как самой интеллигенции, так и народа, веруя, что именно в общем правосознании им «надо быть вместе» (435). Но «сумеет ли народ сразу и быстро, в необыкновенно трудной обстановке в деле порядка и повиновения перейти от иррациональной основы к рациональной, сумеет ли он уловить свои подлинные национальные интересы?...» (445) — вопрошал будущее правовед Н. А. Покровский в статье «Перуново заветье». Вот мы, люди чаемого будущего, богатые поздним, умным, печальным знанием, чем можем ответить? Самое горькое и простое, что надлежит сказать: дни той интеллигенции, как и того народа, на который уповали правоведы, были тогда сочтены. Не будет больше ни того народа, ни прежней интеллигенции. Однако пограничная ситуация, которую пережили авторы сборника, стала теперь и нашей.

Они спорили с теми, кого еще так недавно видели на привычной политической сцене (народников, анархистов, эсеров, Чернова, Керенского), но почти не

успели заметить ни Маркса, ни Ленина, ни Троцкого с их утопией, которую они уже диктовали из Кремля. Как не предугадали и «кремлевского горца», шедшего вослед и уже дышавшего в спину времени. Они слышали *рев племени*, воспринимая лозунги, воззвания, декреты, речи как бессвязный шум толпы, бушующей за окном. Да, конечно, прав был Струве, когда писал: «Историческая несчастье России, к которому восходит трагическая катастрофа 1917 года, обусловлено тем, что политическая реформа страшно запоздала в России» («Исторический смысл русской революции и национальные задачи»). Все происходившее казалось только судорогой, а судорога ведь не может длиться долго. Отсюда и вымученное почти оправдание революции: «она покончила с властью социализма и политики над умами образованных людей» (476). Сто лет прошло, настал ли ее конец?

У Струве мы встречаем догадку, которая проливает свет на то, что будет потом, после революции. «Можно утверждать, — говорил он, — что не наличность класса как объективного разряда порождает классовое сознание, а, наоборот, наличность классового сознания объективно конституирует класс как социально-психическое явление, как социологическую величину» (470). Таким образом, в начале был научный миф об истории, утопический проект, некий разум, всезнающий, все объяснивший, пародирующий Слово, из которого все начало быть. Миф, скрывшийся за учением Маркса — Ленина, отныне станет в начале всего: устройства государства и поступков людей. Насилие сделает его самостоятельной сущностью, не зависящей от отдельных человеческих особей, даже самых высокостоящих. Классовое, победившее реальность сознание завоевало и заполнило собой страну. Оно превратилось в фантом, который зажил своей жизнью, живет всех живых, незаметно перестав при этом быть собственно классовым, пролетарским. Но в 1918 г. все это находилось в зачаточном состоянии. Тот же Струве мог сказать, что в революции 1917 г. «идеи играли роль случайных украшений, орнаментальных надстроек над разрушительными инстинктами и страстями» (471). Так, кажется, и по сей день: идеи — лишь маски, за ними — буйство толпы, хитрые планы вождей, циничные расчеты, уязвленное честолюбие, реальные системы управления, наконец, угрозы, пытки и слабости человеческие. Все что угодно, только не те «идейные» слова, которые были у всех на устах, а у многих и в головах.

Но слова, как было предсказано, могут легко становиться материальной силой, оседать в вещах, застывать в системах управления, сначала буйнить с толпой, а потом спокойно курить трубку, носить китель генералиссимуса и казнить отбуйнявших свое убийц-утопистов. Слова будут строить лагеря и шагать вперед пятилетками, крепить армию и индустрию и морить голодом деревню. Они впитают в себя мятущихся духов революции, окаменевших в могучей идейной

империи СССР. Неважно, сколько у этих идей будет преданных душ, важно, что все население страны обретет единую, общую к употреблению, душу, примет определенный ею код поведения, заживет по предписанным матрицам. Оно будет вступать в социалистическое соревнование, голосовать как один, нести портреты на демонстрациях, требовать смерти подлых изменников с подсознательным страхом, что завтра каждый может оказаться в их числе. Да, классовое сознание совершенно не зависело ни от рабочих, ни от крестьянских классов, но в 1918 г. никто еще не мог представить его сверхчеловеческую живучесть. Минуют революционные неистовства, и пламенные большевики пойдут под сталинский топор, отточенный теми же идеями, во имя которых они в свое время расстреливали классовых врагов. Враги изменились, вожди поменялись, классовое ли, партийное, во всяком случае правящее сознание главенствует над миллионами подданных, неважно, верят ли они в него или уже не очень.

Со Струве перекликался С. А. Котляревский. Крупную заслугу русского марксизма он видел в том, что, как сказано в статье «Оздоровление», «его борьба с народничеством была методологической борьбой за право объективного знания» (397). Идейное, «объективное» знание стало теперь единственно возможным и мыслимым, сделалось как бы надмирным трансцендентным объектом, включавшим в себя все человеческие субъекты, оказавшиеся на его территории; территорией же оказалась шестая часть планеты. Оно выбирало своих жрецов, выступавших его полномочными представителями, но вместе с тем от него целиком зависевших, как все жрецы зависят от религии, которой служат. Истоком и смыслом революции было не внешнее ее окаянство, не неистовое кровопролитие, но создание всеобъемлющего государственно-идеологического мифа, точнее, мифа как государства, как основы идеократии. Этот фантом пытался овладеть всей подвластной ему действительностью, которая в конце концов, по мере изнашивания фантома, разорвала его изнутри. Ах, позднее, печальное знание, куда денешься от тебя?

Статья Котляревского завершается неким полупророчеством о начинающемся религиозном возрождении, о возвращении русской интеллигенции к вере. «Социализм — это христианство без Бога» (369), — предложил чеканную формулу А. С. Изгоев в статье «Социализм, культура и большевизм», еще не зная, что вскоре церковное обновленчество начнет тащить Бога в безбожный социализм, но Бог будет упираться и не войдет. Однако в 1918 г. социализм был новой религией, пусть даже ложной, и, как всякая религия, нес свое обетование — аналог Царства Божия на земле.

Представим себе на минуту революцию, которая разыгрывается семейством Карамазовых; мыслящий Иван облакает в идеологию «слезинку ребенка», хмельной Дмитрий понимает ее как руководство к действию и во имя слезинки

громит все и вся; духовный Алеша, мечтая о времени, когда лев ляжет вместе с козленком, согласится, что ради такой перспективы нужно сначала истребить всех львов, а потом при необходимости и козлят. Этим займется Смердяков, сотрудник ЧК, холодный функционер ненависти, вместе с буйным Федором Павловичем, который тоже под знаменем слезинки начнет насиловать и грабить награбленное. Их всех, победителей, не минует потом горькая смерть от руки бессмертного Смердякова; разве что Алеша, отшатнувшись от лжи новой антихристовой религии, покаянно вернется к старой, поднявшейся из-под развалин, и умрет мучеником.

Первые ростки церковного возрождения появились уже в 1918 г., успели расцвести в 1920-х, но затем были срезаны под корень вместе почти со всей Русской Церковью в 1930-х гг. Но это уже другая история, начало которой и возвестил возглас *из глубины*.

Тот голос навсегда останется пронзительным свидетельством не только потрясенной мысли, но и мужества, как и надежд, брошенных в будущее и все еще остающихся надеждами. Спустя сто лет мы встречаемся с ними как, говоря словами А. С. Хомякова, с «таинством свободы» — былой свободы мысли и веры, столь нужной России тогдашней, столь желанной России сегодняшней.

Литература

Из Глубины (1991). Вехи. Из глубины. Сборник статей о русской интеллигенции. М.: Правда, 1991.

Reference

Iz Glubiny (1991). Vekhi. Iz glubiny. Sbornik statej o russkoj intelligentsii. M.: Pravda, 1991.

ПРОЩАЛЬНАЯ УЛЫБКА

*Сергей Сергеевич Бычков*российский писатель, поэт, публицист,
историк церкви, доктор исторических наук

FAREWELL SMILE

*Sergey Bychkov*Russian writer, poet, journalist,
church historian, doctor of historical sciences

Одному из наиболее ярких мыслителей русского религиозного ренессанса Г. П. Федотову повезло больше, нежели другим его коллегам. В 2014 г. в России было завершено 12-томное собрание его сочинений, а также был подготовлен 13-й том, в который вошла его переписка. Мы знакомим читателей с неизвестными страницам жизни мыслителя — его перепиской с будущим филологом Зоей Микуловской. С ней он познакомился в США, куда перебрался в 1940 г. Личность Федотова в переписке с Микуловской раскрывается с неожиданной стороны.

One of the most outstanding philosophers of the Russian Religious Renaissance G. P. Fedotov was not one of the most frequently published authors in the Soviet Union, obviously. His 12-volume complete works were published in Moscow in 2014, and also the last 13th volume is already in the process of publishing, it contains his correspondence. We'd like to present the unknown pages of the biography of this philosopher — his letters to the prospective philologist, Zoya Mikulovskaya. Fedotov met her in the USA, where he lived since 1940. His personality in this correspondence can be viewed from a very interesting perspective.

Ключевые слова: Георгий Федотов, Зоя Микуловская, переписка, русский религиозный ренессанс, личность, мыслитель.

Keywords: Georgy Fedotov, Zoya Mikulovskaya, correspondence, russian religious renaissance, personality, thinker.

Вторая мировая война развела идейных противников из среды русской эмиграции по двум противоположным лагерям. Черносотенная и монархическая группа восприняла начало боевых действий как призыв окончательно и бесповоротно расправиться с большевиками. Многие из эмигрантов вступали

в нацистскую, а затем в Российскую освободительную армию (РОА; с конца 1942 г.), которую возглавлял бывший советский генерал А. А. Власов. Другая часть эмиграции встала в ряды Сопротивления и выступила против оккупации Франции. В нацистских лагерях погибли организаторы и вдохновители «Православного дела» — монахиня Мария (Скобцова), священник Димитрий (Клепинин), религиозный деятель И. И. Фондаминский. Был расстрелян нацистами активный участник французского Сопротивления Б. В. Вильде. В тюрьме была гильотинирована В. А. Оболенская.



За три недели до начала войны Георгий Петрович Федотов (1886–1951) вернулся из Англии. Как обычно, в каникулярное время он предпринял одну из регулярных поездок на велосипеде по французской провинции. Узнав о начале войны, возвратился в Париж. Французская армия терпела одно поражение за другим. Началось повальное бегство из столицы, которая могла стать ареной боевых действий. Федотов вместе с семьей держал путь в Аркашон, где в это время уже осели Н. А. Бердяев и Фондаминский, однако на время задержался на острове Олерон вместе со своим спутником, сыном известного русского писателя Л. Н. Андреева Вадимом.

После перемирия, заключенного между разгромленной Францией и нацистской Германией, Федотов вернулся в Париж. Время, проведенное на Олероне, употребил для перевода Псалтыри на русский язык (Федотов всегда был сторонником ведения богослужений по-русски).

В Париже над ним нависла угроза расправы со стороны «правых» кругов русской эмиграции, обвинявших его в симпатиях к большевикам. Неожиданно Американский Еврейский рабочий комитет составил список лиц, оказавшихся на оккупированных территориях, но имевших право на эмиграцию и въезд в США без каких-либо ограничений и формальностей, связанных с визами. В этот список были включены Фондаминский, Бердяев и мать Мария. Но они наотрез отказались покинуть Париж. «Неужели Вы не понимаете, что лучшая участь для писателя — это быть расстрелянным за то, что он писал?» — убеждал Бердяев. Фондаминский убеждал жену Георгия Петровича: «Неужели Вы не понимаете, что то, о чем мы писали, хотя могло называться демократией, социализмом, но все это делалось во имя Христа, для христианства. Почему Вы не хотите, чтобы Георгий Петрович пострадал за Христа?».

Неожиданно колебавшегося Федотова поддержал митрополит Евлогий. Он благословил его на отъезд: поведение значительной части русских эмигрантов в оккупированном Париже сломило митрополита. Ему казалось, что дело его жизни — создание духовного центра в эмиграции — погибло.

Федотов подал в отставку. Отныне он не являлся профессором Богословского института. Нелегально перейдя демаркационную линию в конце ноября 1939 г., философ оказался на территории, свободной от немцев. Его жена и дочь также покинули Париж и перешли демаркационную линию в другом месте. Добравшись до Марселя, Георгий Петрович был арестован за нелегальный переход границы и отправлен в концентрационный лагерь, но благодаря заступничеству Д. И. Лаури, представителя Американского Красного Креста на юге Франции, вскоре был освобожден. Чтобы ускорить отъезд из Франции (жена и дочь добирались до Америки другим путем), Федотов решил плыть на пароходе «Альсина», который отправлялся в Бразилию через Дакар.

15 января 1941 г. пароход отплыл из Марселя, в Дакаре был задержан англичанами для досмотра. Представители французского правительства Виши оказали сопротивление. Итог — задержка в порту на четыре месяца.

В этот период Федотов после шестилетнего перерыва возобновляет дневник. Он записывал: «Целый день я приучал себя к мысли о лагере. Я убежден, что скоро освоился бы с нею. Теперь “реальная” земная опасность для меня утратила много своей остроты. О, я не мню себя стойком или аскетом. Старый трус еще жив. Но точно совершающееся со мною не доходит до глубины сознания. Во всем вокруг появилось что-то призрачное, что свойственное или воспоминанию, или воображению. Это не рост духовности, но угасание времени. Как таковое, скорее отрицательное явление: начало смерти. Весь вопрос в том, что переживет? Что воскреснет? Есть ли чему воскресать?» (Федотова, 1988: XXX).

Во время вынужденного пребывания в порту Дакара почти всем пассажирам запретили сходить на берег. Благодаря ходатайству ученика Фердинанда Лота, директора Африканского музея в Дакаре, Федотову разрешили бывать на берегу. Он использовал это время для научных занятий в музее. Он настолько хорошо изучил историю экваториальной Африки, что по приезду в Нью-Йорк прочел лекцию, посвященную этому предмету.

Утро философа начиналось с присутствия на доминиканской мессе, затем он изучал португальский язык и совершенствовался в древнееврейском. В дневнике отмечал: «Сколько раз море, вернее, стоянки в портах, огни судов и берега, звездные ночи переносили меня на Волгу. И сердце вспоминало — слабый намек на прежний трепет — ощущение таинственной полноты жизни, притаившегося ожидания любви, которая придет. Знаю, здесь уже не придет. Но

будет ли ответ там? Здесь, в этом моменте, все доступное мне в религиозном опыте. И как мало в нем христианского! Рассветы и закаты над морем для меня подлинно “творятся” (Пильняк) каждый день. И это моя мистерия, которая каждый день возвращает мне веру в Бога более несомненно, чем ежедневная месса доминиканцев, на которой я присутствую. Туда, на мессу, я должен что-то принести с собой и бороться — эти короткие полчаса, — чтобы не расплескать совершенно. А от зари и звезд в меня нисходят токи сил (благодать или природа?), которых хватает на полдня» (Там же: XXXII).

Спустя четыре месяца французское правительство поняло бесплодность переговоров и пароход вернулся в Марокко. В порту Касабланки пассажиров выгрузили и отправили вглубь пустыни, в казармы военного лагеря. Здесь Федотова настигло известие о нападении Гитлера на СССР. Многие пассажиры злополучного парохода застряли в Марокко до конца войны, а некоторые погибли на строительстве дороги через Сахару. Федотову повезло и на этот раз — в лагерь прибыли билеты на испанский пароход, присланные Еврейским рабочим комитетом. Через две недели философ из Кадикса отплыл в Испанию. Последние недели перед отбытием он провел в Севилье, испанской провинции, не тронутой Гражданской войной.

...На крохотном пароходе разместилось свыше тысячи пассажиров, а также скот. Здесь же плыл художник Федор Рожанковский, который позже стал мужем приемной дочери Федотова. Путешествие продолжалось ровно месяц — десять дней пароход вынужденно простоял в Лиссабоне. Во время плавания вспыхнул сыпной тиф, первыми умирали истощенные старики. Пароход причалил в Нью-Йорке 12 сентября 1941 г., спустя восемь месяцев после того, как Федотов покинул негостеприимный Марсель.

Жена Федотова Елена Николаевна и дочь Нина уже ожидали его в США. Они добрались гораздо быстрее, хотя покинули Европу позже. Первые три года Фе-



дотов прожил в Нью-Хейвене, будучи приглашенным профессором в Богословской школе при Йельском университете. В этот период он завершил работу над большим трудом — «Русская религиозность», который писал на английском языке, адресуя культурной элите Запада. В 1943 г. он принял предложение русской Православной семинарии, начал преподавать и оставался ее профессором до конца жизни.

В США перебирались молодые друзья философа из Франции. В Нью-Йорке они сгруппировались вокруг «Нового журнала», где часто происходили встречи. Василий Яновский, также прибывший в США, вспоминал: «Нам представлялось, что после такого светлого подвига (имеется в виду победа СССР над нацистской Германией. — С. Б.) в паре с Европою что-то неминуемо тронется с места, сдвинется даже в сталинской Руси. СССР вернется по праву в Европу, и Европа опять сольется с Россией. Именно это Федотов желчно отрицал. Он умолял, грозил и проклинал. По его вещему слову, как я уже писал, Россию надо всячески удерживать за пределами Европы, не пускать ее дальше исторических границ: иначе конец западной культуре! По мнению Федотова, даже этнический тип русской толпы в больших городах уже изменился, судя по кино-репортажам и снимкам в журналах. Азия изнутри перерождала Россию — пожирала часть Европы... Подобно Черчиллю, но значительно раньше, Федотов утверждал, что Советскую Россию надо держать подальше от Европы, а Европу целиком временно заморозить, иначе все прогнившие части развалятся и не будет больше Европы! Я с ним спорил. Но теперь вынужден признать, что основная его интуиция была правильной. Вообще, всей своей правды о России, о ее истории, церкви, даже народе Федотов, по-видимому, не решался высказать. Россия должна надолго вернуться в Европу школьницей, младшей сестрою, или ее спеленают, отбросят на Восток, расчленят!» (Яновский, 1993: 68, 55–56).

Свято-Владимирская семинария была образована в 1938 г. Ее появлению предшествовало решение VI Всеамериканского церковного Собора, который проходил в 1937 г. в Кливленде. В решении Собора говорилось: чтобы обеспечить Американской православной церкви будущее, необходимо создать духовную школу. 3 октября 1938 г. митрополит Феофил (Пашковский) отслужил молебен в храме Святой Троицы в Бруклине и торжественно освятил открывшуюся Свято-Владимирскую семинарию. Вскоре было найдено временное помещение на территории епископальной семинарии в Челси, в центральном районе Нью-Йорка — Манхэттене. Преподавателей катастрофически не хватало, на первый курс за несколько лет поступило всего несколько человек, за плечами у которых было лишь среднее образование. В конце Второй мировой войны положение резко изменилось: в США хлынули эмигранты из Европы, в том числе и русские. Начали приезжать и крупные ученые-богословы. Когда в

Кливленде в ноябре 1946 г. состоялся VII Всеамериканский церковный Собор, Федотов вместе с П. П. Зубовым по поручению митрополита Феофила составил памятную записку. В ней авторы обосновывали необходимость реорганизации семинарии. Они рекомендовали Собору пригласить для преподавания русских ученых с мировым именем и прилагали список возможных кандидатов. Среди них были Н. О. Лосский, Н. С. Арсеньев, протоиерей Георгий (Флоровский), приглашенный по настоянию Федотова, Е. В. Спекторский, А. А. Боголепов.

Собор принял рекомендации, и в июле 1948 г. на основе решения об укреплении преподавательского состава Синод американских епископов переименовал семинарию в Свято-Владимирскую академию. 18 июня 1948 г. университетский совет штата Нью-Йорк выдал академии временное удостоверение, признав, что она является высшим учебным заведением.

После войны резко разошлись пути Федотова с друзьями, оставшимися в Париже. В первую очередь — с Бердяевым, который склонялся к тому, чтобы признать высшую миссию СССР, сыгравшего решающую роль в победе над нацизмом. Федотов внимательно следил за визитом митрополита Крутицкого и Коломенского Николая (Ярушевича) в Париж и за переговорами о возвращении парижан под юрисдикцию Московского патриархата. Он анализировал данные об открытых храмах и монастырях на территории СССР, которыми оперировал митрополит Николай. Все это вызывало у Георгия Петровича резкий скепсис. Карандашом он записывал: «...м. Николай заявил в Париже 29.VII.1945 года: 20 000 приходов. 30 000 священников. 10 богословски-пастырских школ и семинарий, Богословский институт в Москве, 87 монастырей (3 в Киеве), Киево-Печерская лавра (70 человек), Троицкая лавра...». Параллельно Федотов продолжал работать над вторым томом «Русской религиозности». В это же время вместе с профессором Е. В. Спекторским он создал проект устава Свято-Владимирской семинарии, который сохранился в его архиве.

В последний период жизни в Америке философ очень остро чувствовал одиночество. Когда парижская молодежь — В. Яновский, Е. Извольская, И. Манциарли и А. Лурье — начала издавать журнал «экуменического и пореволюционного толка» «Третий час», в нем не нашлось места для работ Федотова. Его непримиримое отношение к СССР и И. В. Сталину вызывало отторжение даже у молодежи, которая любила и ценила его. Молодым казалось, что отказывать СССР в несомненных добродетелях, приобретенных за время Второй мировой войны, — проявление слепоты. Яновский вспоминал, как огорченный Федотов говорил издателям «Третьего часа»: «Теперь между нами настоящих расхождений еще нет. Вы хотите разгрома немцев и торжества сил демократии, того же и я жажду. Наши расхождения начнутся на следующий день после победы» (Яновский, 1993: 55).

Тогда же он познакомился с семьей Микуловских. Зоя Микуловская родилась в 1922 г. в семье Иосифа (Осипа) Микуловского и Елены Раковской. Отец был участником Белого движения, а после Гражданской войны эмигрировал в Польшу, в Брест-над-Бугом. Здесь у Микуловских росли две дочери, Зоя и Валерия (обе стали профессорами-славистами в США). Обе успешно учились в Русской гимназии, оставившей заметный след в истории Бреста. В ней ученики не только получали образование — издавался свой журнал, ставились театральные постановки, имелся духовой оркестр, хор, оркестр мандолинистов, кипела спортивная жизнь. Гимназисты переписывались с Ф. И. Шаляпиным, который прислал им свой фотопортрет.

По приглашению гимназического руководства в Брест приезжала Елена Ивановна Казимирчак-Полонская, астроном и философ, исследовательница творчества протоиерея Сергия Булгакова. Выпускник гимназии Митрофан Зноско, в будущем православный епископ, рассказывал в мемуарах: «В 1928 году приветствовали мы в нашей Гимназии прибывшую представительницу РСХД (Русского Студенческого Христианского Движения — Н.А.) Елену Ивановну Полонскую. Очаровательный человек и блестящий докладчик, Елена Ивановна выступила перед преподавателями гимназии-школы и русской общественностью с докладом о Достоевском. Доклад слушали и ученики двух последних классов Гимназии, с которыми провела она несколько бесед. В результате этих встреч возник в стенах Гимназии религиозно-философский кружок, и я был избран его руководителем». В 1940–1941 гг. Зоя Микуловская училась во Львовском университете, но война между Германией и СССР прервала занятия. Вместе с семьей в период фашистской оккупации жила в Бресте. А когда фронт приблизился, Микуловские выехали на Запад. Зоя обучалась в Германии и Англии, занималась литературоведением и переводами.

К незавершенным замыслам Микуловской относятся воспоминания о Г. П. Федотове. В ее архиве сохранились разрозненные записи, а также текст выступления на вечере памяти Федотова, проведенный в Нью-Йорке русской эмиграцией к десятилетию со дня смерти ученого. Остается надежда, что «Исповедь» сохранилась либо в части архива Юрьевой, который хранится у В. В. Янцена, либо в архиве ее сына Михаила.

Содержание почти всех писем Федотова к Микуловской-Юрьевой интимное. Раскрылась тайна их отношений только после ее смерти, когда личный архив попал в собрание материалов русской эмиграции В. В. Янцена. Федотову, одному из крупнейших русских стилистов, афористичный язык прозы показался недостаточным, и многие письма сопровождаются любовной лирикой. За годы переписки он послал Зое более 20 стихотворений. Большинство пока не атрибутировано, и в отдельных случаях неясно, принадлежат ли они самому

Федотову или взяты из творчества его любимых поэтов. Одно принадлежит Ю. П. Иваску, но этого Федотов в письмах к Зое и не скрывал. Свои тексты он, по свидетельству Зои, писал набело, и при этом они почти не требовали поправок: «Георгий Петрович писал по-русски почти без поправок (мне не раз приходилось переписывать его рукописи)» (Цитата из неопубликованных воспоминаний З. О. Микуловской-Юрьевой о Г. П. Федотове. Архив В. В. Янцена).

Эта переписка — достоверный источник информации о последних пяти годах жизни Федотова в США. Здесь отражены все значимые обстоятельства: преподавательская работа, выступления с публичными лекциями, работа над последней книгой, политическая активность, дружба и противоборство с коллегами и окружением, сложные отношения с женой и приемной дочерью, жизнь и смерть друзей и знакомых, воспоминания о детстве, чтение любимых книг, последние статьи. Почти в безвоздушном пространстве работал Федотов над завершающим трудом жизни — двухтомником «The Russian Religious Mind» («Русская религиозность»). В предисловии к книге Федотов писал: «В мои намерения входит описание субъективной стороны религии в противовес ее объективным формам... Меня интересует сам человек, и прежде всего — человек религиозный, его отношение к Богу и к миру, к своим собратьям, причем отношение не столько эмоциональное, но также рациональное и волевое, отношение человека, взятое во всей целокупности. Эта цельность религиозной личности является тем невидимым центром, с помощью которого основной феномен не только религиозной, но культурной жизни обретает свое подлинное лицо и значение. История богословия, церковных служб, канонического права перестает быть собранием памятников старины лишь в том случае, если на них брошен луч света, исходящий от религиозного человека или от религиозного сознания. Сердцевиной этих исследований является, безусловно, изучение “духовной жизни” с точки зрения аскетически-мистической, формами которой могут по праву считаться и богословие церковных служб и каноническое право...» (Федотов, 2001: 8).

Подобный подход к проблемам религиозной жизни, церковной истории и богословия до сих еще не претворен в жизнь. Существуют глубокие исследования, посвященные различным областям церковной и религиозной жизни, но они напоминают скорее разрозненные фрагменты, собирая которые, смутно догадываешься о существовании цельной прекрасной картины. Обосновывая необходимость нового подхода, Федотов настаивал: «Вера рассматривается как обращение Бога к человеку, нежели как ответ человека на Божественный призыв. Такой подход делает упор на объективные, неизменяющиеся элементы религии. Человеческая сторона религии с легкостью отбрасывается прочь со всеми атрибутами психологизма. Я не отрицаю сверхъестественного пророче-

ского характера христианства как религии Апокалипсиса. Однако я верю, что ее претворение в жизнь начинается с ответа человека на Божественный призыв. История христианства — история такого ответа, его культура — это культура обретения такого опыта. История и культура являются, по существу, человеческими составными религии» (Федотов, 2001: 9–10). Признавая ценность истории и культуры, Федотов отводил им место в Вечности. Он считал, что подлинные шедевры займут подобающее место в Небесном граде Иерусалиме, о котором пророчески говорит Апокалипсис.

Отдавая должное заслугам Федотова, протоиерей Александр Мень отмечал: «...из русских мыслителей, наряду с Владимиром Соловьевым, Николаем Бердяевым и Сергеем Булгаковым, Федотов больше всего сделал для глубинного осмысления природы культуры. Корень ее они видят в духовности, в вере, в интуитивном постижении Реальности. Все, что производит культура: религии, искусства, социальные институты, — так или иначе восходит к этому первичному источнику. Если психофизические свойства человека — дар природы, то его духовность — дар, обретенный в запредельных измерениях бытия. Этот дар позволяет человеку прорвать жесткий круг естественного детерминизма и создавать новое, небывшее, идти навстречу космическому единству. Какие бы силы ни тормозили это восхождение, оно будет совершаться вопреки всему, реализуя заложенную в нас тайну.

Творчество, по Федотову, имеет личностный характер. Но личность не изолированная единица. Она существует в живых взаимосвязях с окружающими личностями и средой. Так создаются сверхличностные, но индивидуальные облики национальных культур. Принимая их ценность, Федотов стремился увидеть их неповторимые особенности. И в первую очередь эта задача стояла перед ним, когда он изучал истоки русской духовной культуры, стремился найти вселенское в отечественном и одновременно — национальное воплощение вселенского в конкретной истории России» (Мень, 1990: 17). Неизвестно, был ли знаком Федотов с трудами католического богослова и культуролога Кристофера Даусона, который по инициативе протоиерея Георгия Флоровского в середине 1950-х гг. был приглашен преподавать в Гарвард. Но многие интуиции Федотова относительно взаимоотношений культуры и религии, роли религии в развитии национальных культур совпадали со взглядами английского богослова, изложенными еще в конце 1920-х гг.

В предисловии к двухтомнику Федотов пишет: «Означает ли это, что проблема открытия русской религиозности должна быть отвергнута как нереальная или мифическая? Напротив, по религиозным и культурным причинам я верю, что феномен как русской души, так и русской религиозности существует. Но их чрезвычайно трудно сделать предметом научного исследования, ины-

ми словами, облечь в точные научные концепции. Всякая коллективная жизнь представляет собой единство в многообразии: она проявляется лишь в индивидуумах, каждый из которых отражает лишь отдельные черты, присущие всем. Мы не можем рассматривать отдельного индивидуума как представителя общества, как не можем суммировать отдельные свойства, которые противоречат друг другу и трудно совместимы. Единственный путь, на котором можно преодолеть эти трудности, видится в том, чтобы отобрать определенные типы, которые являются представителями различных духовных групп и которые в своей совокупности, если они правильно отобраны, могут представить все общество» (Федотов, 2001: 12–13).

Впервые этот метод, и весьма удачно, Георгий Петрович применил при написании книги «Святые Древней Руси». За прошедшие со времени ее создания годы расширился его кругозор и существенно увеличился багаж знаний. Обогащенный интеллектуально, умудренный жизненным опытом Федотов почти завершил работу над двухтомником. Первыми его рецензентами стали профессора-историки М. М. Карпович и Г. В. Вернадский и лингвист Р. О. Якобсон. Их советы, правка недостаточно совершенного английского помогли Федотову завершить работу над фундаментальным трудом.

Настоящее прочтение наследия еще впереди — выздоравливающая Россия не раз будет обращаться к его книгам и статьям. В 1950 г., за год до смерти, Федотов опубликовал в нью-йоркском журнале «Народная правда» статью «Республика Святой Софии». Эта работа — своеобразное завещание Федотова сегодняшней России: «История судила победу другой традиции в русской церкви и государстве. Москва стала преемницей одновременно и Византии и Золотой Орды, и самодержавие царей — не только политическим фактом, но и религиозной доктриной, для многих почти догматом. Но когда история покончила с этим фактом, пора вспомнить о существовании иного крупного факта и иной доктрины в том же самом русском православии. В этой традиции могут почерпать свое вдохновение православные сторонники демократической России... Всякая теократия таит в себе опасность насилия над совестью меньшинства. Раздельное, хоть и дружеское сосуществование церкви и государства является лучшим решением для сегодняшнего дня. Но, оглядываясь в прошлое, нельзя не признать, что в пределах восточно-православного мира Новгород нашел лучшее разрешение вечно волнующего вопроса об отношениях между церковью и государством» (Федотов, 2004: 358–359).

Приношу благодарность кандидату философских наук, архивисту В. В. Яцену (Германия, г. Хаале), предоставившему мне возможность работать с его архивом, в котором хранятся письма Г. П. Федотова к З. О. Микуловской, за возможность опубликовать письма Федотова с его примечаниями.

Биографическая справка: Зоя Осиповна Микуловская (в замужестве Юрьева, 1922–2000) — американская славистка русско-польского происхождения, ученица Р. Ингардена во Львовском университете, аспирантка Д. И. Чижевского и Р. О. Якобсона в Гарвардском университете. Защитившая в 1956 г. под руководством Чижевского докторскую диссертацию об интерпретации творчества Н. В. Гоголя русскими символистами. Впоследствии была профессором славистики Нью-Йоркского университета (1959–1987). Литературовед, специалист по русской литературе XVIII в. и русскому символизму, поэтесса и переводчица, многолетний научный секретарь, а затем и член редколлегии «Нового Журнала».

Автор статей о русской и польской литературе в журналах и энциклопедиях («Russian Literature», McGraw Hill Encyclopedia of Russia and Soviet Union; «Slavic Literatures», American Oxford Encyclopedia, N.Y.). В 1973 г. опубликовала книгу о польском писателе Иосифе Витлине (Joseph Witlin). В 1985 г. издала в Нью-Йорке книгу стихотворных переводов Казимира Вежинского (Kazimierz Wierzyński) с польского на русский. Микуловской (Юрьевой) принадлежат переводы с русского на польский стихотворений Б. Л. Пастернака и О. Э. Мандельштама (Wiadomosci, London, 1959). Больше всего занималась русским символизмом, в частности космической темой у русских символистов («Творческий космос у Андрея Белого»). Читала курсы, вела семинары, руководила аспирантами, писала статьи, участвовала в международных съездах. Перу Юрьевой также принадлежат около 30 литературоведческих статей на русском, польском и английском языках. Член РАГ (Русская академическая группа) в США, Польского научного института и других научных и литературных обществ.

Была ученицей, помощницей и последней любовью Г. П. Федотова. Личная жизнь Микуловской-Юрьевой сложилась удачно. Вскоре после смерти Федотова вышла замуж за русского эмигранта, врача Юрьева, интеллигентного, доброго человека, в браке с которым была счастлива. У них было двое сыновей: Георгий и Михаил. Сложилась и ее профессиональная карьера. Признание получило и ее поэтическое творчество. Большинство ее учеников вспоминают прежде всего душевные и личные качества: доброту, дух служения русской культуре, неиссякаемую энергию, готовность оказать помощь, умение вдохновить и ободрить, гостеприимство, кулинарное искусство, знаменитый «русский салон», устроенный Зоей Осиповной в ее доме во Фляшинге, где перебивали сотни эмигрантов различных национальностей. Последние годы она болела болезнью Паркинсона и, к сожалению, многие свои творческие начинания не смогла завершить.

Основная часть рукописного наследия Г. П. Федотова, сохранившаяся в архиве З. О. Микуловской-Юрьевой, — это 142 письма философа, написанные с января 1947 по август 1951 г., и среди них последнее его письмо, которое он написал 29 августа 1951 г., за 3 дня до смерти. Сохранились 95 ответных писем Зои. В архиве отсутствует важная часть — текст под названием «Исповедь», написанный летом 1949 г. во время кризиса отношений Федотова и Микуловской, возникшего после того, как Федотов узнал о влюбленности Зои. Влюбленность прошла без серьезных последствий для Зои, и дружеские отношения между Зоей и Федотовым, как и их переписка, вскоре снова возобновились. Но для Федотова началась другая эпоха отношений: в нескольких письмах он создал свою «Исповедь», а сами письма начал нумеровать с целью показать Зое: они написаны после кризиса. Текст «Исповеди» (1949 г.) пока не найден.

Литература

- Мень А., протоиерей. Возвращение к истокам // Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М.: Московский рабочий, 1990.
- Федотов Г. П. Русская религиозность // Федотов Г. П. Собр. соч. Т. I, Т. X, М., 2001.
- Федотов Г. П. Республика святой Софии // Собр. соч. Т. IX. М., 2004.
- Федотова Е. Н. Георгий Петрович Федотов // Лицо России: Сб. Париж, 1988.
- Яновский В. С. Поля Елисейские. СПб., 1993.

ПИСЬМА К З. О. МИКУЛОВСКОЙ (1947–1951)

*Г. П. Федотов*Из личного архива Зои Осиповны Микуловской-Юрьевой
(1922–2000) (Собрание В. В. Янцена / Галле на Заале)

Публикация

Примечания

1

19 янв[аря] 47¹

Милая,

Сейчас полночь, я только что вернулся от Вернадских², из гостей — а Вы должно быть тоже только вернулись, измученная, и мне немножко стыдно за свое счастье. Оно все еще переполняет мое сердце, еще ничто не успело рассеять его, и я не знаю, что мне сделать, чтобы выразить его. Стихи не идут в голову, благодарить Вас Вы запретили, да я и сам чувствую, что глупо. Мне хочется благодарить Бога за то, что он создал Вас и дал мне встретить Вас на последнем этапе моей дороги, а, может быть, и в последние дни нашей земли, кто знает? Благословляю Вас, всю Вашу жизнь, всех Ваших близких, все Ваши мысли, мечты и планы — все, кончая Вашей шубкой и перчатками и даже Непг'ом. Дай Бог, чтобы Вам удалось отдохнуть от неблагодарного труда и «жизни мышьей беготни»³ и заняться любимой наукой. Жить чуть-чуть над землей, между земным и вечным, чтобы преображать все, что окружает Вас. Я бы хотел, чтобы камни, по которым ступают Ваши ножки, превращались в цветы. Но, право, это чуть-чуть зависит и от Вас самих. Будьте счастливы, будьте радостны, будьте всегда собой.

Ваш друг.

¹ Без конверта.² Семья историка Георгия Владимировича Вернадского (1887–1973).³ Цитата из стихотворения А. С. Пушкина «Стихи, сочиненные ночью во время бессонницы» (1830).

2

Miss Zoya Mikulovsky
98 Cannon St. Ap. 21
New York. NY
11 апр[еля 1947]⁴

Милая, мне было так горько и грустно вчера возвращаться одному после вечера. Мне почему-то казалось, что я смогу проводить Вас. У меня было такое глупое чувство, как у ребенка, который прилежно учился, хорошо выучил урок — и никакой награды. Впрочем, может быть, это не так глупо. Но вечер, мое напряжение речи, ~~подъем~~ вызвали такой эмоциональный подъем, который требовал разрешения. А тут — я не смел даже поцеловать Вашей руки. Пожалейте меня.

Не думайте, что я обвиняю Вас. Это судьба, или карма. А, чтобы Вы не подумали, что я неблагодарный, вот я обещаю Вам: никогда не забуду, как Вы, усталая, с головной болью, бросились догонять меня в пятницу. Я еще слышу стук Ваших каблучков по камням. И всегда, когда мне покажется — вероятно, несправедливо — что Вы жестоки ко мне, я вспомню этот вечер и этот звук — обещаю Вам.

Сегодня у меня такая потребность видеть Вас, что я решил отвезти Вам это письмо. Вас я, конечно, не увижу, но хотя бы Ваш дом и Вашу лестницу — ужасно, но для меня святые места. Может быть, это развеет мою тоску.

А вчера Вы были так хороши и нарядны — на горе мне!

Целую Ваши милые руки. Простите.

Г. Ф[едотов].

3

Miss Zoe Mikulovsky
98 Cannon St. Ap. 26
New York Sity⁵
[Нью-Йорк,] 7 ноября [1947]⁶

Дорогая Зоя Иосифовна,

Воспользовавшись Вашим согласием, я взял билет на Волшебную Флейту Моцарта, на пятницу 14 ноября. К несчастью, у меня в этот день лекция и я

⁴ Конверт без марки и почтовых штемпелей. В конверт вложены листья и лепестки розы.

⁵ Надписи на конверте с обеих сторон рукой Зои: «Стихи».

⁶ Место и год отправления письма определены по почтовому штемпелю на конверте.

не смогу быть в Hearn's в 6 час<ов>, а только в 6.20. Удобно ли это Вам? Вы могли бы назначить мне какое-нибудь кафе поблизости, чтобы не ждать на улице. Мы пообедаем вместе, а потом пойдем в Metropolitan⁷.

Надеюсь, что у Вас не будет возражений. До пятницы много времени, и Вы можете написать мне о Вашем согласии или перемене в моем плане. Кстати, напоминаю и № моего телефона: Мо 2-7100 extension 55. Только трудно меня застать дома.

Буду ждать отклика от Вас, дорогая Зоя Иосифовна, и надеюсь, что мы оба получим удовольствие от Моцарта.

Искренне преданный Вам

Г. Федотов.

606 West 122nd Street
New York 27, 27⁸

4

Г. П. Федотов — А. Р. Вирену

Mr. Alexis R. Wiren⁹
Russian Student Fund
515 W 23rd St.
New York 11; N.Y.¹⁰
[Нью-Йорк,] 9 дек[абря] 47

Дорогой Алексей Робертович,

Очень прошу Вас помочь в продолжении образования г[оспо]же З. И. Микуловской, одной из новых D.P.¹¹ Из бесед с нею я убедился в ее больших способностях, культурности и серьезной подготовке для академической работы.

Искренне преданный Вам

Г. Федотов

⁷ Имеется в виду оперный театр «Метрополитен» в Нью-Йорке.

⁸ Так в оригинале, должно быть: «New York 27, N.Y.». В конце письма приписка рукой Зои: «Волшебная флейта».

⁹ Алексей Робертович фон Вирен (1897–1975) — сын адмирала Роберта Николаевича фон Вирена, командовавшего русским флотом в Порт-Артуре в 1904 г., создатель Русского студенческого фонда в Нью-Йорке, выдававшего стипендии и ссуды русским эмигрантам, желавшим получить высшее образование, один из основателей Толстовского фонда.

¹⁰ Конверт без марки и почтовых штемпелей.

¹¹ Displaced persons — ди-пи, перемещенные лица (англ.), люди, оказавшиеся на чужбине в результате насильственной депортации.

5

AIR MAIL

Miss Zoe Mikulovsky
98 Cannon St., App. 26
New York, NY
[Палм-Бич,]
Воскресенье 21 дек[абря 1947]¹²

Милая моя девочка,

Только что добрался до здешнего городца, но что это была за дорога! Нас четыре раза выбрасывали из поезда, поезда шли без расписания, набитые как сельди в бочке, по ночам мы стояли в хвостах в ожидании неизвестных поездов. Сущий 1918 год в России — Вы, впрочем этого не знаете, у Вас Восточная Европа 40-х годов. Это еще почище. Впрочем что жаловаться? Со мной был Ваш образ, как эгида, отражающая всех злых духов. И в душе пела музыка. Можете себе представить, в этом аду сложилось два стихотворения — впервые после 15–17 лет! Одно посылаю сегодня, хотя и сознаю, что оно Вас недостойно:

Нет, ты ошиблась вспоминая:
Не зубры, а единорог
К тебе из пущи шел склоняя
Таинственный и белый рог.

Как пред грозою в час полдневный
Затихли птицы и листы
Перед крестьянкою-царевной
В сияньи нищей чистоты.

И только заяц на поляну
Вскочив опомниться не мог
И так прижался бездыханный
В густой траве у милых ног.

¹² Место отправления и датировка года определены по почтовому штемпелю на конверте. В один конверт вложены два письма: от 21 и 22 декабря.

Здесь вместо солнца меня встретил дождь, но теплый как в парнике. Море было чудное и облака горели на закате (хотя это и восток). Но Сириуса¹³, должно быть, сегодня не увижу. Все равно, Вы всегда со мною, слышу, льется Ваша речь, хотя не могу разобрать слов, и глаза светят в душу. Завтра напишу потолковее и побольше. Сейчас только тороплюсь послать Вам первый привет.

Не переведете ли мне в польских стихах слова:

Zaświaty, pat...¹⁴? (второе слово последней строки).

Целую Вам руки без конца. Радость моя!

Г. П.

(Имени нет)

6

22 дек[абря] 47

Шла запыхавшись не глядя проворно стуча каблучками,
Села сверкнув на меня голубыми лучами-звездами мне в душу,
Всплески блаженного тихого смеха пустив жемчугами...
Верю, есть Бог, а не Мститель над нами, за твердью небесной.
Знаю, меня и обоих разбойников нынче прощает.

Очень слабое стихотворение, но очень верно изображающее наши встречи (тоже с дороги).

Милая! Сегодня был холод с утра, и у меня простуда. Но это так необычно здесь, что днем опять стало тепло, и я чувствую себя прекрасно. Море меняется весь день, каждый час лучше другого. Вечером под луной (месяц уже налился светом) оно разбивается о наш риф и пенится будто злое. Но месяц, который затопил почти все звезды, не в силах был задушить Сириуса.

Я уже мечтаю о возвращении. Сегодня взял билет (плацкарту) на 4 янв[аря]. Должен быть в Нью-Йорке в понедельник 5-го в 6.15 вечера. Но поезда так запаздывают. Так хотелось бы повидаться с Вами в этот вечер. Когда Вы кончаете школу. М[ожет] б[ыть], можно прийти проводить Вас домой? Напишите мне Ваш порядок вечера. Если нельзя, то я смирюсь, конечно, до вторника. Когда Ваша елка?

¹³ Вероятно, Сириус был любимой звездой Зои, и поэтому Федотов посвятил ему одно из своих стихотворений (см. его письмо от 23 декабря 1947 г.).

¹⁴ В ответном письме от 22 декабря Зоя перевела эти слова следующим образом: «“Zaświaty” — значит — “потусторонний мир”. “Patrza” — значит “смотрят”».

Вечером слушали (на пластинках) 3-ю симфонию, героическую, Бетховена. Но слаще всякой музыки поет в душе Ваш голос. Как странно, что я не одинок на этом свете, что кто-то думает обо мне, хотя бы минуту, при взгляде на синюю звезду. Радость моя!

7

AIR MAIL

Miss Zoe Mikulovsky
98 Cannon St., App. 26
New York, NY
[Палм-Бич,] 23 дек[абря] 47¹⁵

Тысячелетия следила
Жрецов бессонная чреда,
Когда над желтым морем Нила
Восходит Выходила синяя звезда.

Светило древних откровений,
О Сириус, давно ли твой
Стал свет святой для новых бдений
Любви вечернею звездой?

И ныне, распроставшись с горем –
На миг, на год ли? ах, молчи –
Ловлю я над пустынным морем
Его нездешние лучи.

Родная моя, сегодня, когда я на прогулке повторял эти слагавшиеся строчки, странно, они казались мне удачными. Но сейчас, записывая их, вижу, что они вымучены. Может быть, конец Вам понравится. Сейчас вечер. Я сижу или лежу на кровати в нашем стеклянном кубе, как аквариуме — это наш дом. Он в настоящую минуту залит звуками Бетховена, а за окнами шумит море. Ночь отсюда кажется черной, черной. Но стоит выйти в сад и лунные пятна лежат на дорожках, и Сириус, настоящий Сириус, над головой. В две-три минуты дохожу до высокого берега и вижу, как белые валы разбиваются о рифы, и волны искрятся под луной.

¹⁵ Место отправления определено по почтовому штемпелю на конверте.

А от Вас все нет отклика. Впрочем и не может быть. Я жду терпеливо. В нашем маленьком доме живет пять человек: еще гостят двое милых стариков. И мне приходится бороться за одиночество, чтобы сохранить Ваш голос, Ваши глаза живыми в сознании. Как непохожа сейчас Ваша жизнь на мою. Труд, холод, суета. Но, может быть, сестра¹⁶ уже приехала... Целую Ваши руки, тоскую и считаю дни. Радость моя!

8

AIR MAIL

Miss Zoe Mikulovsky
98 Cannon St.
New York, NY.
[Палм-Бич,] 24 дек[абря] 47¹⁷

Шумит неумное море
Про то же, про вечное горе,
И воют неистово трубы
И падает с ветра на губы
Соленая капля-слеза.

И пальмы тоскуют о елях,
И грозы о снежных метелях,
А девы о юном герое,
А сам я о ласковой Зое,
В чьих взорах небес бирюза.

Простите, милая, за этот сплошной плагиат. Это последний. Очевидно мой Кастальский ключ¹⁸ иссяк, если Вы не пробудите его хотя бы одним своим письмом. Но Вы молчите...

Сегодня зажгли маленькую елку и ели рождественского гуся, запив настоящим французским шампанским. Не было никого посторонних, только нас пятеро. Было уютно и весело. Нина¹⁹ и Рожанковский²⁰ очень милы друг с

¹⁶ Валерия Осиповна Филипп (урожд. Микуловская), (1919–2007) — сестра Зои. См. письмо Г. П. Федотова к ней от 9 июня 1950 г.

¹⁷ Место отправления определено по почтовому штемпелю на конверте.

¹⁸ Родник в Центральной Греции на горе Парнас около Дельф, почитавшийся в древнегреческой мифологии как священный ключ бога Аполлона и муз, дарующий вдохновение поэтам и музыкантам.

¹⁹ Нина Георгиевна Рожанковская (Федотова) — приемная дочь Г. П. Федотова.

²⁰ Федор Степанович Рожанковский (1891–1970) — художник-иллюстратор, муж приемной дочери Г. П. Федотова Нины.

другом, старички тоже. Я один здесь без пары, все больше уединяюсь, чтобы думать о Вас.

Сейчас собираемся с стариком в церковь на ночную мессу («пастерки»?) — плакать о гибели гуманизма, — я, кажется, говорил Вам. И помолюсь о Вас, т. е. о нас обоих. Знаю, что в этот же час Вы будете молиться о том же. Разве это не чудо уже?

Радость моя, будьте здоровы, не грустите, встретьте сестру и погрузитесь в милый прошлый мир — на время.

Христос с Вами.

Г.

c/o F. Rojankovsky
615 North County Rd.
Palm Beach, Fa.

9

AIR MAIL

Miss Zoe Mikulovsky
98 Cannon St. App. 26
New York, NY
[Палм-Бич,] 27 дек[абря] 47²¹

Зоя, радость моя, вот пять дней, как я в этом раю, и до сих пор не было ни одного письма от Вас. Допускаю, что Вы ждали первого от меня, и что почта ходит медленно, даже в Америке — для того, кто любит — а все-таки не могу отделаться от тревоги. Может быть, Вы больны, или случилось что-нибудь? Только одно, признаюсь, и самое житейски правдоподобное предположение не приходит мне в голову: что Вы просто меня забыли, м[ожет] б[ыть,] на радостях приезда Вашей сестры. Так я верю в Вас, в Вашу лояльность²², верность, постоянство. Tu es Petrus²³, скала Петрова, для меня, на которой я построю, еще в последний раз, духовное здание моей развалившейся жизни.

Как бы то ни было, но на пятый день я впал в уныние. Уже не до стихов. Рождественская ночь была вершиной моего подъема. На следующее утро я свалился на землю, где с тех пор и влачу свое существование. Какой урок

²¹ Место отправления определено по почтовому штемпелю на конверте.

²² В оригинале было написано: «лойяльность».

²³ «Ты — Петр» (лат.), аллюзия на слова Иисуса: «и Я говорю тебе: ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою» (Мтф. 16:18).

для Икаров²⁴! Может быть, и отсутствие писем Ваших не единственная причина, хотя они, конечно, поддержали бы падающие крылья. Может быть, просто реакция на слишком большую приподнятость.

Тут уж кстати нагрянули холода (относительные, конечно). Солнце, ясно, вечером полная луна, но так свежо, что ходим в пальто, а я слегка даже простужен. Только не думайте, что уныние от простуды. Уныние сначала — холода потом. Это я пишу для из объективной истины, хотя и горько сознаю всю марксистски-фрейдянскую зависимость нашего падшего духа от материального и чувственного мира.

Ну, полно жаловаться. У меня много утешений. Нина и Рожанковский в очень хорошем настроении, нежны др[уг] к другу, как никогда раньше. Старики (Ушаковы) очень милые. Он из донских казаков, с богатым опытом, от крестьянской жизни до Государственной Думы, и художественный рассказчик. Только немножко меры не знает. Зато она сама скромность и ласковость. Выдумывает чудные блюда и т. п. Потом кот и собачка, очень милые порознь, но опасные при встрече. Потом превосходные диски граммофона. Рисунки хозяина, много книг по искусству и классиков. Есть даже Тувим²⁵ по-польски, с посвящением подписью от автора. Его я иногда раскрываю с волнением, прежде незнакомым, чувствую прелесть, но увы, половины не понимаю. А еще одна богословская книга, на к[отор]ую я должен писать рецензию²⁶, интересная, но невозможно написанная по-французски одним евреем-католиком, знакомым с русским богословием. Так необъятно много, казалось бы, но нет одного, изюменки, о которой говорил Толстой²⁷. Или, вульгарное,

Все, что не ты, так суетно и ложно —²⁸

Целую Ваши руки и считаю дни и часы, дни до свидания, часы до почты...

Г. Ф[едотов].

²⁴ Аллюзия на древнегреч. миф о мастере Дедале и его сыне Икаре.

²⁵ Юлиан Тувим (Tuwim, 1894–1953) — польский поэт и прозаик, переводчик русской и советской литературы, литературовед и библиофил, творчеству которого Зоя впоследствии посвятила специальное исследование.

²⁶ Такая рецензия среди печатных трудов Г. П. Федотова не значится.

²⁷ Аллюзия на слова Федора Протасова из драмы Л. Н. Толстого «Живой труп» (1900): «Моя жена идеальная женщина была... Но что тебе сказать? Не было изюминки. Знаешь, в квасе изюминка? — не было игры в нашей жизни».

²⁸ Цитата из стихотворения А. К. Толстого «Минула страсть, и пыл ее тревожный» (1858): «Минула страсть, и пыл ее тревожный / Уже не мучит сердца моего, / Но разлюбить тебя мне невозможно! / Все, что не ты, — так суетно и ложно, / Все, что не ты, — бесцветно и мертво».

10

AIR MAIL

Miss Zoe Mikulovsky
98, Cannon St.
New York, NY
[Палм-Бич,] 30 дек[абря] 1947²⁹

Милая моя деточка,

Сегодня пришло Ваше первое письмо, и принесло мне мир, несмотря на все Ваши тревоги и огорчения, которые я переживаю с Вами. Такой подлец человек: чужую беду разделять сладостно. Все же не считайте меня таким эгоистом. Мне очень, очень жаль Вас за все Ваши разочарования. Праздники для Вас испорчены. Грустная будет встреча Нового Года, грустное Рождество, если Ваших не выпустят с Ellis Island³⁰ к тому времени. Но сквозь все описания Ваших треволнений я ощущал прежде всего Ваше золотое сердце, Вашу душу, при мысли о которой слезы навертываются на глаза, хочется благодарить Бога за то, что Вы существуете на свете.

Теперь уже недолго мне скучать без Вас. До отъезда осталось 6 дней. (У меня плацкартный билет и хороший поезд, если это Вам хочется знать). А меня беспокоит сейчас одно: удастся ли мне увидеть Вас в первый же вечер, в понедельник. В сущности, очень мало шансов. Поезд должен прийти в Pens. St. в 6.15, но теперь поезда страшно опаздывают. Конечно, я мог бы встретить и проводить Вас, если Вы работаете до 9 ч[асов] или из школы, если Вы пойдете туда. Но догадаетесь ли Вы написать мне. Теперь писать уже поздно. Даже воздушная почта приходит на третий день, а в воскресенье не доставляется. Буду звонить Вам на работу с утра во вторник. Видите, какие у меня корыстные мысли и заботы. К ним примешиваются заботы о лекциях (вторник 4–6), четверг вечером. Не совпадет ли это с Вашей елкой, и будет ли вообще елка у Вас при Ваших грустных обстоятельствах?

Как видите, мой лирический поток иссяк, и вряд ли скоро вернется. Забота с ним несовместима. Зато укрепляется наша жизненная связь. Спасибо Вам, что считаете меня настоящим другом, не для праздников только, а и для тяжелых будней. Нужно только, чтобы забота не лежала на сердце, а где-нибудь в голове, или на периферии сознания. Иначе Frau Sorge³¹ высосет человека.

²⁹ Место отправления определено по почтовому штемпелю на конверте. Датировка года внесена в письмо карандашом. В конверт вложено два письма: от 30 и 31 декабря.

³⁰ Остров Эллис (англ.), расположенный в устье реки Гудзон в бухте Нью-Йорка, был центральным пунктом приема иммигрантов в США с 1892 по 1954 г.

³¹ Госпожа забота (нем.).

У нас погода повернула на тепло, градусов 70³². Я делаю прогулки на велосипеде на закате вдоль озера (а не моря, которое, как Вы знаете, открыто на Восход). А на море выбегаю утром часов в 6, смотреть на утреннюю зарю.

Начал писать одну главу моей книги³³ и вспомнил, что я ничего не говорил Вам о ней, а это я считаю главным делом своей жизни. Как многое осталось Вам сказать! В сущности наша беседа едва началась. Беда только, что когда я с Вами, мне ни о чем не хочется говорить, а только смотреть без конца в Ваши глаза и чувствовать себя другим человеком, чистым, молодым... Радость моя!

Г. Ф[едотов].

11

31 дек[абря] 1947³⁴

Милая Зочка, получил второе Ваше письмо, спасибо! (Опять без даты, по-женски). Радуюсь с Вами, что есть надежда скоро увидеть Ваших дорогих арестантов. А еще тому, что мы сможем увидаться в понедельник, в первый вечер моего возвращения. Я понимаю так, что Вы зайдете в кафетерию после школы, и мы вернемся вместе домой. Немного смущает меня, что я не знаю этой кафетерии. Т. к. между 6 и 5 ав[еню] по 14 ул[ице] ее нет (я хорошо помню), то значит, она между 5 и Union Sq[uare]. М[ожет] б[ыть,] у Вас еще будет время поправить мою ошибку, если я ошибаюсь. Более серьезная опасность — опоздание поезда, но авось, снежные заносы кончатся к тому времени.

Я все чувствую себя немного простуженным, и, вероятно, это объясняет мое вялое состояние. Ни стихов, ни энергии в работе. Оживаю только к вечеру, когда начинается мистерия на небесах. Но Вы всегда со мною.

Сегодня встречаем Новый Год, без гостей, впятером, но с настоящим шампанским. Буду мысленно пить за Вас и желать Вам в этом году: поступить в Колумбию, учиться с увлечением и без помех; для Вали и ее мужа найти работу и покой после их испытаний, для родителей радоваться Вашим счастьем, а для себя самого — сохранить маленький уголок в Вашей жизни и в Вашем сердце. Ах, мне так хотелось бы помочь Вам идти — вперед и выше, к настоящей культуре, которой вряд ли может дать американский колледж. Обнимаю Вас. Нежно и крепко. Ваш Г. Ф[едотов].

1948

³² 70° по Фаренгейту = 21° С.

³³ Имеется в виду второй том книги Г. П. Федотова о русской религиозности.

³⁴ Датировка года внесена в письмо карандашом.

12

AIR MAIL

Miss Zoya Mikulovsky

98, Cannon St.

New York, N.Y.

[Палм-Бич,] 1 янв[аря] 48³⁵

Все в прошлом, все мимо, все мимо,
~~Шептали~~ Твердили лихие года,
Уже ты не Зигфрид, а Миме³⁶,
Уже в седирах борода.

За что же послал ты, о Боже,
Надежду опять в мою тьму,
Ее, что из всех мне дороже
Сестер у Отца в терему?

За то ли, что в ~~роскошном~~ старом Содоме
Еще не истлев до конца,
Я вижу, как в старь, на соломе
Сиянье Святого Лица?

И снова с небесной подругой,
~~Нас мчат без~~ Не зная покоя и сна,
~~Колеса~~ Мы мчимся туда, где за вьюгой
Цветет голубая весна.

Это мое последнее письмо. Есть некоторый шанс, что оно дойдет раньше меня. Муза опять посетила меня на прощанье. Вероятно потому, что моя простуда прошла, опять тепло, и я сегодня купался в море, в первый раз. Волны были необычно большие, подбрасывали, перекатывались через голову, и все это у самого берега. Это было чудесно. Но я весь уже душой в отъезде. Последняя строфа это антиципация поезда (зачеркнутого колеса). А голубая весна не требует комментариев.

³⁵ Место отправления определено по почтовому штемпелю на конверте.

³⁶ Зигфрид и Миме — персонажи древнегерманского эпоса «Песнь о Нибелунгах».

Я все представляю себе блаженную минуту, когда увижу Вас в дверях неведомой кафетерии, и для меня зацветет моя весна. Но если что-нибудь помешает Вам или мне... Хотя это означает отсрочку всего на один день, но мне она кажется ужасной. Но не бойтесь, милая, преувеличенности этих чувств. Они разогреты разлукой и воображением. Я обещаю Вам быть более благоразумным и более щадить Ваше время. Будем говорить о серьезных вещах, правда?

Какое счастье впереди! Видеть Вас, слышать Вас, целовать Ваши руки. Скоро, скоро —

Ваш Г. Ф[едотов].

13

19 January 48

I know well miss Zoya Mikulovsky and her family since their coming to the United States and can testify that her previous studies in Europe make her fit not only for an ordinary student curriculum in American colleges but even for a successful research career in her chosen field of Slavic philology.

Miss Mikulovsky possesses brilliant natural gifts, a wide cultural background, and the knowledge of many foreign languages which constitutes a great advantage for her studies.

George P. Fedotov

Professor of Church History
at the Orthodox Theological
Seminary in New York

Перевод

19 января 48³⁷

Мисс Зою Микуловскую и ее семью я хорошо знаю с момента их прибытия в Соединенные Штаты и могу свидетельствовать, что ее предыдущее обучение в Европе делает ее подготовленной не только к обычной студенческой программе в американских колледжах, но еще и к успешной исследовательской карьере в избранной ею области славянской филологии.

³⁷ В личном архиве З. О. Микуловской-Юрьевой это рекомендательное письмо сохранилось в двух вариантах: рукописном и машинописном. В рукописном тексте первоначально было написано «США» вместо «Соединенных Штатов», а подпись заканчивалась словами «Православной Богословской Семинарии», слова «в Нью-Йорке» добавлены в машинописный текст позднее. Оба текста подписаны Г. П. Федотовым. Конверт не сохранился.

Мисс Микуловская обладает блестящими природными данными, широким культурным кругозором и знанием многих иностранных языков, являющимся большим преимуществом для ее учебы.

Георгий П. Федотов
Профессор церковной истории
Православной Богословской
Семинарии в Нью-Йорке

14

Вторник
3 фев[раля] 48³⁸
7 час[ов] вечера

Мой милый друг,

Хотя я завтра увижу Вас, но не знаю, сумею ли сказать Вам то, что мне хочется сказать. Прежде всего то, что я вчера и сегодня преисполнен таким полным и глубоким ощущением счастья, что ни грипп ни долгое ожидание Вашего звонка не могли его нарушить. Это от того, что Вы мне сказали в Tea-Room³⁹. Я чувствую, что это больше, чем я достоин, чем мог мечтать. Я все время улыбаюсь (должно быть идиотски), и сам с собой и с людьми. И эти слезы. Если хоть капля их пролилась за меня... Вы знаете, я все время воображаю, что, если бы я был в чистилище, то и на меня упала бы одна такая слезинка, сколько лет мук она должна сократить — сотни, тысячи?

Но я не только романтический эгоист. Я счастлив и от того, что Ваша жизнь устраивается чудесно... Точно чья-то рука устраняет с Вашего пути все препятствия. Перестаньте же бояться и ожидать худшего.

Если Вы хотите доставить мне очень большое удовольствие, прочтите на ночь два стихотворения Тютчева (только два), которые я отметил тремя звездочками. Одно потому, что это самое совершенное на русском языке, другое потому, что оно лучше выражает мои чувства, чем я умею сказать. И спите спокойно.

Ваш друг.

³⁸ Без конверта.

³⁹ Чайная, кафе (англ.).

15

Special Delivery⁴⁰

Miss Zoya Mikulovsky

98 Cannon St.

New York, NY.

[Нью-Йорк,] 9 фев[раля] 48⁴¹

Милая Зоя,

Еще один день без Вашего звонка — обещанного звонка. Я очень беспокоюсь, и опять пал духом. Я скорее предполагаю, что Вы больны — должно быть, грипп, который начинался у Вас в субботу. А, может быть, опять не удалось дозвониться, хотя я был дома почти все воскресенье — какое это было тоскливое воскресенье! — и все утро до часа сегодня. Если Вы лежите, или сидите дома из-за гриппа, может быть, для Вас будет приятно получить эти строки — все с той же новостью, о которой я звонил Вам в субботу.

Милая, простите меня за то, что я не могу и дня прожить без Вас. О, если бы Вы нашли способ известить меня, если Вы больны.

Во вторник, даже если Вы будете в колледже, я не смогу завтракать с Вами, т.к. приглашен к одному профессору. Буду в своей комнате до 12 ½. Буду мечтать о среде. Но как я доживу до среды, право, не знаю.

Хочу думать, что у Вас нет ничего серьезного (если больны). Этого еще не хватало!

Христос с Вами, а я всеми моими мыслями.

До свидания, и не сердитесь на малодушного старого глупца, который не умеет держать себя в руках.

Ваш весь Г. Ф[едотов].

[Приложение]

Еще недавно вьюги выли,
В сугробах плакала метель,
И мы с тобой совсем забыли
Про неродившийся апрель.

⁴⁰ Срочная доставка (англ.).

⁴¹ Место отправления определено по почтовому штемпелю на конверте.

Еще недавно сад хрустальный
Сиял серебряной росой,
Как бы играя в час прощальный
Зимы замерзшею слезой.

Но ветер влажный, ветер знойный
Истомой воздух напоил,
И сердце ~~бе~~ сжалось беспокойно,
И уж дышать почти нет сил.

Не так ли, сердце, ты с годами
Горишь и стынешь все больней
Между отчаяния льдами
И жаром мертвенных страстей.

Придет ли день, когда смогу я
Прохладой чистою вздохнуть,
И ангел мира, ночь почуя,
Мне освежит лицо и грудь.

16

13–14 ф[евраля 1948]⁴²
1 ч[ас] ночи

Совершенная любовь.

Когда бы стать совсем слепым,
Не видеть Ваших глаз,
Когда бы стать совсем глухим,
Совсем не слышать Вас.

И умереть и пасть на дно,
Где гложет всякий крик,
И даже в памяти давно
Утратить светлый лик.

⁴² Датировка года предположительна: по нахождению автографа стихотворения в конверте с письмом от 9 февраля 1948 г.

И вдруг во мраке вечных льдов
 Сквозь бездну пустоты,
 Сквозь бесконечность всех миров
 Почуять — это Ты!

И знать всей мертвою душой,
 Что там, где Ты, там Бог,
 И слить с бессильною мольбой
 Свой безнадежный вздох.

17

Miss Zoya Mikulovsky
 98, Cannon St., App. 26
 New York City
 [Нью-Йорк,] 17 фев[раля 1948]⁴³
 4 ч[аса]

Милая Зоинька,

Забудьте, прошу Вас, что было неприятного между нами. Теперь, когда я помолился с Вами, у меня свалилась всякая тяжесть с сердца. Мне жаль, что я Вас заставил страдать. Простите меня. У меня сейчас на душе спокойно и легко. Только беспокоит Ваше здоровье и тяжелая нагрузка в колледже. Думайте сейчас только о психологии и ни о чем больше.

Целую Ваши милые руки.

Да, кстати, если перчатки⁴⁴ не в пору или не нравятся, их обещали переменить.

Зоинька, да хранит Вас Бог.

Ваш друг.

⁴³ Место и год отправления определены по почтовому штемпелю на конверте.

⁴⁴ Речь идет, вероятно, о подарке Г. П. Федотова Зое.

**ПИСЬМО ПОКОЙНОМУ ДРУГУ
О КНИГЕ ВАЛЕРИЯ АНАТОЛЬЕВИЧА СЕНДЕРОВА
ОБЩЕСТВО И ВЛАСТЬ
В СВЕТЕ ИДЕЙНЫХ ТЕЧЕНИЙ НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ.
М.: ЭОН, 2018. 174 С. (РАН ИНИОН)**

Владимир Карлович Кантор

Главный редактор журнала

«Философические письма. Русско-европейский диалог»

Доктор философских наук, ординарный профессор

Заведующий Международной лабораторией русско-европейского
интеллектуального диалога НИУ ВШЭ

LETTER TO DECEASED FRIEND. SENDEROV'S BOOK

Vladimir Kantor

Editor-in-chief of the journal

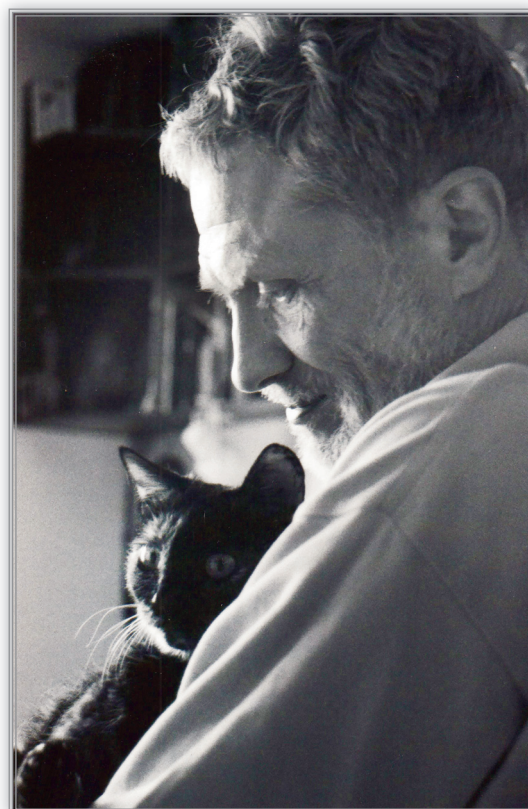
«Philosophical Letters. Russian-European Dialogue»

Doctor of Philosophy, Ordinary Professor

Head of the International Laboratory of the Russian-European Intellectual
Dialogue NRU HSE

Валерий был настоящий христианин, поэтому смею думать, что слова о его работе, которой он жил, которой дышал, дойдут до него в те области, где он пребывает сейчас. А пребывает он, я уверен, там, где Господь собрал людей разума, света и совести. Тьмы там нет, ибо свет и во тьме светит. Еще одно пояснение: хотя перед читателем письмо, но пишу я своему другу и адресату и одновременно о нем, а потому для ясности изложения — в третьем лице.

Предваряю рассказ о книге рассказом о ее авторе, чтобы читатель понял неординарность этого мыслителя. Валерий Анатольевич Сендеров, мой ровесник (1945–2014), чрезвычайно талантливый математик, поступил, несмотря на *пятый пункт*, в нача-



ле 60-х в Физтех и окончил его, хотя на пару лет был исключен за несоветские взгляды. Далее последовали годы заключения. Он был, как его называли, рыцарем диссидентского движения; если бы читатель мог увидеть его фото, то стало бы понятно второе его прозвище Князь Мышкин. Он был арестован в эпоху андроповской антидиссидентской волны, ибо бывший начальник КГБ объявил, что покончит с инакомыслием. Ломались многие. Валерий с самого начала заявил, что не признает легитимности кагэбэшного суда, и получил по тем временам максимальный срок — семь лет зоны и пять лет ссылки. Он остался несломленным все время тюремной эпопеи. При первом же обыске, как вспоминает его подельник, у него конфисковали Библию; в ответ молодой математик отказался работать. Кстати, он был автором нескольких десятков статей по функциональному анализу. Уже находясь в тюрьме, стал членом Нью-йоркской академии наук. При этом он практически не выходил из страшного штрафного изолятора (ШИЗО). В 1987 г. был «помилован» (без каких-либо заявлений и просьб с его стороны). Что меня всегда в нем подкупало — это легкая усмешка-насмешка над бредом русской жизни. Вот один пример из его записей: «Библия... Первое мое сильное тюремное впечатление было связано со святой Книгой. Я взял ее с собой при аресте. На обыске в милиции Книгу отобрали, стали записывать в протокол. “Кто автор?” Я в первый момент не понял, потом стал потешаться. “Господь”. Не понимают. “Создатель — автор”. Опять не понимают. “Дух Святой”. Переглядываются. Потом один вроде что-то понял. “Да какой вам автор? Это же Библия”. — “Библия — название. А положено еще автора в протокол писать”, — строго поправил офицер» (165)¹.

Валерий был одним из самых активных правозащитников, печатался в «Русской мысли», был членом редколлегии «Граней» и «Посева», где с его легкой руки были опубликованы и мои тексты. Познакомились мы с ним в 1991 г. (познакомил Сергей Хоружий). Я делал подборку о евразийстве в журнале «Вопросы философии», но, за исключением моего текста, остальные были сплошное восхваление этого течения. Стоит заметить, что власть тогда искала, какой идеологией можно заменить ленинизм, и послушная интеллигенция радостно и наперебой стала предлагать евразийство как наиболее близкую доктрину. Откуда такое ослепление? Нельзя пренебрегать и фактором участия в этом движении крупных русских мыслителей-эмигрантов, что действовало на постсоветское сознание. Я спросил Хоружего, не знает ли он человека, который мог бы решительно ударить по этой подхалимской компании. «А ты разве не знаком с Валерой Сендеровым? Познакомлю».

Хоружий — замечательный математик и очень крупный историк русской религиозной мысли. Валера ему доверял. Знакомство состоялось. Валерий Ана-

¹ Здесь и далее цитирование ведется по рецензируемому изданию. — *Прим. ред.*

тольевич позвонил, мы поговорили, и через несколько дней он принес статью, которая была много острее моей. Прочитав, я не мог не согласиться с ним, с его жестким определением: «Ныне евразийство — основа постсоветского антиевропеизма» (49). Статья была о «взаимном просачивании евразо-большевизма и коммуно-большевизма» (55). Об антиевропеизме и фашистских началах в евразийстве писал еще Федор Степун. В. А. Сендеров эту мысль уточнил: «В своем отрицании европейского пути России евразийцы последовательны: их не устраивает не только послепетровская Империя, но и византийская Русь XI–XIII вв. (Заметим, что евразийцы объективно дают, “методом от противного”, весьма выразительное доказательство именно европейского характера русского пути.)» (52).

Стоит отметить, что многие родоначальники евразийства от него ушли — такие как отец Георгий Флоровский, Лев Карсавин. Самые жесткие слова о евразийцах как губителях русской классической культуры написал Иван Ильин. Но современники не знали о том, что внутри течения проникли агенты ЧК, что они создали самые важные программные документы. «Нас интересует идеология движения, а не его невеселая история, — писал Сендеров, — хотя <...> евразийские конструкции в какой-то мере изобретены прямо на Лубянке» (55).

После публикации этой статьи мы часто беседовали, оказалось, что во многом мы одинаково оцениваем русскую историю. Могу не без гордости сказать, что, начиная с моей книги «...Есть европейская держава», Валерий почти регулярно откликался на мои тексты. Я не хвастаюсь, говоря это. Думаю, что Валера не рассердится на меня, если читает эти строчки.

Он жил проблемами русской культуры, не оставляя математики, математическая точность сказывалась в его историософских штудиях; ведь не только дьявол кроется в деталях; в еще большей степени детали проясняют суть дела. Впрочем, дьявол умен. Но человек верующий всегда переиграет, ибо нечистый дух прежде всего хозяин толпы, принимает облик ее лидера. Добавлю: как свободный человек, живший в историческом пространстве, Валера понимал, что значение русской мысли можно оценить только в европейском контексте. Поэтому, рассуждая о сменовеховцах (глава «Устряловщина»), которые, чтобы преодолеть хаос русской жизни, желали сильной диктаторской власти в России, он писал текст о немецкой консервативной революции, которая в конечном счете проложила путь к власти Гитлеру. После мировой войны передышка была необходима. Какая? «Устрялов ее вскоре ясно обозначит как “фашистский цезаризм”. Что ж, даже вариант муссолиниевского типа был бы в те годы передышкой для несчастной страны. Но протираешь глаза, видя, кого персонально прочтат сменовеховцы в грядущие “собиратели России”. “Залогом будущей дружбы и согласия народов” сделаться суждено — товарищу Сталину» (61). Это

написано в 1921 г. Еще жив Ленин, Троцкий идет номером вторым. Такое почти мистическое предвидение. Но тираны не любили провидцев, даже помогавших им, об этом прекрасно рассказал Лион Фейхтвангер в романе «Братья Лаутензак», где пророк Оскар Лаутензак, придумавший ход Гитлера к власти, приговаривается фюрером к смерти. В 1937 г. был расстрелян и Устрялов. Любопытно, как перекликались и подпитывали друг друга антихристианские движения в России и Германии. В России Временное правительство прокладывает путь большевикам. Интеллектуалы от Милюкова до Керенского давили военную оппозицию, раздавая оружие большевикам, был разгромлен Корнилов, Ленин набрал силу. В Германии Веймарская республика, в сущности, дала возможность состояться так называемой консервативной революции. Духовными лидерами этого движения у немцев были большие мыслители, такие как Шпенглер, Хайдеггер, Эрнст Юнгер. Шпенглер быстро разочаровался в фюрере, слишком был умен. Сестра Ницше напрасно пыталась приписать мыслителю идеалы и ценности, которые привели к власти фюрера. В ответ она услышала слова об обезьяне, которую посадили за рояль играть Бетховена, в результате инструмент был уничтожен. «Геббельс дважды просит философа с мировым именем поддержать фюрера — оба раза следует отказ. И немедленно начинается травля автора Заката Европы. Вскоре имя «воспитателя Германии» попросту запретили упоминать в прессе этой страны» (85).

Хайдеггер покинул пост ректора Фрайбургского университета, на что его коллега иронически заметил, что, похоже, профессор бежал из университета от гитлеровской идеологии, как некогда Платон бежал из Сиракуз от тирана Дионисия. Дионисий Старший, правда, успел продать философа в рабство. От Младшего тот улизнул.

Хочу процитировать большой пассаж Валеры на тему, о которой мало думают в этой связи: «Не обошлось и без универсальной отнюдь не только для православного Востока идеи *третьего*: Третьего Рейха — Третьей Империи — Третьего Рима. Сочетание “Третий Рейх” тогда еще не заставляло тревожно вздрагивать: речь шла, конечно же, об “определяющем *высшую* действительность”, “*невидимом* Рейхе” (Фридрих Юнгер). Но если в романском понимании Империя подчеркнута отрицалась — с русскими образами дело обстояло не так: идеи великого средневекового еретика Иоахима Флорского воспринимались как непосредственно, так и через их преломление — у Достоевского, Мережковского. Третий Завет — Третий Рим — Третье Царство (Мёллер ван ден Брук)». Прерву на момент цитирование, ибо стоит возразить: не стоило бы так резко называть Иоахима еретиком. Все же неслучайно Данте поместил Иоахима Флорского в раю рядом с Аврелием Августином. Мережковский, которого почитала в те годы германская литература наравне с Достоевским, написал о

Флорском книгу. Добавлю, что о третьей революции, революции духа, мечтал Маяковский.

Но вернусь к логике рецензируемого текста. Валера писал: «...не только по поверхностному “антивеймарскому” слою идей тематика тех консервативных революционеров совпадает с сегодняшней, с нашей. То, что мы называем, обобщенно и отвлеченно, “Европой”, немцы тоже часто видели где-то в стороне, далеко от себя. Не нужно забывать: Германия тоже — окраинная страна, и по ней не успел тогда еще основательно прокатиться западный цивилизационный каток. “Если человек не подчинился ладу зова, исходящего от дороги, он напрасно тщится наладить порядок на земном шаре, планомерно рассчитывая его. Велика опасность, что в наши дни люди глухи к речам проселка. Шум и грохот аппаратов полонили их слух, и они едва ли не признают его гласом Божиим. Так человек рассеивается и лишается путей”. Странно — но так писалось всего полстолетия назад, в самой технически развитой стране континента... Однако романтические призывы бежать от современности приводят подчас не на идиллический сельский проселок — слова великих немцев запечатлелись не только в истории мысли» (69–70).

Не могу не упомянуть в своем письме о полемике Валерия Анатольевича с современным изводом правых консерваторов типа Юлиуса Эвола, Рене Генона, а также с отечественными правыми, группировавшимся вокруг А. Дугина и его журнала «Элементы». Эти тенденции были для него категорически неприемлемы. Он возлагал большие надежды на солидаризм как «третий путь Европы», я морщился, когда мы говорили с ним об этой его надежде. Все же это тоже своего рода партия, несмотря на красивые слова и благородную интенцию. Партийность всегда опасна, неслучайно солидаристы, пытаясь решить свои проблемы, искали союза с Муссолини и даже Гитлером. И еще вопрос: почему же идеи эти не стали сами по себе столь действенны, как, скажем, идеи коммунизма, либерализма и т. д.? Сендеров отвечает достаточно трезво: «Принципы этой доктрины при всей своей простоте все ж понятны только меньшинству, они вытесняются демагогией речей и брошюр» (146).

И все же, дорогой Валера, для меня наиболее интересной и ценной стала первая часть Вашей книги — «Общество и власть в России». В ней сформулированы идея, наблюдение, понимание русской жизни и истории, актуальные и сегодня. Валера, Вы задаете вопрос, который всегда настолько точен для русской жизни, что оторопь берет: «Отчего последние десять лет нападки на власть почти всегда вызывают у меня раздраженное отторжение? Вовсе не потому, что я с властью так уж часто теперь согласен. А потому, что яростных ниспровергателей не интересует, хороши ли, плохи ли те или иные конкретные правительственные шаги. Дело для них совсем в другом. <...> Мы — это свобододлюбивая,

вечно стремящаяся к демократии и просвещению российская интеллигенция. Или же, в варианте иной, конкурирующей секты, мы — великий, духовный, православный народ. И мы вписаны (это опять секта первая) в проклятые, замкнутые, нерасторжимые круги русской истории. Нас вечно — и вот снова сейчас! — гнетут мистические они: злодейская, постоянная, номенклатурная Русская Власть! Мы, русский народ (песнопение рядом, в соседней пещере), — опять в злодейском плену! Опять и опять нас гнетут глобалисты, жидомасоны, купленная и продавшаяся, проклятая Нерусская Власть...

Словом, “мы” — добро. “Они” — зло» (5–6).

Замечу, что протестное поведение без удержу, как писали Ф. М. Достоевский, Н. Г. Чернышевский, Б. Н. Чичерин, М. Н. Катков, характерно для молодежи. Троцкий называл молодежь барометром партии. В тюрьмах, как рассказал в «Архипелаге ГУЛАГ» Солженицын, самый страшный контингент, не имеющий никаких представлений о человеческих нормах, — это подростки. Параллельно с Вашей книгой «Власть и общество» я читал трактат Цицерона «О старости». Цицерон писал: «Если вы почитаете и послушаете о событиях в других странах, то увидите, что величайшие государства рушились по вине людей молодых и охранялись и восстанавливались усилиями стариков. <...> Опрометчивость, очевидно, свойственна цветущему возрасту, дальновидность — пожилому» (Цицерон, 1999: 18–19). Молодость — сила, но страшная сила, если молодой человек не прошел школу культуры, не усвоил нравственных постулатов, данных людям свыше.

И далее автор формулирует принципиальную тезу русского развития: «Что же действительно является синонимом позитивного, “прогрессивного” развития отечественной истории?»

По нашему мнению — просвещение и реформы. Исторический путь христианского мира давно определяется западными, протестантскими странами — “нашими” по основной системе своих ценностей, но часто весьма далекими от нас по интерпретации их. Хорош ли этот путь, плох ли — отдельный вопрос. Но в наличествующей ситуации перед Россией давно, как в древней былине, три пути. Можно было пребывать в самобытности, не обращая особого внимания на окружающий мир. И это было бы до времени уютно и спокойно, в огромной богатейшей стране. Но потом это время пришло бы, и в итоге несложной военной операции Великая армия превратила бы нас в наполеоновский департамент. Второй путь: раствориться в протестантском прогрессе, а о собственных базовых ценностях забыть; ясно, что и это — путь к историческому несуществованию страны.

Послепетровская Россия выбрала третье направление: путь постоянных последовательных реформ. Не отказываться от своего подлинного существа, но по-

стоянно корректировать Европой свое историческое бытие — это был трудный, требующий максимального напряжения путь» (7).

Один из важных примеров автора — это правление Екатерины. Перескажу вкратце. Все помнят письма Екатерины к Вольтеру и Дидро. Но от государыни осталось не только эпистолярное наследие: десятки больших трактатов о либеральной государственности — оконченных и неоконченных, и принадлежащих ее перу, и совместных, и вдохновленных ею. Без сомнения, Екатерина — родоначальница российской либеральной мысли. И к наследию ее на протяжении XIX в. обращались русские цари, их сподвижники — то есть те, кто как раз и был реальным носителем и насадителем либерализма в стране. Что из деяний Екатерины, из событий ее царствования прямо относится



к нашей теме? Прежде всего, конечно, — Большая комиссия, «парламент». В историческом нашем сознании деятельность Комиссии отложилась не очень (в Англии знали бы школьники). Отложилось другое: Радищев, Новиков; расправы, а точнее — приговоры (для своего времени чрезвычайно мягкие).

Когда-то Георгий Федотов заметил, что русское развитие — это сумасшедший бег наперегонки между постепенными усилиями власти, пытающейся наладить европейское развитие страны, и несущимся снизу всесжигающим бунтом. Петр бунты подавил, построив мощное государство, Столыпин был этой же породы, но его сдал революционерам Николай II. Такие люди, как Петр и Столыпин, в мировой истории единичны. Жизнь их особая. Хочу привести слова Василия Розанова: «“Политика” — это не мудрость. Политика — это ярость. <...> Кто это может понять? Никто! <...> Екатерина понимала. Понимал Шешковский. Понимал вот Столыпин. Понимал Цезарь. Понимают люди каких-то совсем не наших “измерений” — не тех добрых и милых “измерений”, в которых люди пьют чай с сахаром, ходят в гости друг к другу, пишут статьи в газетах и журналах. Ум их, душа их, сердце — из какой-то темной бронзы, как и их памятники» (Розанов, 2011: 68). Добавлю только, что это ярость творцов, которые, как Моисей (из исторических деятелей им больше прочих восхищался Чаадаев²),

² «Влияние этого великого человека на род человеческий далеко не понято и не оценено, как бы следовало. <...> Раздумывая об этом необыкновенном существе и о произведенном им на людей действии, я не знаю, чему тут более удивляться, тому ли историческому явлению, которое он вызвал, или тому нравственному явлению, которое я наблюдаю в его лице» (Чаадаев, 1989: 120).

пытались создать из «подлого сброда» (выражение Т. Манна) народ, умеющий жить по правовым установлениям, как это изображено в Библии.

Разумеется, рассуждение Сендерова находится в контексте федотовской формулы, но с многими уточнениями, которые суть результат послеоктябрьского и сегодняшнего опыта. Напомню читателю, что Валерий Сендеров — не приспособляющийся к власти, а героически проживший свою жизнь правозащитник. И его упрек в адрес молодых и не очень протестантов в нападках на власть дорогого стоит.

Эту главу хочется цитировать плотно, хотя я далеко не со всем согласен. Приведу один из последних абзацев: «Пришло время подлинного испытания. И “советские люди” действительно оказались советскими людьми: надвигающийся крах родной власти обнажил всю третьестепенность большинства протестных разногласий с ней. <...> Родившаяся на развалинах перестроек и гласностей свобода оказалась ненужной, враждебной и чужой <...> Сегодняшняя же смычка неодицидентства с красными всех оттенков и сортов, от розово-голубых до багрово-коричневых, объясняется многим, но прежде всего — постоянным, никогда и не исчезавшим духовно-идеологическим родством всех этих сил. И несмолкающие истерики по поводу нарушений прав — порой нарушений подлинных, чаще мнимых — имеют простую подоплеку: ненависть к правому (правовому) курсу страны и ее властей. Не в том дело, что реформы идут плохо: непрощаемое преступление власти, что они вообще идут. Все как обычно. Все как всегда» (41).

Так ли это? Диагноз не бесспорен. Но он поставлен человеком, которому можно верить, к чьему мнению необходимо прислушиваться. Так что диагноз этот заслуживает серьезного обсуждения.

Литература

- Розанов В. В. Перед гробом Столыпина // Розанов В. В. Террор против русского национализма. Статьи и очерки 1911 г. М.: Республика, 2011. С. 268.
- Цицерон Марк Туллий. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Эксмо-пресс, 1999.
- Чаадаев П. Я. Философические письма // Чаадаев П. Я. Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 120.

РУССКО-ЕВРОПЕЙСКИЙ ДИАЛОГ: СОВРЕМЕННЫЙ ДИСКУРС

Анна Александровна Доронина

аспирантка школы философии НИУ ВШЭ,
стажер-исследователь в Международной лаборатории исследований
русско-европейского интеллектуального диалога (НИУ ВШЭ)

E-mail: adoronina@hse.ru

RUSSIAN AND EUROPEAN DIALOGUE: CONTEMPORARY DISCOURSE

Anna Doronina

Postgraduate student of School of Philosophy in National Research University
"Higher School of Economics", Research Assistant in the International Laboratory
for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue (HSE)

E-mail: adoronina@hse.ru

Обзор посвящен рассмотрению книг сотрудников Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога: профессора НИУ ВШЭ В. К. Кантора, профессора НИУ ВШЭ О. А. Жуковой и преподавателя НИУ ВШЭ Е. В. Бессчетновой, опубликованных в 2017 г. Книги объединены общим стремлением авторов показать взаимодействие русской и европейской культур в области философского и художественного творчества, однако каждая из работ имеет собственную тематику, а также оригинальный модус формирования исследовательских задач. Книга В. К. Кантора «Изображая, понимать, или *Sententia sensa*: философия в литературном тексте» раскрывает перед читателем сущностную связь литературы и философии. В книге «Философия русской культуры: метафизическая перспектива человека и истории» О. А. Жукова демонстрирует целостность культурной, религиозной и социально-политической истории России, а также актуализирует проблему преемственности культурно-исторического опыта для современной философии культуры. В книге Е. В. Бессчетновой «Владимир Соловьев и Константин Леонтьев о бытии России: в предчувствии катастрофы» реконструирован философский диалог Вл. С. Соловьева и К. Н. Леонтьева о настоящем и будущем России и ее культуры.

The article is devoted to the review of the latest books by the staff of the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue: Professor of HSE V. K. Kantor, Professor of HSE O. A. Zhukova and lecturer of HSE

E. V. Besschetnova, published in 2017. The books are united by the common desire of the authors to show the interaction of Russian and European cultures in the field of philosophy and art. However each work has its own theme, as well as the original mode of forming research tasks. The book by V.K. Kantor “Understand by Portraying, or *Sententia sensa*: Philosophy in a Literary Text” reveals the essential connection between literature and philosophy. In the book “The Philosophy of Russian Culture: Metaphysical Perspective of Man and History” O. A. Zhukova demonstrates the integrity of the cultural, religious and socio-political history of Russia and actualizes the problem of continuity of cultural and historical experience for the modern philosophy of culture. In the book by E.V. Besschetnova “Vladimir Soloviev and Konstantin Leontyev about Being of Russia: in Anticipation of a Catastrophe” the philosophical dialogue of Vl. S. Solovyov and K. N. Leontiev on the present and future of Russia and its culture is reconstructed.

Ключевые слова: русско-европейский диалог, культура, русский европеизм, русская философия, европейская культура.

Keywords: Russian and European dialogue, culture, Russian Europeanism, Russian philosophy, European culture.

Студенческий альманах «Философические письма», первый номер которого вышел в 2012 г., а последний, четвертый, — в 2016-м, был призван пробудить студенческую мысль, как чаадаевские письма разбудили русскую мысль. Новый журнал «Философические письма. Русско-европейский диалог» призван перевести поставленные ранее студентами вопросы в модус серьезного научного дискурса. Студенты и преподаватели выступают в качестве коллег. Более того, в последние два года в университетской философской жизни произошли серьезные изменения. Уже два года в НИУ ВШЭ существует Международная лаборатория русско-европейского интеллектуального диалога; она провела уже шесть крупных научных конференций с участниками из разных стран. Соответственно, новый журнал призван отражать также и деятельность лаборатории.

В нашем обзоре мы расскажем о трех новых книгах сотрудников лаборатории, чтобы познакомить читателя с частью тем, проблем и вопросов, решению которых посвящена деятельность лаборатории.

В 2017 г. были опубликованы следующие монографии сотрудников Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога: книга д.ф.н., ординарного профессора НИУ ВШЭ **Владимира Кантора «Изображая, понимать, или *Sententia sensa*: философия в литературном тексте»** (М.: ЦГИ Принт); книга д.ф.н., профессора НИУ ВШЭ, заместителя за-

ведущего Международной лабораторией исследований русско-европейского интеллектуального диалога **Ольги Жуковой «Философия русской культуры: метафизическая перспектива человека и истории»** (М.: Согласие) и книга к.ф.н., преподавателя НИУ ВШЭ **Елены Бессчетновой «Владимир Соловьев и Константин Леонтьев о бытии России: в предчувствии катастрофы»** (М.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга). Монографии специалистов в области русской философии, философии культуры и литературы не только раскрывают историко-философские проблемы, но также обозначают и актуализируют вечные вопросы, приобретающие новые свойства и значения в современном мире. Это дает читателю ясное представление о том, что полилог культур и традиций, наблюдаемый нами сегодня, имеет глубокие корни.

Книга заведующего Международной лабораторией исследований русско-европейского интеллектуального диалога **В. К. Кантора «Изображая, понимать, или *Sententia sensa*: философия в литературном тексте»** состоит из множества статей, рецензий и интервью, объединенных замыслом и посвященных литературе в широком культурном и философском контексте.

Сегодня литературоведение рассматривает литературу в разнообразных контекстах: социальных, исторических, культурных. В этом отношении данная книга находит законное место среди современных подходов. Однако специфика труда Кантора заключается в том, что автор анализирует ряд великих произведений как зарубежной, так и отечественной литературы, составивших канон европейской культуры, в широком философском контексте. Философ прослеживает не только «горизонтальные» связи каждого произведения, неизбежно соотносящегося с другими в рамках «большого времени», но и показывает сложную, многогранную перекличку литературы и философии. В основе авторского подхода лежит особое понимание литературы и философии как сущностно связанных областей духовного творчества. Философия приобрела литературную форму уже у Платона, но дело еще и в том, что литература есть особый способ мышления, и как таковая она необходимым образом связана с философией. Кантор исследует не формальное, а содержательное соотношение литературы и философии. Философский разум не сводится к схеме естественнонаучной рациональности, философскому мышлению также принадлежит интуиция, дающая чувственный образ предмета. Однако в области литературы мышление становится преимущественно чувственным, добираясь до оснований человеческого духа, недостижимых для абстрактно мыслящего рассудка. Подобное понимание литературы и философии нашло выражение в романтической школе, например у Ф. Шлегеля, а в XX в. обрело новую жизнь в философии позднего М. Хайдеггера и его последователей. Таким образом, книга Кантора находится в русле современной философии, открывающей литературу как «свое иное».

Поэтому в заглавии книги — *sententia sensa*, «чувствуемая мысль». Несмотря на то что идея, стоящая за этой формулой, универсальна и относится ко всей европейской культуре, а значит, и к русской литературе как ее части, к последней она применима в особой степени. Философское содержание классической русской литературы XIX в. было открыто в Серебряном веке, и это открытие стало ответом на долгие споры о самобытности русской мысли: она должна была найти собственную форму, адекватную тому содержанию, которое составило бы необходимую «положительную» сторону общего критического проекта русских философов. Вл. С. Соловьев искал иных путей для русской мысли; она должна была стать «другим началом» по отношению к традиции западно-европейской философии. Так же как Л. И. Шестов, Кантор видит это начало в литературе; в ней «русская философская мысль с почти небывалой до того смелостью поставила и по-своему разрешила целый ряд вопросов, о которых в Европе мало кто думал или хотел думать» (Кантор, 2017: 11). Демонстрации этого посвящена часть книги, относящаяся непосредственно к отечественной словесности.

Структура книги отражает ход исторического процесса. Первая часть, озаглавленная «Свет бытия», задает общую тональность работы. В ней проявляются все темы, разработанные в последующих главах. Это проблемы зла в человеческой природе, искупления и искушения, вечно-женственного как источника теодицеи. Глава начинается с рассмотрения фигуры Гамлета, и не только потому, что эту пьесу Шекспира автор относит к трем основополагающим произведениям европейской литературы (наряду с «Божественной комедией» Данте и «Фаустом» Гете). Еще одна причина — что сознание Гамлетом «разрыва времен», его трагическое переживание века, «вывихнувшего сустав», оказывается созвучно катастрофическому опыту XX в., осмысленному в исследовании. Гамлет в интерпретации Кантора предстает протестантом и «христианским воином», его устами говорят Лютер и Эразм Роттердамский. Более того, в «Гамлете» (как и в «Фаусте») ясно проявляется тема отношений с потусторонним миром: сцену явления призрака Кантор понимает как соприкосновение с дьявольским началом. Это позволяет понять близость Шекспира к Данте, который «изобразил потусторонний мир так, что на него показывали, как на человека, повидавшего ад» (Кантор, 2017: 290). На русской почве эта тема возникает у Ф. М. Достоевского — первого русского мыслителя, заново поставившего, как считает Кантор, традиционные проблемы европейской христианской философии, а именно проблемы исповеди и теодицеи. Таким образом, Достоевский предстает в книге Кантора основателем русской экзистенциальной философии. Множественные параллели и связи между различными произведениями литературы и философии, обнаруженные Кантором, создают многомерную карти-

ну, и на ней русская литература и философская мысль находят каждая свое место, не теряя самобытности.

Вторая часть книги начинается с рассмотрения и сопоставления идей Н. М. Карамзина и А. С. Пушкина — ключевых фигур для авторской артикуляции идеи русского европеизма. Карамзин, согласно Кантору, ввел Россию в историю, сделав ее частью общеевропейского исторического процесса, более того, России была отведена роль спасительницы Западной Европы от монголо-татарского нашествия. Автор отмечает, что эта роль стала впоследствии парадигмальной для самосознания русской культуры в отношении к западноевропейской. Как оригинальный мыслитель и историк, Карамзин формировался в своих диалогах с И. Кантом, И. Г. Гердером, К. М. Виландом; его становлению также способствовала рефлексия гибели идей Просвещения в якобинском терроре. Кантор прослеживает путь Карамзина от республиканца, несколько наивного приверженца западного Просвещения, до сторонника просвещенного самодержавия и свободы человека, не зависящей от политического устройства. В Карамзине, а также в Пушкине и Чаадаеве, Кантор видит своего рода прототипы культурно-исторического типа «русского европейца».

Однако внешне исторический процесс шел к исходу, предсказанному Достоевским: краху российского государства и высвобождению низменных сил человеческой природы, ведущих к утверждению тоталитаризма как в России, так и на Западе, и к появлению массового человека как нового антропологического типа. В этой связи Кантор обращается к самому разнообразному литературному материалу — к письмам М. Горького, направленным против Достоевского, и их анализу у Ф. А. Степуна, к романам Ф. Кафки (в них ужас, если понимать его по Хайдеггеру, становится основным настроением), к антиутопиям Е. И. Замятина и Дж. Оруэлла, к изображению сталинского «большого террора» в «Слепящей тьме» А. Кёстлера.

В третьей, завершающей части, осмысляющей падение человека и забвение разума, автор показывает, что в произведениях таких писателей, как, например, Дж. Конрад и У. Фолкнер, содержится опыт человека, способного пережить крах цивилизации, сохранив при этом человечность. Предметом рецензий, представленных в этой части книги, стали произведения, показывающие веру в человеческое усилие перед лицом превосходящей все человеческое силы: это «Потерянная честь Катерины Блум» Г. Бёлля, «Плавучий маяк» З. Ленца, «Властелин колец» Р. Р. Толкина и ряд других.

Число сюжетов, которых касается в своей книге Кантор, невероятно велико; обширен и привлеченный им литературный и философский материал. Автор выстраивает в тексте обширное, многомерное пространство для диалога России и Запада, литературы и философии.

Концепция литературы в ее отношении к философии, определившая методологическую направленность исследования, является в то же время и одним из ее основных результатов. Это нормальный когнитивный процесс для гуманитарной сферы. На обширном материале Кантор показывает действительное родство двух способов мышления — философского и художественно-литературного, направленных к решению одних и тех же экзистенциальных проблем и вдохновляющихся интуициями друг друга. Убедительным является вывод автора: русская классическая литература приобрела в рамках широкой общеевропейской культуры подлинно философское направление. Книга стала не только интересным философско-литературным опытом, но и развернутым размышлением о вечных вопросах бытия и о судьбе России в мировой истории.

В книге **О. А. Жуковой «Философия русской культуры: метафизическая перспектива человека и истории»** рассматривается философская проблематика феномена русской культуры. Под русской культурой автор понимает исторические формы существования традиции, будь то религиозная, художественная или социально-политическая. Новая книга представляет оригинальный подход к рассмотрению культуры, вбирает в себя множество тем и проблем, касающихся культурного, религиозного опыта России, охватывающих исторический период от Древней Руси до середины XX в. Круг «русских» вопросов, поднимаемых в книге, включая связанные с философией и искусством, не может не пересекаться с кругом вопросов «европейских», недаром подзаголовки книги — «Метафизическая перспектива человека и истории».

Русская культура, безусловно, уникальна и оригинальна, однако она не замкнута и существует в ряду других. Благодаря христианскому наследию проблемы и принципы, на которых она выстраивается, во многом те же, что и в Европе. Главную задачу будущего русской культуры Жукова видит в «последовательном отстаивании целостности культурного предания России» (Жукова, 2017: 604). Именно целостность полотна истории русской культуры и призвана показать монография. Автор предлагает рассматривать историю культуры как интеллектуальную, тем самым открывая путь к ее творцу — человеку «как социальному агенту и субъекту исторического развития» (Жукова, 2017: 19).

Монография состоит из двух разделов, демонстрирующих два направления философского исследования русской культуры.

Первый посвящен анализу русской культуры как преемственной. Центральная идея автора заключается в том, что исток культуры есть вместе с тем и ее цель, предмет стремления. С этой точки зрения русская культура имеет единое основание с европейской ввиду их общего истока — христианства и Античности. Анализ показывает, что сложное развитие русской культуры во всех ее

формах, со всеми ее темами так или иначе находит источник в «амбивалентности» обоих порождающих начал.

Как показывает Жукова, русская культура берет начало в книжности Древней Руси, восходящей к XII в., а также в опыте храмостроения и иконописи. Таким образом, полагая в качестве основания христианскую религию византийского образца, зарождающаяся культура России формировала собственный путь, оригинальную интерпретацию христианской традиции. И если в живописи и архитектуре присутствует наследование византийских канонов, то в литературе появляется уникальное слово-образ. Древнерусская культура, в интерпретации Жуковой, формирует образ святости, сочетая «эстетически прекрасное» и «этически доброе», поэтому так важен именно художественный образ, скрывающий «духовную информацию о мире» (Жукова, 2017: 31). Поэтому икона объединяет в себе несколько функций: «онтологическую, гносеологическую и дидактическую» (Жукова, 2017: 45). Жукова доказывает, что древнерусская эстетика благодаря своим функциям и задачам может быть названа эстетикой онтологической.

Третья глава первого раздела посвящена рассмотрению нравственного аспекта русской культуры, сформированного христианством. Тема греха становится центральной и, как показывает автор, проходит через всю историю русской культуры. Жукова делает важный для понимания религиозной традиции вывод: «религиозная этика... есть религиозная онтология и антропология, усвоенная и истолкованная практически» (Жукова, 2017: 65). Интересно, что, показывая процесс формирования образа святости и греховности в православном христианстве, автор наряду с древнерусскими источниками подробно рассматривает восточные и западные. Тема борьбы человека с грехом и страстями была наследована русским фольклором, а впоследствии — русской философией, классическим искусством и литературой.

В четвертой главе автор переходит к рассмотрению русского музыкального искусства XIX–XX вв. Оно находится, по ее мнению, в одной духовной традиции с культурой Древней Руси. Творчество рассматривается в качестве духовной практики, цель которой совпадает с целью «православного типа духовности», и отечественная музыка — ярчайший пример взаимодействия религии и искусства. Жукова рассматривает творчество таких композиторов, как А. К. Глазунов, В. С. Калинников, С. И. Танеев, Н. К. Метнер, А. Д. Кастальский, П. Г. Чесноков, Н. Я. Мясковский и др., в том числе современных музыкантов. Для автора принципиально важно проследить преемственность традиции с целью показать, что прошлое не становится только артефактом, но актуализируется в будущем.

Касаясь феномена русской живописи, автор замечает, что пейзажная школа живописи и даже русская марина как жанр формировались в контексте рус-

ско-итальянского культурного диалога. Автор показывает, что ряд замечательных русских художников XIX–XX вв. — в их числе М. Н. Воробьев, И. К. Айвазовский, А. П. Боголюбов и др. — вдохновлялись Римом, Неаполем, Сорренто, Амальфи. (Город Амальфи — объект особого культурно-исторического интереса Жуковой. В 2015 г. была опубликована монография, написанная ею в соавторстве с А. А. Кара-Мурзой и М. Г. Талалаем «Русские в Амальфи. Средиземноморские очарования и истории жизни».)

Противопоставив себя классической культуре предшествующей традиции и фактически разорвав «преемственность творческого самосознания авторов русской культуры», этот период хронологически совпал с кризисом в политической и социальной жизни России (Жукова, 2017: 252). Искусство, словно вызванное на помощь самой жизнью, реагировало новыми формами и темами. Автор отмечает усиление эстетической и мистической тенденций, а также подчеркивает «художественно-философскую» сторону эпохи. По мнению Жуковой, «смыслообразующая идея русского авангарда — идея (интуиция) единства» (Жукова, 2017: 231). Такое единство не целокупно, оно многосоставно и представляет собой систему, которой можно управлять, ориентируясь в ней. Однако, с точки зрения автора, такой подход к искусству грозит утопией: проект авангардистов реализуем только внутри мифа, иначе оторванная от культурной традиции личность не сможет сохранить целостность. Характерная для постклассики и постнеклассики смена метафизической перспективы, забвение трансцендентного способствуют переосмыслению роли художника-творца. Классическая теургическая художественная установка — сотворчество с Богом, рассмотрение способностей как дара свыше — заменяется идеей самостоятельного величия художника.

Сложный и многогранный XX век во многом разрывает традиционную преемственность русской культуры. Однако в отечественном искусстве сохраняются и явления, соответствующие классике, преобразующие ее подходы для современности. В качестве примеров предлагается творчество Б. Л. Пастернака и М. А. Булгакова, а также фильмы С. М. Эйзенштейна и А. А. Тарковского.

Второй раздел книги посвящен рассмотрению русского европеизма. Его представители мыслили русскую и европейскую культуру как вечных спутников. Автор блестяще передает идею русского европеизма, заключающуюся в восприятии европейской культуры как «своего-другого национальной культуры» (Жукова, 2017: 20). Исследуя творческие биографии и основные теоретические концепты мыслителей русского европеизма, Жукова показывает, что жизнь и творчество ряда русских мыслителей могут быть репрезентативны для русской культуры, а через частные примеры, факты, определенные связи и диалоги культура и находит свое выражение. Так, на примере творчества Карамзина по-

казан своеобразный источник русской словесности. А творчество Н. В. Станкевича, деятельность его кружка рассматриваются как пример рождения философии из опыта личности. Станкевич сравнивается с Сократом — настолько велико значение этой фигуры для становления русской философской мысли. Действительно, Станкевич и его круг сформировали определенный тип русского интеллектуала, определивший становление русского европеизма, одновременно способствовавший появлению русской философской школы.

Особое место в книге занимают главы о деятелях русской эмиграции, чьи имена становятся все более широко известны русской публике; однако они пользуются все же меньшей популярностью в сравнении с другими мыслителями. Жукова отмечает, насколько важным для осмысления современных вопросов и проблем является их творчество. Либеральный консерватизм Г. П. Федотова, В. В. Вейдле, П. Б. Струве совмещает идеи политического обновления и культурного сохранения. Автор показывает, что у каждого из этих мыслителей были не только яркие работы и идеи, актуальные для социально-политической ситуации их эпохи, но также оригинальные философские системы в области эстетики, философии культуры, религии.

Рассматривая историю русской культуры, ее развитие и становление в лоне общеевропейских христианских ценностей, автор ставит перед читателем, стремящимся осмыслить образ и форму национальной культуры в ее взаимодействиях с другими традициями, вопрос о современной роли российской культуры, ее значении для Европы, а также, что принципиально важно, для самой себя. Что значат сегодня, после М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, С. Л. Франка, Н. А. Бердяева вопросы бытия культуры, причем европейской культуры? Восстановление целостности культурной традиции России и Европы сегодня возможно лишь вместе с восстановлением «метафизического мировоззрения», то есть способности человека и нации «осознавать себя в бытии» (Жукова, 2017: 603). Жукова также ставит вопрос о продолжении духовной традиции Руси и России, современном осмыслении наследия культуры. Насущность проблем (касающихся как исторической памяти, так и социальной ситуации в России и мире), обозначенных автором, делает книгу по-настоящему актуальной и способствующей появлению новых перспектив для дискуссий.

Книга **Е. В. Бессчетновой**, заместителя заведующего Международной лабораторией исследований русско-европейского интеллектуального диалога, **«Владимир Соловьев и Константин Леонтьев о бытии России: в предчувствии катастрофы»** посвящена диалогу двух из наиболее ярких фигур русской философии. Имя Вл. С. Соловьева, безусловно, имеет философское, мировоззренческое значение вплоть до настоящего времени. Благодарный Серебряный век, заряженный и оплодотворенный его идеями, оставил после себя большое

количество посвящений философу, в какой бы форме они ни появились. Нет ничего удивительного и в том, что сегодня без ссылки на Соловьева не обходится практически ни одна философская работа, так или иначе касающаяся русской мысли, ведь в философии Соловьева все — и система, и диалектика, и поэзия. К. Н. Леонтьев по праву занимает место рядом с Соловьевым. Непонятый современниками, он признан потомками и предстает в интерпретации Бессчетновой величайшим мыслителем и поэтом-мечтателем.

Центральное положение в книге занимает вопрос о «бытии России», что находит отражение в заглавии. Вопрос этот неохватен и многолик; автор находит способ его заострить, для чего адресует настоящему и будущему русской культуры. Так, читателю становится понятно, что в книге актуализируется классическая для русской философской мысли проблема «бытия России», волновавшая еще «архивных юношей», западников и славянофилов, почвенников. Актуализируется, однако, для того, чтобы теперь, опираясь на опыт предшественников, можно было искать ответы на насущные вопросы, занимающие не только философов и историков, но и всех тех, кому не безразличен вектор развития России и ее культуры.

Автор работает в достаточно сложном жанре — сопоставлении двух ключевых для русской философии фигур. Более того, идеи Соловьева и Леонтьева не настолько контрастны, чтобы их можно было легко сопоставить; однако они также далеко не совпадают. Кроме того, философские биографии мыслителей включают разные периоды, и каждый характеризуется пересмотром прежних взглядов, зачастую отказом от прошлого.

Автору важно показать, что Соловьев и Леонтьев, будучи такими разными, переросли идеи чистого славянофильства и западничества. Их вывод относительно социально-культурной характеристики будущего России до некоторой степени един: для подлинного основания «присоединения» России к Европе необходимо восстановление целостности христианства. Здесь неминуемо возникает тема русского европеизма, медиума, призванного примирить западников и славянофилов. Чтобы понять феномен русского европеизма, необходимо признать: классическая русская культура впитывает общеевропейские ценности (конечно, находящие основание в христианстве). Однако идеи Соловьева и Леонтьева обращены не только к своей стране. Они приобретают мировые масштабы, ведь русский европеец призван сохранить не только Россию, но и Европу.

Первая глава книги вводит читателя в интеллектуально-творческую биографию Соловьева. Автор показывает, что религиозно-философские взгляды ученого есть продолжение его жизни и вся его биография проникнута религиозным пафосом. Интересно, что в первом разделе главы Бессчетнова раскры-

вает перед читателем образ Соловьева через несколько приписываемых ему «ликов», и каждый из них, безусловно, подчеркивает его преданность христианству. При этом автор обращается к нескольким философам-современникам Соловьева, не согласным с его идеями, что позволяет еще более ярко обозначить особенные черты восприятия христианства Соловьевым. Выделяя три периода в творчестве Соловьева, автор замечает, что последний период (вторая половина 1890-х гг.) характеризуется полемикой с Л. Н. Толстым. Точка несогласия и важный вопрос, волновавший Соловьева этого периода, — реальность (отдельное, настоящее существование) зла. Из решения этого вопроса вытекают другие тезисы философа, касающиеся государства, армии, войны и т. д. Характерно, что война рассматривается Соловьевым как явление не только неизбежное, но и в той или иной степени способствующее миру — в этом его концептуальное различие с тезисами Толстого. Конечное основание для победы над злом заключается в Боге.

Несогласие Соловьева с Шестовым основывалось на нескольких положениях, в том числе на вопросе о статусе веры. Если для Соловьева вера — оплот знания, то для Шестова она не есть знание или незнание, но «экзистенциальный акт бытия» (Бессчетнова, 2017: 38) (Шестова, как и Бердяева, принято относить к философам-персоналистам).

Вторую главу книги Бессчетнова посвящает Леонтьеву. Здесь центральное место отводится рассмотрению «эстетизма» Леонтьева. Также показаны метаморфозы его творческой жизни и мировоззрения. Леонтьев, в отличие от Соловьева, приходил к христианству и его ценностям постепенно, поэтому формулировка основных тем его философии, сопоставимых с соловьевскими, произошла не сразу. Бессчетнова подробно рассматривает период формирования идей и взглядов Леонтьева; так, читатель узнает об эволюции его эстетических, политических, социальных и религиозных взглядов. Автор замечает, что эстетические взгляды Леонтьева перекликаются с идеями Соловьева и Н. Г. Чернышевского. Для них конечная форма прекрасного, его настоящая сущность — жизнь, и если так, заключает Бессчетнова, то корни этого убеждения по-настоящему христианские, так как жизнь в христианстве — высшая ценность. Примечательно, что автор также касается основных философских увлечений Леонтьева, например, отдельно рассматриваются идеи А. И. Герцена, Дж. С. Милля. Бессчетнова отмечает, что Леонтьев — «маяк» Возрождения в эпоху позитивизма в России.

Третья глава посвящена анализу точек соприкосновения философских идей Соловьева и Леонтьева. Исследование затрагивает биографические данные, переписку, культурно-творческую среду, в которой взаимодействовали философы. Формальная противоположность идей Соловьева и Леонтьева не мешала

их диалогу, объединению способствовала общая сверхинтуиция, общая направленность мысли. С целью показать уникальность и самостоятельность философских систем Соловьева и Леонтьева Бессчетнова отдельно рассмотрела творчество каждого.

В заключительной главе книги рассматривается поздний период творчества философов, окрашенный интуицией конца, предчувствием катастрофы. Однако, как показано читателю, эсхатологические настроения знаменовали лишь глубокий кризис, но не крах русской культуры; надежду на преодоление кризиса и восстановление культуры давало сохранение общеевропейских христианских ценностей.

Бессчетнова включает в свою работу эпиграфы, поэтические тексты, сюжеты биографии, не только не мешающие чтению, но, наоборот, погружающие читателя в контекст и делающие его свидетелем эпохи. Следует отметить, что книга может быть полезной не только специалистам, но и тем, кто хочет познакомиться с русской философской мыслью. Ключевые концепты автором пояснены, имеется обзор уже написанных по этой теме работ. Тезисы автора иллюстрируются цитатами мыслителей, а также исследователей их творчества.

В заключение хотелось бы добавить, что философское осмысление национальной культуры невозможно без «вертикального» (исторического) и «горизонтального» (поликультурного) контекста. Исследование культурных связей, переключек традиций позволяет оценить не только степень самобытности и уникальности отдельно взятой культуры, но и осознать, насколько близки могут быть культуры разных стран, насколько совпадают их интуиции. В этом смысле диалоги культур необходимы, чтобы объединяться в самом главном, в общей сверхзадаче. Как показывает опыт наших великих предшественников, имевших интеллектуальное мужество назвать себя и культуру своей страны причастной другой и в то же время подчеркивавших особенности своей традиции, русско-европейский диалог обладает неисчерпаемым потенциалом. Мы надеемся, что диалог русской и европейской культур будет продолжен в новых статьях нового журнала.

Литература

- Бессчетнова Е. В.* (2017). Владимир Соловьев и Константин Леонтьев о бытии России: в предчувствии катастрофы. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга.
- Жукова О. А.* (2017). Философия русской культуры. Метафизическая перспектива человека и истории. М.: Согласие.
- Кантор В. К.* Изображая, понимать, или *Sententia sensa*: философия в литературном тексте. М.; СПб.: ЦГИ Принт.

References

- Besschetnova E. V.* (2017). Vladimir Solov'yov i Konstantin Leont'ev o bytii Rossii: v predchuvstvii katastrofy. M.; SPb.: Centr gumanitarnyh initsiativ; Universitetskaya kniga.
- Zhukova O. A.* (2017). Filosofiya russkoj kul'tury. Metafizicheskaya perspektiva cheloveka i istorii. M.: Soglasie.
- Kantor V. K.* Izobrazhaya, ponimat', ili *Sententia sensa*: filosofiya v literaturnom tekste. M.; SPb.: CGI Print.

Коротко об авторах.

1. Константин Баршт, д.филол.н., Институт русской литературы Российской академии наук, Санкт-Петербург
2. Владимир Булдаков, д.и.н., главный научный сотрудник, Институт российской истории Российской академии наук, Москва
3. Сергей Бычков, д.и.н., журналист, публицист, издатель, историк Церкви, Москва
4. Александр Данилевский, д.филол.н., профессор, Таллинский университет, Эстония
5. Анна Дорониная, аспирант, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва
6. Алексей Жеребин, д. филол.н., профессор, Российский государственный педагогический университет им. Герцена, Санкт-Петербург
7. Ольга Жукова, д.филол.н., профессор, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва
8. прот. Владимир Зелинский, священник, богослов, Италия
9. Владимир Кантор, д.филол.н., профессор, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва
10. Модест Колеров, к.и.н., главный редактор информационного агентства REGNUM, Москва
11. Игорь Кондаков, д.филол.н., профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва
12. Людмила Луцевич, д.филол.н., профессор, Варшавский университет, Польша
13. Ричард Темпест, PhD., профессор, Иллинойский университет в Урбане-Шампейне, США