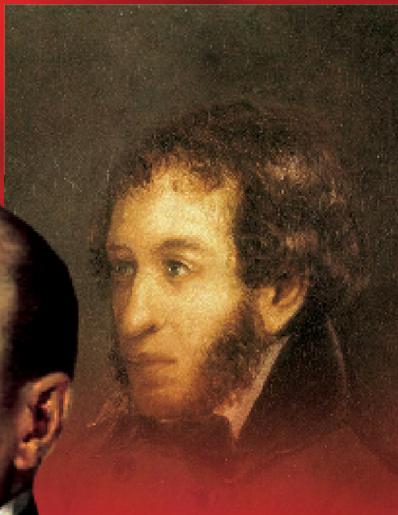


Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»

Ф

илософические  
ПИСЬМА

Русско-европейский  
диалог  
2/2019



P

hilosophical Letters.

Russian and European Dialogue

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

# ФИЛОСОФИЧЕСКИЕ ПИСЬМА РУССКО-ЕВРОПЕЙСКИЙ ДИАЛОГ

---

---

2019  
Том (2) №2

---

---

ISSN 2658-5413

Эл. почта: [philletters@hse.ru](mailto:philletters@hse.ru)

Веб-сайт: [ojs.hse.ru/index.php/phillet/index](http://ojs.hse.ru/index.php/phillet/index)

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

Тел.: +7-(495)-772-95-90\*12454

*Редакция*

*Главный редактор*

Владимир Карлович Кантор

*Заместитель главного редактора*

Елена Валерьевна Бессчетнова

*Ответственный секретарь*

Анна Александровна Доронина

*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

NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY "HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS"  
INTERNATIONAL LABORATORY FOR THE STUDY  
OF RUSSIAN AND EUROPEAN INTELLECTUAL DIALOGUE

# PHILOSOPHICAL LETTERS. RUSSIAN AND EUROPEAN DIALOGUE

---

---

2019  
Vol. (2) №2

---

---

ISSN 2658-5413

Mail: [philletters@hse.ru](mailto:philletters@hse.ru)

Web-site: [ojs.hse.ru/index.php/phillet/index](http://ojs.hse.ru/index.php/phillet/index)

Address: Staraya Basmannaya Str., 21/4, Room Б-511, Moscow, 105066

Phone: +7-(495)-772-95-90\*12454

*Editors*

*Editor-in-Chief*

Vladimir Kantor

*Deputy Editor-in-Chief*

Elena Besschetnova

*Executive secretary*

Anna Doronina

*Chief Editor*

Vera Kalmykova

*Scientific Editor*

Olga Zhukova

*Editor*

Ilya Pavlov

*Layout designer*

Peter Efremov

*Computer layout*

Yana Bystrova

*Proofreader*

Marina Nagrishko

## Редакционная коллегия

**Владимир Карлович Кантор,**

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

**Елена Валерьевна Бессчетнова,**

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

**Анна Александровна Доронина,**

стажер-исследователь МЛ исследований русско-европейского интеллектуального диалога, аспирантка школы философии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ

**Гарсиа Бенами Баросс,**

PhD, доцент, научный сотрудник Гранадского университета, Испания

**Константин Абрекович Баршт,**

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

**Ирина Захаровна Белобровцева,**

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

**Филипп Буббайер,**

PhD, профессор, профессор Кентского университета, Великобритания

**Игорь Леонидович Волгин,**

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

**Людмила Димерская-Цигельман,**

PhD, профессор Еврейского университета в Иерусалиме, Израиль

**Януш Добишевски,**

PhD, профессор, профессор Варшавского университета, Польша

**Ольга Анатольевна Жукова,**

д. филос. н., профессор, заместитель заведующего МЛ исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ

**Корнелия Ичин,**

PhD, профессор филологического факультета Белградского университета, Сербия

**Алексей Алексеевич Кара-Мурза,**

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

**Марина Сергеевна Киселева,**

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

**Наталья Васильевна Корниенко,**

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

**Хольгер Куссе,**

PhD, профессор, директор Института Славистики Дрезденского технического университета, главный редактор журнала «Zeitschrift fuer Slawistik», Германия

**Владислав Александрович Лекторский,**

д. филос. н., профессор, академик Российской академии наук, Москва

**Лев Львович Любимов,**

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

**Леонид Люкс,**

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

**Алексей Валерьевич Малинов,**

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

**Николетта Марчиалис,**

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

**Федор Борисович Поляков,**

PhD, профессор, профессор Венского университета, Австрия

**Ричард Темпест,**

PhD, профессор, директор Русского, восточноевропейского и евроазиатского центра Иллинойского университета в Урбане-Шампейн, США

**Валерий Александрович Тишков,**

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

**Татьяна Геннадьевна Щедрина,**

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 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/index](https://ojs.hse.ru/index.php/phillet/index). Чтобы получать сообщения о свежих выпусках, подпишитесь на рассылку журнала по адресу: [philletters@hse.ru](mailto:philletters@hse.ru).

## **Editorial Board**

### **Vladimir Kantor,**

Doctor of Philosophy, ordinary Professor of National Research University "Higher School of Economics", head of the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue of National Research University "Higher School of Economics"

### **Elena Besschetnova,**

Candidate of Philosophy, deputy head of the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, lecturer at the School of Philosophy, Faculty of Humanities of National Research University "Higher School of Economics"

### **Anna Doronina,**

postgraduate student in School of Philosophy of Faculty of Humanities of National Research University "Higher School of Economics"

### **Benamí Barros García,**

PhD, associate Professor, researcher in University of Granada, Spain

### **Konstantin Barsht,**

Doctor of Philology, Institute of Russian Literature, Saint-Petersburg

### **Irina Belobrovtsseva,**

Doctor of Philology, Professor, the head of the Department of Russian Literature of Tallinn University, Estonia

### **Philip Boobbyer,**

PhD, Professor in University of Kent, Great Britain

### **Igor Volgin,**

Doctor of Philology, President of the International Society of F.M. Dostoevsky, Moscow

### **Lyudmila Dimerskaya-Zigelman,**

PhD, Professor at the Hebrew University of Jerusalem, Israel

### **Janusz Dobieszewski,**

PhD, Professor of Philosophy, University of Warsaw

### **Olga Zhukova,**

Doctor of Philosophy, Professor, deputy head of the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue of National Research University "Higher School of Economics"

### **Cornelia Ichin,**

PhD, Professor at Faculty of Philology, University of Belgrade, Serbia

### **Alexey Kara-Murza,**

Doctor of Philosophy, Professor, chief research fellow of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, chief research fellow of the International laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University "Higher School of Economics, Moscow

### **Marina Kiseleva,**

Doctor of Philosophy, Professor, chief research fellow of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, chief research fellow of the International laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University "Higher School of Economics, Moscow

### **Natalya Kornienko,**

Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, the head of the Department of Modern Russian Literature and Literature of the Russian Abroad, Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow

### **Holger Kuße,**

PhD, Professor, Director of the Institute of Slavic Studies of Dresden Technical University, Editor-in-Chief of the journal "Zeitschrift fuer Slawistik", Germany

### **Vladislav Lektorsky,**

Doctor of Philosophy, Professor, Academician of the Russian Academy of Sciences, Moscow

### **Lev Lyubimov,**

Doctor of Economical Sciences, Professor, deputy academic supervisor of National Research University "Higher School of Economics", Moscow

### **Leonid Luks,**

PhD, Professor, academic supervisor of the International Laboratory for the Study of Russian and European Dialogue of National Research University "Higher School of Economics", editor-in-Chief of the journal "Forum novei-shey vostochnoevropeskoy istorii i kultury", Professor at the Catholic University of Eichstätt, Germany

### **Alexey Malinov,**

Doctor of Philosophy, Professor, Saint-Petersburg University

### **Nicoletta Marcialis,**

PhD, Professor of the University of Rome Tor Vergata (Roma Due), Editor-in-Chief of the journal "Studi Slavistici", Italy

### **Fedor Polyakov,**

PhD, Professor of the University of Vienna, Austria

### **Richard Tempest,**

PhD, Professor, Director of the Russian, East European and Eurasian Center, University of Illinois in Urbana-Champaign, USA

### **Valery Tishkov,**

Doctor of Historical Sciences, Minister for Nationalities of the Russian Federation (1992), Vice-President of the International Union of Anthropological and Ethnological Sciences, Academician of the Russian Academy of Sciences, Moscow

### **Tatyana Shchedrina,**

Doctor of Philosophy, Professor in Moscow Pedagogical State University

## About the Journal

*Philosophical Letters. Russian and European Dialogue* is an academic peer-reviewed journal of theoretical, empirical and historical research in intellectual dialogue between Russia and Europe as equal partners. *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue* publishes four issues per year. Each issue includes original research papers, review articles and archival materials.

## Aims

To establish direct contacts with Western colleagues in order to provide them with an opportunity to speak on the pages of Russian periodicals and include them in a direct dialogue on issues of mutual importance for Russian and European thought as well.

## Scope and Topics

- Philosophy in a literary context
- Russia as a different Europe: cultural and philosophical context
- Russian way to enlightenment
- Modern aspects of the dialogue between Russia and Europe
- Social transformations in the modern world and the preservation of intellectual culture
- Archival materials
- Reviews

## Our Audience

- researchers engaged in the study of the history of Russian thought, the intellectual history of Russia, Russian literature;
- teachers of Russian and foreign universities in specialties related to the history of philosophy;
- undergraduate and postgraduate students studying relevant subjects;
- Western Slavic scholars, researchers of Russian history and culture;
- journalists involved in solving social problems of Russia and issues of communication with Western culture;
- people who are not professionally interested in studying the heritage of Russian thought.

## Subscription

*Philosophical Letters. Russian and European Dialogue* is an open access electronic journal and available online for free via [ojs.hse.ru/index.php/phillet/index](https://ojs.hse.ru/index.php/phillet/index). To receive messages about new issues, please subscribe to the journal's newsletter at: [philletters@hse.ru](mailto:philletters@hse.ru).

## СОДЕРЖАНИЕ

### **От редакции**

- Владимир Карлович Кантор (НИУ ВШЭ, Москва) —  
Русский язык, или Русская крепость. Заметки главного редактора . . . . . 10
- Международная научная конференция «Русский язык как основа бытия России»,  
г. Москва, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,  
Школа философии. 25–26 апреля 2019 г. Обзор . . . . . 27

### **Вокруг революции: процесс и последствия**

- Марек Едлиньски (Университет им. Адама Мицкевича, Польша) —  
Анатомия революции и иллюзии разрыва с прошлым.  
Традиционалистский критицизм Питирима Александровича Сорокина . . . . . 36

### **Литература. Философия. Религия**

- Алла Юрьевна Большакова (ИМЛИ РАН, Москва) —  
Генетический код культуры:  
литературные архетипы и циклы русского Средневековья . . . . . 48
- Наталья Константиновна Бонецкая (Москва) —  
Подражание Чаадаеву. Письма первое и второе . . . . . 72
- Алексей Валерьевич Малинов (СПбГУ, Санкт-Петербург) —  
Язык в политико-географическом учении В. И. Ламанского . . . . . 104
- Вера Анатольевна Пищальникова (МГЛУ, Москва) —  
Amabilis insania, или Трансформация знакообразования в массмедиа . . . . . 124
- Федор Борисович Поляков (Институт славистики Венского университета, Вена) —  
Антихристианский национализм и судьбы культурных традиций в Европе 1930-х годов:  
Материалы из писем Элліса (Льва Кобылинского) к Николаю Зарецкому . . . . . 131

### **Россия и Европа**

- Александр Марио Диегес (Ватиканский секретный архив, Ватикан) —  
Ватиканский секретный архив:  
архив Римского папы, хранитель исторической памяти народов . . . . . 145

### **Архивные материалы. Из неопубликованного**

- Нина Владимировна Брагинская (ИКВИА НИУ ВШЭ, Москва) —  
Друзья, университет, учителя, коллеги, наука, жизнь  
в общем в письмах Ольги Михайловны Фрейденберг . . . . . 159
- Ольга Михайловна Фрейденберг. Письма 1911–1940 гг.  
Публикации и комментарии Н. В. Брагинской (ИКВИА НИУ ВШЭ),  
Н. Ю. Костенко (ИВГИ РГГУ) . . . . . 172

### **Научная жизнь. Рецензии. Обзоры**

- Дарья Игоревна Глазатова (НИУ ВШЭ, Москва) —  
Рецензия на книгу: А. Д. Куманьков Современные классики теории справедливой войны:  
М. Уолцер, Н. Фоушин, Б. Оренд, Дж. МакМахан. СПб.: Алетейя, 2019. 265 с. . . . . 205
- Илья Ильич Павлов (НИУ ВШЭ, Москва) —  
Рецензия на книгу: Роккуччи А. Сталин и патриарх:  
Православная церковь и советская власть, 1917–1958: [пер. с итал. О. Р. Щелоковой].  
М.: Политическая энциклопедия, 2016. 582 с. . . . . 208

## CONTENTS

### ***From the Editorial board***

- Vladimir Kantor (NRU HSE, Moscow) —  
Russian language, or Russian fortress. Note from the Editor-in-Chief . . . . . 10
- International Scientific Conference “Russian language as the basis of Russia’s being”,  
Moscow, National Research University “Higher School of Economics”,  
School of Philosophy, April 25–26, 2019. Report . . . . . 27

### ***Around the revolution: the process and consequences***

- Marek Jedliński (Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland) —  
Anatomy of the revolution and illusions of breaking with the past.  
Traditionalist criticism of Pitirim Sorokin . . . . . 36

### ***Literature. Philosophy. Religion***

- Alla Bolshakova (World Literature Institute of the Russian Academy of Sciences, Moscow) —  
The genetic code of the culture:  
literary archetypes and cycles of the Russian Middle ages . . . . . 48
- Natalja Bonetskaya (Moscow) —  
Imitation of Chaadaev . . . . . 72
- Alexey V. Malinov (SPbU, Saint-Petersburg) —  
Language in political and geographical doctrine of V. I. Lamansky . . . . . 104
- Vera A. Pishchalnikova (Moscow State Linguistic University) —  
Amabilis insania, or Transformation of Sign in Mass Media . . . . . 124
- Fedor Poljakov (University of Vienna, Austria) —  
Anti-Christian nationalism and the fates of cultural traditions in Europe in the 1930ies:  
The evidence from Ellis’ (Lev Kobylinski’s) letters to Nikolai Zaretskii . . . . . 131

### ***Russia and Europe***

- Alejandro Mario Dieguez (Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano) —  
The Vatican Secret Archives:  
the archives of the pope, custodian of the historical memory of Peoples . . . . . 145

### ***Archival materials. From unpublished***

- Nina Braginskaya (Institute for Oriental and Cassical Studies NRU HSE, Moscow) —  
Friends, University, Teachers, Colleagues, Science —  
Life in toto In the Letters by Olga Michailovna Freidenberg . . . . . 159
- Olga Michailovna Freidenberg. Letters from years 1911–1940.  
Edited and commented by N.V.Braginskaya (HSE) and N.Ju. Kostenko (RSUH) . . . . . 172

### ***Academic life. Critique. Reviews***

- Daria Glazatova (NRU HSE, Moscow) —  
Book review: A.D. Kumankov Modern classics of the theory of just war:  
M. Walzer, N. Foushin, B. Orend, J. McMahan. Saint-Petersburg, Aletheia, 2019. 265 p. . . . . 205
- Ilya Pavlov (NRU HSE, Moscow) —  
Book Review: Roccucci A. Stalin and the Patriarch:  
Orthodox Church and Soviet Authority, 1917–1958: [trans. from ital. O. R. Shchelokova].  
Moscow, Politicheskaya Enzyklopedia, 2016. 582 p. . . . . 208

## РУССКИЙ ЯЗЫК, ИЛИ РУССКАЯ КРЕПОСТЬ

Заметки главного редактора

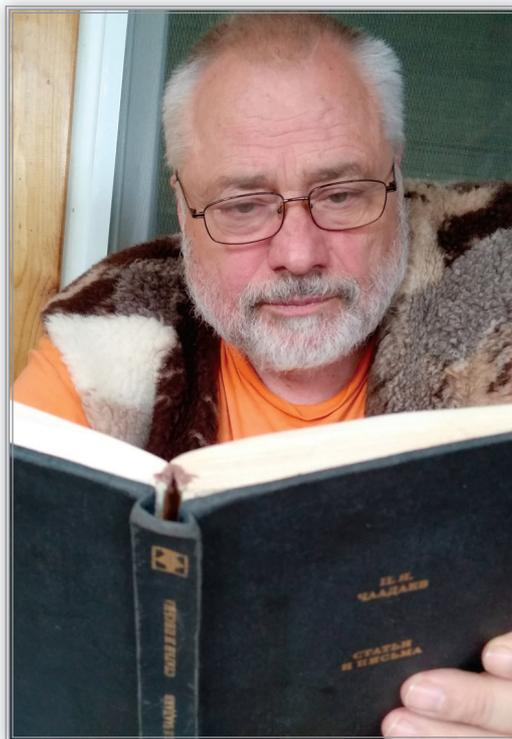
*Владимир Кантор*

Главный редактор журнала  
«Философические письма.

Русско-европейский диалог».

Доктор философских наук, ординарный  
профессор. Заведующий Международной  
лабораторией русско-европейского  
интеллектуального диалога НИУ ВШЭ.

E-mail: vlkantor@mail.ru



DOI 10.17323/2658-5413-2019-2-2-10-26

Мы хотим жить исторически, в нас заложена неодолимая потребность найти твердый орешек Кремля, Акрополя, все равно, как бы ни называлось это ядро... Чаадаев, утверждая свое мнение, что у России нет истории, то есть Россия принадлежит к неорганизованному, неисторическому кругу культурных явлений, упустил одно обстоятельство, — именно язык. Столь высоко организованный, столь органический язык не только — дверь в историю, но и сама история.

*Осип Мандельштам. О природе слова*

Каждый европейский язык, становясь серьезной культурной единицей в большой стране, объединяет разные племена и народы. Но прежде один пример: общеизвестно, что в основе европейской культуры лежит Евангелие, наднациональная книга, обращенная ко всем народам — для нее нет ни эллина, ни иудея. То, что у немцев получило название hochdeutsch — высокий немецкий, было создано Мартином Лютером, который перевел с латыни Новый Завет, одухотворяя и усложняя свой язык, делая его надплеменным. До сих пор разные немецкие земли пользуются каждая своим германским наречием, но единство немецкой культуре дает hochdeutsch. Все великие литературные и философские произведения в Германии написаны на нем.

В России языковая ситуация складывалась более сложно. Церковные книги существовали на церковнославянском, светские публикации приходили с Запада. Перед интеллектуалами стояла та же задача, что и перед Лютером: сделать так, чтобы русский язык создал понятия, адекватные западноевропейским, усвоив при этом церковнославянскую евангельскую мысль, сделав ее частью русской, чтобы не было интеллектуального разрыва между русской ментальностью и европейской. Это оказалось возможно, поскольку Россия как христианская страна существовала в ареале европейских, несмотря на схизму, которая, как писал Пушкин, отделив нас от католической конфессии, оставила христианами, то есть народом, принявшим основные ценности европейцев. Неслучайно Кирилл и Мефодий, создатели славянской азбуки, вышли из Византии, но жизнь завершили в Риме. Они соединили славянскую речь с речью, породившей Европу. Как писал Вячеслав Иванов, «церковно-славянская речь стала под перстами боговдохновенных ваятелей души славянской, св. Кирилла и Мефодия, живым слепком “божественной эллинской речи”, образ и подобие которой внедрили в свое изваяние приснопамятные Просветители» (Иванов, 1990: 146).

Философически и литературно функционирующий русский язык был осознан как культурфилософская проблема по меньшей мере с XVII в. Знаменитый хорват Юрий Крижанич, долго живший в России, писал: «Наш язык беден <...> добрыми качествами. <...> Он скуден, несовершенен. <...> Мы не имеем названий для искусств и наук, для приказов и вещей военных, для городских приказов, для добродетелей и пороков» (Крижанич, 1997: 152).

Весь XVIII в. в России шла работа по расширению и углублению понятий на русском языке. Начиная с Ломоносова, Тредиаковского, Фонвизина, Державина, Карамзина создавалась основа, на которой мог вырасти Пушкин. Скажем, если столетием ранее Россия была местом для европейского интеллектуального сафари, то Карамзин уже ясным русским языком рассказал соотечественникам в «Записках русского путешественника», что такое западная культура. Произошла смена векторов: не Запад изучал Россию, а Россия — Запад. Но для этого западные понятия должны были быть освоены.

Однако и после Карамзина Пушкин еще столь же суров и печален, как Крижанич: «<...> ученость, политика и философия еще по-русски не изъяснялась — метафизического языка у нас вовсе не существует» (Пушкин, 1962а: 259). Говоря, что Россия развивалась иначе, чем Западная Европа, Пушкин отнюдь не ликовал: «Феодализма у нас не было, и тем хуже» (Там же: 323). Если националисты другую по сравнению с западноевропейской формулу русской истории воспринимали как положительный фактор, то Пушкин — как горестный. Он видел развитие европейское — в христианстве: «Величайший духовный и политический переворот нашей планеты есть христианство. В сей-то священной стихии исчез и обновился мир. История древняя есть

история Египта, Персии, Греции, Рима. История новейшая есть история христианства. Горе стране, находящейся вне европейской системы!» (Там же). Стало быть, Россию и русский язык надо было ввести в европейскую систему.

И такая работа шла начиная с Петра Великого. Цветаева недаром назвала Пушкина предсмертным и бессмертным подарком Петра России. Как писал некогда Б. А. Успенский, именно «Петр I принимал прямое участие в решении языковых проблем: <...> он предписывал переводить “Географию генеральную” Варения и лексиконы “не высокими словами словенскими, но простым русским языком”; равным образом он предложил Синоду перевести “Библиотеку” Аполлодора на “общий Российский язык”, а также составить катехизис на “простом” языке. <...> Была выдвинута задача создания нового литературного языка» (Успенский, 1994: 118–119)<sup>1</sup>.

Вся последующая российская словесность, строго говоря, решала задачу, поставленную Петром перед державой. Можно с уверенностью заметить, что с эпохой Петра кончилась языковая изоляция России. Иными словами, немецкий язык начиная с петровской эпохи стал реальным «воспитателем» русского и посредником между его настоящим и прошлым. Ну хотя бы такая деталь, для меня очень важная: «Одиссея» Гомера была переведена Жуковским с немецкого языка. Если учитывать, что с Петра Россия оказалась способной к усвоению высших на тот момент завоеваний культуры, тогда нужно принять как показатель реального духовного роста страны появление «метафизического языка», на отсутствие которого жаловался еще Пушкин, и появившаяся благодаря ему возможность философских размышлений, а параллельно — усвоение высших на тот момент технических достижений. Хорошо известно, что Петр пытался пригласить в Россию Лейбница и последовал его совету организовать Академию наук — в стране, находившейся в лучшем случае на уровне дьячковой церковно-приходской грамотности, да и то далеко не везде: для усвоения высших идей мировой культуры необходимо было создавать слой людей, способных к интеллектуальной работе. Петр привез на родину работу Локка «О толеранции», которая по его повелению была переведена на русский. Иными словами, пытался ввести в Россию то высшее, до чего доработалась к тому времени Европа.

Интересно, что Запад конца XIX — начала XX вв. ждал от новой русской литературы тайны живой жизни. Казалось, что Россия сильна своим отказом от рацио. Казались откровением тютчевские слова «Умом Россию не понять». По мнению западных почвенников, русские хотят от личности самоотречения, они любят нирвану, они опасны своей волей к небытию, своим восторгом перед безличием и бессознательностью первозданной природы. Начало такого понимания ведется от француза Эжена де Вогюэ, который после своей фунда-

<sup>1</sup> Заметим еще, что Петру принадлежит заслуга создания современного алфавита.

ментальной статьи «Русский роман» (1886) по всякому поводу утверждал, что французам необходимо учиться у современных русских писателей: лишь такое вливание даст живую кровь французским литераторам. И в этом контексте понятна сила пушкинского слова, его страстная, очень личная, почти декартовская фраза: «Я жить хочу, чтоб мыслить и страдать». Высокомерное и снисходительное умиление, конечно, неприменимо к ясному Пушкину, который не раз заявлял, что «*на поприще ума нельзя нам отступить*» («Послание цензору», 1822)<sup>1</sup>.

Можно твердо сказать, что позиция его была единственно возможной для решения осязаемо великой миссии — **созидания** русской культуры, русского языка, а стало быть, и всех основных понятий — Добра и Зла, Правды и Греха, Достоинства и Низости, Стыда и Бесстыдства, Чести и Рабства, что требовало как переосмысления и возведения в новую степень всех духовных запасов Древней Руси, так и внесения новых смыслов. «Все должно творить в этой России и в этом русском языке» (Пушкин, 1962б: 347), — писал Пушкин.

В. А. Жуковский 26 декабря 1826 г. в письме П. А. Вяземскому высказал замечательную мысль: «Нет ничего выше, как быть писателем в настоящем смысле. Особенно для России. У нас писатель с гением сделал бы более Петра Великого. Вот для чего я желал бы обратиться на минуту в вдохновительного гения для Пушкина, чтобы сказать ему: “Твой век принадлежит тебе! Ты можешь сделать более всех твоих предшественников!”» (Жуковский, 1983: 368). Иными словами, продолжить цивилизацию России — значит дать, подобно Создателю, именованию окружающему миру и тем культивировать его. Ибо имя — первый шаг к самопознанию и самосознанию. Эту задачу выполнила русская литература, назвав неназываемое. Иными словами, создав русский язык, умевший с тех пор, как и европейские языки, осознавать мир и поэтически, и философски, и научно, и логически, преодолевая витгенштейновское молчание.



Эжен-Мельхиор де Вогюэ.

Рубеж XIX–XX вв.

Фото сделано в «Ателье Надар», Париж

<sup>1</sup> Курсив во всех цитатах из Пушкина, за исключением особо оговоренных случаев, мой. — В. К.

Это была очень серьезная проблема, актуализировавшаяся, как ни странно, у нас последнее десятилетие. Казалось, что в XIX в., в послепушкинский период, преодоленная зависимость русского языка от западных образцов, его самостоятельность стали фактом. Уже прозвучали Гоголь, Тургенев, Лев Толстой, Гончаров. Формулу самостоятельности культуры вывел Пушкин:

Два чувства дивно близки нам —  
В них обретает сердце пищу —  
Любовь к родному пепелищу,  
Любовь к отеческим гробам.

На них основано от века,  
По воле Бога самого  
Самостоянье человека,  
Залог величия его.

*Самостоянье человека* — гениальная формула. Но подхалимаж перед Европой, как показали еще Фонвизин и Грибоедов, оставался неизжитым. Это стало больной темой величайшего русского писателя и мыслителя — Федора Достоевского. Очевидно, нужно привести его зарисовку с размышлениями:

«Русские, говорящие по-французски (то есть огромная масса интеллигентных русских), разделяются на два общие разряда: на тех, которые уже бесспорно плохо говорят по-французски, и на тех, которые воображают про себя, что говорят как настоящие парижане (все наше высшее общество), а между тем говорят так же бесспорно плохо, как и первый разряд. Русские первого разряда доходят до нелепостей. Я сам, например, встретил в одну уединенную вечернюю прогулку мою по берегу Ланна двух русских — мужчину и даму, людей пожилых и разговаривавших с самым озабоченным видом о каком-то, по-видимому, очень важном для них семейном обстоятельстве, очень их занимавшем и даже беспокоившем. Они говорили в волнении, но объяснялись по-французски и очень плохо, книжно, мертвыми, неуклюжими фразами и ужасно затрудняясь иногда выразить мысль или оттенок мысли, так что один в нетерпении подсказывал другому. Они друг другу подсказывали, но никак не могли догадаться взять и начать объясняться по-русски; напротив, предпочли объясниться плохо и даже рискуя не быть понятными, но только чтоб было по-французски. Это меня вдруг поразило и показалось мне невероятною нелепостью, а между тем я встречал это уже сто раз в жизни. Главное в том, что тут наверно не бывает предпочтения, — хоть я и сказал сейчас “предпочли говорить”, — или выбора языка: просто говорят на скверном французском по привычке и по обычаю, не ставя даже и вопроса, на каком языке говорить удобнее.

Отвратительно тоже в этом неумелом мертвом языке это грубое, неумелое, мертвое тоже произношение.

Как хотите, хоть все это и старо, но это всё продолжает быть удивительным, именно потому, что живые люди, в цвете здоровья и сил, решаются говорить языком тощим, чахлым, болезненным. Разумеется, они сами не понимают всей дряхлости и нищеты этого языка (то есть не французского, а того, на котором они говорят) и, по неразвитости, короткости и скудости своих мыслей ужасно пока довольны тем материалом, который предпочли для выражения этих коротеньких своих мыслей. Они не в силах рассудить, что выродиться совершенно во французов им все-таки нельзя, если они родились и выросли в России, несмотря на то, что самые первые слова свои лепечут уже по-французски от бонн, а потом практикуются от гувернеров и в обществе; и что потому язык этот выходит у них непременно мертвый, а не живой, язык не натуральный, а сделанный, язык фантастический и сумасшедший, — именно потому, что так упорно принимается за настоящий, одним словом, язык совсем не французский, потому что русские, как и никто, никогда не в силах усвоить себе всех основных родовых стихий живого французского языка, если только не родились совсем французами, а усваивают лишь прежде данный чужой жаргон, и много что парикмахерское нахальство фразы, а затем, пожалуй, и мысли. Язык этот как бы краденый, а потому ни один из русских парижан не в силах породить во всю жизнь свою на этом краденном языке ни одного своего собственного выражения, ни одного нового оригинального слова, которое бы могло быть подхвачено и пойти в ход на улице, что в состоянии, однако, сделать каждый парикмахерский гарсон.

Таким образом сами осуждают свои бедные головы на печальный жребий не иметь во всю жизнь ни одной своей мысли» (Достоевский, 1981: 78–79).

Становление русского языка было задачей культуры. Известны слова Пушкина: «Я ударил об наковальню русского языка, и вышел стих, — и все начали писать хорошо» (Андреев, 1933: 237). Можно перефразировать: Пушкин ударил по наковальне языка — и тот зазвучал. О русском языке как спасительном средстве в трудные минуты писал Тургенев. И Пушкин, и славянофилы, и Тургенев, и Лев Толстой, и Достоевский прошли школу западноевропейских языков, присвоили их. На этой основе они создавали русский литературный и философский язык. Задача была, чтобы он соответствовал планке западноевропейских, и он выдержал. Если в начале XIX в. русские писатели и мыслители учились у западноевропейцев, то в начале XX в. уже Толстой, Достоевский, Чехов становятся ориентирами западноевропейской мысли и литературы. Пушкин мог шутить, мол, «панталоны, фрак, жилет, Всех этих слов на русском нет». Или: «...что <...> В высоком лондонском кругу / Зовет-

ся vulgar. (Не могу... / Люблю я очень это слово, / Но не могу перевести; / Оно у нас покамест ново, / И вряд ли быть ему в чести». Русский язык как живой организм поступил мудрее любых схоластов, он просто сделал своим и это слово, и другие. Так латинские и греческие, даже арабские и древнееврейские слова входили в состав новоевропейских языков как их органическая часть. Перечисление их заняло бы не одну страницу. Скажут: а Кожев, а Конрад? Но они и стали мыслителями и писателями других культур. Увы, создавать свою культуру можно только на своем языке. Но его надо чувствовать изнутри, а не портить, как Крученных.

Строя свой язык, выявляя его сущностные особенности, русские поэты и мыслители следом за Петром Великим понимали, что его сила должна опираться на силу державы. Пушкин гордился полтавской победой и разгромом Наполеона, презирая европейцев, ругающих Россию («Клеветникам России»):

И ненавидите вы нас...

За что ж? ответствуйте: за то ли,  
 Что на развалинах пылающей Москвы  
 Мы не признали наглой воли  
 Того, под кем дрожали вы?  
 За то ль, что в бездну повалили  
 Мы тяготеющий над царствами кумир  
 И нашей кровью искупили  
 Европы вольность, честь и мир?..

Россия как спасительница **чести** Европы. Заметим, что строки эти с презрением к тогдашним *западным* европейцам пишет убежденный *русский* европеец. Ни один панславист не поддержал пушкинской резкости: вдруг раздражишь правительство, которое осторожно в политических играх. Неожиданно поддержал Пушкина Чаадаев, которого славянофилы не очень-то привечали, более того, обвиняли в предательстве России. Приведу строчки знаменитого в те годы поэта Николая Языкова против Чаадаева; по сути, это был почти призыв к расправе:

Вполне чужда тебе Россия,  
 Твоя родимая страна!  
 Ее предания святые  
 Ты ненавидишь все сполна.  
 Ты их отрекся малодушно,  
 Ты лобызаешь туфлю пап, —

Почтенных предков сын ослушный,  
Всего чужого гордый раб!  
Свое ты все презрел и выдал,  
Но ты еще не сокрушен...

«Криком языческого гнева» назвала эти строки Каролина Павлова, отнюдь не западница, сама писавшая при этом вполне верноподданнические вирши. А Чаадаев написал Пушкину по поводу «Клеветников Росси» как подлинный патриот, стоявший выше партийных дрызг, живший в истории и очень даже понимавший смысл пушкинских строк: «Я только что увидел два ваших стихотворения. Мой друг, никогда вы еще не доставляли мне такого удовольствия. Вот наконец, вы — национальный поэт; вы угадали, наконец, свое призвание. Не могу выразить вам того удовлетворения, которое вы заставили меня испытать. Мы поговорим об этом другой раз, и подробно. Я не знаю, понимаете ли вы меня, как следует? Стихотворение к врагам России в особенности изумительно; это я говорю вам. В нем больше мыслей, чем их было высказано и осуществлено за последние сто лет в этой стране. Да, мой друг,



Портрет А. С. Пушкина работы И. Л. Линева (1836–1837) и портрет Данте Алигьери кисти Сандро Боттичелли (1478?) — визуальное подтверждение правоты слов Чаадаева: «Мне хочется сказать: вот, наконец, явился наш Дант... может быть, слишком поспешный».

Источник: Pushkin-book.ru Сайт Светланы Мрочковской-Балашовой

пишите историю Петра Великого. Не все держатся здесь моего взгляда, это вы, вероятно, и сами подозреваете; но пусть их говорят, а мы пойдем вперед; когда угадал... малую часть той силы, которая нами движет, другой раз угадаешь ее... наверное всю. Мне хочется сказать: вот, наконец, явился наш Дант... может быть, слишком поспешный. Подождем» (Чаадаев, 1987: 205–206).

Понимают ли это западные поклонники Пушкина? Впрочем, можно напомнить восклицание Владимира Вейдле: «Европа восхищается воспринятой на азиатский лад, искусственно-экзотической Россией, но в Пушкине не узнает себя; если же узнает, то узнанного не ценит: ей хочется чего-нибудь поострее, поизломанней... А Россия, знает ли она еще, что Пушкин не только Пушкина ей дал, но и Данте, и Шекспира, и Гёте, — а потому и Гоголя, и Толстого, и Достоевского» (Вейдле, 1956: 168). Пушкин ничего не скрывал, был открыт, как никто. А все равно у Достоевского — упрек, что, мол, унес в могилу некую тайну, которую мы принуждены теперь пытаться как-то раскрыть.

Пушкин понимал, что складывание просвещенного общества в России идет против правил и сроков исторического развития. А сроки эти в «Евгении Онегине» он назвал вполне отчетливо:

Когда благому просвещенью  
Отдвинем более границ,  
Со временем (по расчисленью  
Философических таблиц<sup>1</sup>,  
Лет чрез пятьсот) <...>

Итак, **пятьсот лет...** Таков срок сложения общественно-исторической формации. От европейских веков варварства до «каролингского возрождения» — примерно пять столетий. Далее еще пять столетий до становления эпохи Возрождения и Реформации, от которых отсчитывает начало современная цивилизация Европы. Темы, над которыми размышлял друг Пушкина — Чаадаев. Поэтому «философические таблицы» содержат, быть может, намек на писавшиеся параллельно с «Евгением Онегиным» «Философические письма». Именно Чаадаев первым сказал о трагической судьбе России «в общем порядке мира», о том, что «плащ просвещения», брошенный России Петром, пришелся ей не в пору.

К XX столетию вопрос о русском языке стал острой проблемой культурного дискурса. Дело том, что он, вопреки всему, сложился в могучий европейский язык, что давало О. Э. Мандельштаму основание писать: «Чаадаев, утверждая свое мнение, что у России нет истории, то есть Россия принадлежит к неор-

<sup>1</sup> Имеется в виду книга «Производительные и торговые силы Франции» Ш. Дюцена, в которой приведены статистические данные о европейских экономиках. *Прим. ред.*



Жан Вивьен.  
Портрет Чаадаева. 1820-е гг.

ганизованному, неисторическому кругу культурных явлений, упустил одно обстоятельство, — именно язык.

Столь высоко организованный, столь органический язык не только — дверь в историю, но и сама история. Для России отпадением от истории, отлучением от царства исторической необходимости и преемственности, от свободы и целесообразности было бы отпадение от языка. “Онемение” двух, трех поколений могло бы привести Россию к исторической смерти. Отлучение от языка равносильно для нас отлучению от истории. Поэтому совершенно верно, что русская история идет по краешку, по бережку, над обрывом и готова каждую минуту сорваться в нигилизм, то есть в отлучение от слова» (Мандельштам, 1993: 222).

Нигилизм как духовное событие России означает гибель языка и культуры. Отрицание деяния — как можно это назвать? Назвали. Маяковский: «Над всем, что сделано, ставлю nihil».

Удивительно страстно переживали изгнанники из Советской России судьбу языка. Это не милые слова о «великом и могучем», а почти вопль тоски, отчаяния и... гордости: «Из всего, что погибло в России, уцелел лишь русский язык. <...> Язык, что ослепительный окраски мотылек, выпорхнул из довольно-таки бесцветного кокона. Целое тысячелетие Россия жила этим коконом как прелюдией к гениальной симфонии. Такой прелюдии не было ни у языка Гомера, ни у языка Данте, не было ее вообще в истории культуры Запада. Культура эта строилась по-иному, чем культура России, — язык не играл в этой стройке доминирующей роли. Он скорее отставал от этой стройки, чем опережал ее. Западные языки явились как плод, а не как *завязь* западной культуры. Один лишь русский язык на нашей планете был *завязью* культуры, один лишь он, рванувшись в первые ряды борцов за нашу самобытность, стал водителем их, стал самой культурой» (Ермаков, 1998: 188).



О. Э. Мандельштам. Фрагмент групповой фотографии (сняты также К. И. Чуковский, Б. К. Лифшиц, Ю. П. Анненков). Санкт-Петербург, 1914

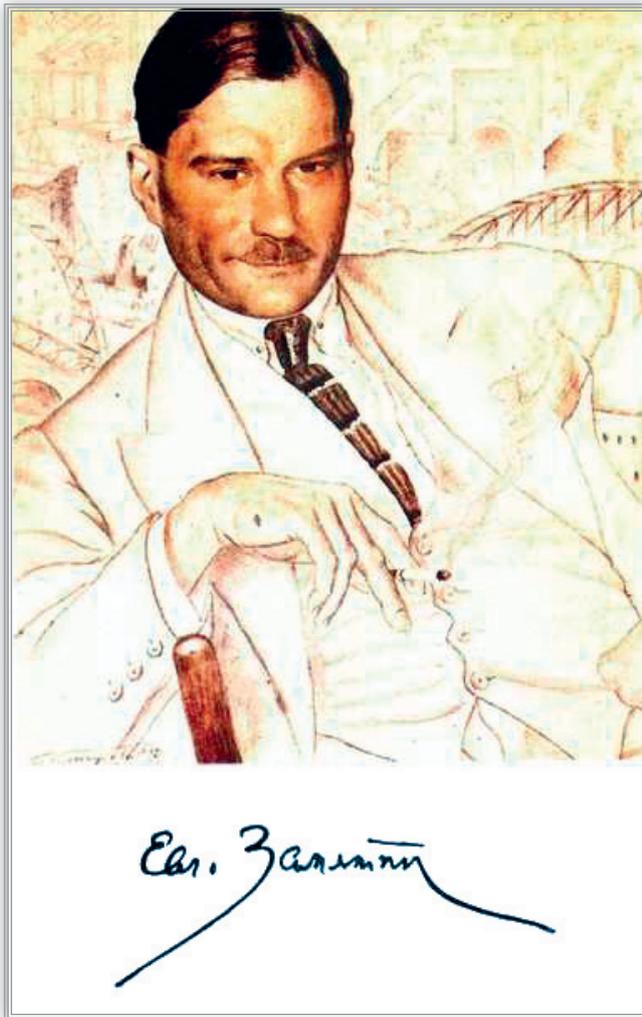
Семен Франк удивительно точно передал новый пафос российской жизни, вспомнив гениальный рассказ Достоевского «Бобок», где герой слышит доносящиеся из могил гнусные голоса. Мертвые, но не торжествующие и благородные, а мелкие и гнусные. Франк писал:

«Вспоминается мрачная, извращенная фантазия величайшего русско-го пророка — Достоевского. Мертвецы в своих могилах, прежде чем смолкнуть навеки, еще живут, как в полусне, обрывками и отголосками прежних чувств, страстей и пороков; уже совсем почти разложившийся мертвец изредка бормочет бессмысленное “бобок” — единственный остаток прежней речи и мысли. Все нынешние мелкие, часто кошмарно-нелепые события нашей

жизни, вся эта то бесплодно-словесная, то плодящая лишь кровь и разрушение бессмысленная возня всяких “совдепов” и “исполкомов”, все эти хаотические обрывки речей, мыслей и действий, сохранившихся от некогда могучей русской государственности и культуры после бешеной пляски революционных привидений, как последние дотлевающие огоньки после дьявольского шабаша, — разве все это не тот же “бобок”? И если мы, задыхаясь и умирая среди этого мрака могилы, в своих тревогах и упованиях продолжаем по инерции мысли бормотать о “заветах революции”, о “большевиках” и “меньшевиках” и об “учредительном собрании”, если мы судорожно цепляемся за жалкие, замирающие в нашем сознании остатки старых идей, понятий и идеалов и это бесплодное и бездейственное трепыхание чувств, желаний и слов во мраке смерти принимаем за политическую жизнь, — то и это все есть тот же “бобок” разлагающегося мертвеца» (Франк, 1991: 478–479)<sup>1</sup>.

Можно вспомнить строку Гумилева из стихотворения «Слова» — она прямо относится к этой теме: «Дурно пахнут мертвые слова».

<sup>1</sup> Франк С.Л. De profundis // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 478–479.



Б. М. Кустодиев.  
Портрет Е. И. Замятина. 1923

Сын священника, корабел, великий и самый смелый советский писатель Евгений Замятин очень хорошо помнил Евангелие от Иоанна, где было сказано, что в начале было Слово. И в 1921 г., когда интеллигенция стала планомерно истребляться, он воспел величие разума и его трагедию. Вот текст: «Единственное оружие, достойное человека — завтрашнего человека, — это слово. Словом русская интеллигенция, русская литература — десятилетия подряд боролась за великое человеческое завтра. И теперь время вновь поднять это оружие. Умирает человек. Гордый *homo erectus* становится на четвереньки, обрастает клыками и шерстью, в человеке — побеждает зверь. Возвращается дикое средневековье, стремительно падает ценность человеческой жизни, катится новая волна еврейских погромов. Нельзя больше молчать. <...> На за-

щиту человека и человечности зовем мы русскую интеллигенцию. Наше обращение не к тем, кто не приемлет сегодня во имя возврата к вчерашнему; наше обращение не к тем, кто безнадежно оглушен сегодняшним днем; наше обращение к тем, кто видит далекое завтра — и во имя завтра, во имя человека — судит сегодня» (Замятин, 1999: 49).

Конец Российской империи — это повод обратиться к 129-му псалму. Особенно здесь к месту последние стихи: «<...> да уповаet Израиль на Господа, ибо у Господа милость и многое у Него избавление, и Он избавит Израиля от всех беззаконий его». Беззаконий Россия совершила немало, надежда на силу мертвых не сбылась. Более того, произошло страшное превращение вчерашних мертвецов в живых злодеев.

В старину могли гадать, какими словами пользуются мертвецы; послеоктябрьский период дал набор новых существительных и глаголов, словоформ, словооборотов. Слово ожили прокаженные слова футуристов, как у Алексея Крученых: «Дыр, бул, щыр, убешщур» и т. п. Все это весьма напоминает раз-



В. В. Маяковский.  
Фотография 1910-х гг.

бойничий клич «Сарынь на кичку!». Крученых беспощадно ломал русский язык. Недаром Маяковский назвал словесную бурду друга-футуриста «крученыховским адом». Ад приходит через искажение словесных смыслов.

Заговорили герои Андрея Платонова — Дванов и Копенкин, объявивший коммунистку Розу Люксембург Дульцинеей Тобосской, своей революционной музой: бред, чреватый смертью. Вспомним девочку Настю из платоновского «Котлована», которую заложили как основу фундамента будущего общества.

Но смерть в эти годы гуляла не только по России: вся Европа была охвачена смертной истомой, убивали тысячи и десятки тысяч невинных людей. Во главе людодерства на сей раз оказалась Германия. И она, как и в стародавние времена, приняла *Drang nach Osten*. Запыла-

ла Россия, города уничтожались. Не сумев взять Москву, немецкие фашисты три года осаждали Ленинград, уничтожив по меньшей мере две трети мирных жителей — миллионы людей. Параллельно шло тотальное уничтожение материальной и духовной культуры. Этот вызов приняли и солдаты, и поэты.

Перечитаем знаменитое и очень важное в данном контексте стихотворение Анны Ахматовой «Мужество»:

Мы знаем, что ныне лежит на весах  
И что совершается ныне.  
Час мужества пробил на наших часах.  
И мужество нас не покинет.

Не страшно под пулями мертвыми лечь,  
Не горько остаться без крова,  
И мы сохраним тебя, русская речь,  
Великое русское слово.

Свободным и чистым тебя пронесем,  
И внукам дадим, и от плена спасем  
Навеки.

Язык надо было отстаивать, как дома, как землю. Русский язык для русского человека — это язык свободы. Очень важно (тому пример Ахматова, Мандельштам, Высоцкий), что родной язык дает тебе свободу и ты можешь не только хвалить существующее, но и критиковать, как не сможет ни один иностранец. Европейские языки знать надо, спору нет, это точка отсчета для создания собственного языка, который в эпоху потрясений отстаивал русский ум, почти как воины свои фортификации на поле боя. А слово противника — это учеба: так Петр Великий учился у шведов, голландцев и немцев, чтобы построить великий город, великий флот и немыслимо боеспособную армию; проигрывал, но снова находил силы, поражая сознание Запада, считавшего, что Россия не может состояться. Ленинградские музеи были разграблены, в церквях, в Камеруновой галерее устраивали конюшни, думали задавить Питер голодом, вымерла половина города, кто не умер голодной смертью, того добивали бомбами и снарядами. Три года держался город в страшной блокаде. И советское соединилось с русским, как в стихотворении Ахматовой «Победителям»:

Сзади Нарвские были ворота,  
Впереди была только смерть...  
Так советская шла пехота  
Прямо в желтые жерла «Берт».  
Вот о вас и напишут книжки:  
«Жизнь свою за други своя»,  
Незатейливые парнишки —  
Ваньки, Васьки, Алешки, Гришки, —  
Внуки, братики, сыновья!

И еще момент. Была вера в нечто высшее, чего не имели тогда фашисты со своим арийством:

Рядами стройными проходят  
ленинградцы,  
Живые с мёртвыми:  
для Бога мёртвых нет.

(«In memoriam»)



Н. А. Тырса.

Портрет А. А. Ахматовой. 1927

И над всем этим — имя Пушкина, сам Пушкин, для русского человека никогда не мертвый. Поэт, героически отстаивший свое право на свое слово. Такое право, чтобы и в смерти говорить так, что каждый услышит.

Что его недоброжелатели сделали с ним, убив его рукой француза Дантеса?.. Но что он сделал с ними — равнодушными друзьями, клеветниками, тайными советниками?! Ахматова писала: «Безграмотный Петербург стал свидетелем того, что, услышав роковую весть, тысячи людей бросились к дому поэта и навсегда вместе со всей Россией там остались.

Через два дня его дом стал святыней для его Родины, и более полной, более лучезарной победы свет не видел. Вся эпоха (не без скрипа, конечно) мало-помалу стала называться пушкинской. Все красавицы, фрейлины, хозяйки салонов, кавалерственные дамы, члены высочайшего двора, министры, аншефы и не-аншефы постепенно начали именоваться пушкинскими современниками, а затем просто опочили в картотеках и именных указателях (с перевранными датами рождения и смерти) пушкинских изданий. Он победил и время и пространство» (Ахматова, 2016: 489).

В те дни Россия стала страной Слова.

И пока это слово существует, существует Россия.



А. А. Козлов. Пушкин на смертном одре. 1837.

Картина написана по собственному эскизу художника, сделанному 30 января 1837 г.

**Литература**

- Андреев А. С. (1933). Встреча с Пушкиным // Звенья. Т. 2. Л.: Академия. С. 235–241.
- Ахматова А. А. (2016). Слово о Пушкине // Ахматова А. А. Малое собрание сочинений. СПб.: Азбука.
- Вейдле В. В. (1956). Пушкин и Европа // Вейдле В. В. Задача России. Нью-Йорк: Изд-во имени Чехова.
- Достоевский Ф. М. (1981). Дневник писателя за 1876 год, май-октябрь. Полн. собр. соч. в 30-ти т. Т. 23. Л.: Наука.
- Ермаков Н. (1998). Русский язык // «В краю чужом...»: Зарубежная Россия и Пушкин. Статьи. Очерки. Речи. Рыбинское подворье. М.: Русский мир.
- Жуковский В. А. (1983). Эстетика и критика. М.: Искусство.
- Замятин Е. И. (1999). Завтра // Замятин Е. И. Я боюсь. Литературная критика. Публицистика. Воспоминания. М.: Наследие.
- Иванов Вяч. И. (1990). Наш язык // Из глубины: Сборник статей о русской революции. М.: Изд-во Московского университета.
- Крижанич Ю. (1997). Политика. М.: Новый свет.
- Мандельштам О. Э. (1993). О природе слова // Мандельштам О. Э. Собрание сочинений в четырех томах. Том I. М.: АРТ-БИЗНЕС-ЦЕНТР.
- Пушкин А. С. (1962а). О причинах, замедливших ход нашей словесности // Полн. собр. соч. В 10-ти т. Т. 6. М.: ГИХЛ.
- Пушкин А. С. (1962б). 1823. Заметки и афоризмы разных годов // Полн. собр. соч. в 10-ти т. Т. 7. М.: ГИХЛ.
- Успенский Б. А. (1994). Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). М.: Гнозис.
- Франк С. Л. (1991). De profundis // Вехи. Из глубины. М.: Правда.
- Чаадаев П. Я. (1987). Статьи и письма. М.: Современник.

**References**

- Andreev A. S. (1933). Vstrecha s Pushkinym // Zven'ja. T. 2. L.: Akademija. S. 235–241.
- Ahmatova A. A. (2016). Slovo o Pushkine // Ahmatova A. A. Maloe sobranie sochinenij. SPb.: Azbuka.
- Vejdle V. V. (1956). Pushkin i Evropa // Vejdle V. V. Zadacha Rossii. N'ju-Jork: Izd-vo imeni Chehova.
- Dostoevskij F. M. (1981). Dnevnik pisatelja za 1876 god, maj-oktjabr'. Poln. sobr. soch. v 30-ti t. T. 23. L.: Nauka.
- Ermakov N. (1998). Russkij jazyk // «V kraju chuzhom...»: Zarubezhnaja Rossija i Pushkin. Stat'i. Oчерки. Reчи. Rybinskoe podvor'e. M.: Russkij mir.
- Zhukovskij V. A. (1983). Jestetika i kritika. M.: Iskusstvo.
- Zamjatin E. I. (1999). Zavtra // Zamjatin E. I. Ja bojus'. Literaturnaja kritika. Publicistika. Vospominanija. M.: Nasledie.

*Ivanov Vjach. I.* (1990). Nash jazyk // Iz glubiny: Sbornik statej o ruskoj revoljucii. M.: Izd-vo Moskovskogo universiteta.

*Krizhanich Ju.* (1997). Politika. M.: Novyj svet.

*Mandel'shtam O. Je.* (1993). O prirode slova // Mandel'shtam O. Je. Sobranie sochinenij v chetyreh tomah. Tom I. M.: ART-BIZNES-CENTR.

*Pushkin A. S.* (1962a). O prichinah, zamedlivshih hod nashej slovesnosti // Poln. sobr. soch. V 10-ti t. T. 6. M.: GIHL.

*Pushkin A. S.* (1962b). 1823. Zametki i aforizmy raznyh godov // Poln. sobr. soch. v 10-ti t. T. 7. M.: GIHL.

*Uspenskij B. A.* (1994). Kratkij ocherk istorii russkogo literaturnogo jazyka (XI–XIX vv.). M.: Gnozis.

*Frank S. L.* (1991). De profundis // Vehi. Iz glubiny. M.: Pravda.

*Chaadaev P. Ja.* (1987). Stat'i i pis'ma. M.: Sovremennik.

**МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ  
«РУССКИЙ ЯЗЫК КАК ОСНОВА БЫТИЯ РОССИИ» Г. МОСКВА****Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»****Школа философии 25–26 апреля 2019 г.****Обзор**

**В** самом названии научной конференции поднята, как представляется организаторам — сотрудникам Лаборатории русско-европейского диалога, — важнейшая проблема для России на сегодня. Она видится значительно более серьезной, чем вопросы политико-экономические, выглядящие в данном контексте как производные: **язык, на котором говорит и думает нация, оформляя свою идентичность для самой себя, оказывается источником понятий, которыми эта нация оперирует, выстраивая диалог со всем остальным миром.** На вопрос, кто мы такие, мы отвечаем по-русски, и поэтому современное состояние языка, испытывающего на себе мощное воздействие глобальных изменений в обществе как российском, так и мировом, должно быть, во всяком случае, зафиксировано и осмыслено.

Сразу надо отметить, что доклады, зачитанные участниками, зачастую перекликались друг с другом, расширяя и углубляя проблемное поле конференции. В частности, целый ряд докладчиков так или иначе затрагивал вопрос о качествах и свойствах русского языка для философского — и как использующегося в процессе литературного или филологического мышления и построения соответствующих текстов. Несмотря на кажущуюся «сложность» философского дискурса, связанную в первую очередь со своеобразием грамматических конструкций, призванных выразить тончайшие оттенки мысли, все же он, по мнению большинства, является значимым в большей степени, поскольку описывает онтологические основы национального бытия. Литература же и в широком смысле филология сконцентрированы на воссоздании уникальных ситуаций. Крайне важно, что тот же А. С. Пушкин, чье имя для нас фактически стало метонимическим обозначением национального языка в целом, не знал его с детства: он говорил и даже поначалу писал по-французски, а русский просто учил «как иностранный». Взгляд со стороны и позиция, практические действия «постороннего» позволили ему осуществить сдвиг в области поэтического и, значит, на следующем этапе — нормативного общелитературного языка. В целом делается даже предположение, что исторически наше наречие во многом создано билингвами или людьми, знакомыми с несколькими иностранными языками.

Постановка проблемы прозвучала во вступительном слове *В. К. Кантора* «Русский язык, или Русская крепость» (см. рубрику «От редактора» в наст. вы-

пуске). Анализируя историко-культурную ситуацию XVII–XX вв. и ее влияние на формирование русского языка, Кантор опирался на пушкинское понимание данного процесса как основного фактора становления культурной нации, **самостоянья человека** и народа. В результате Россия, как подчеркнул докладчик, стала страной **слова**.

О том состоянии, в котором находится национальный язык с точки зрения терминологии, говорилось в двухчастном докладе *Б. И. Пружинина, И. О. Щедриной и Т. Г. Щедриной* «I. Язык русской науки как гуманитарный феномен. II. Язык русской “Феноменологии духа” Гегеля, или Как издавали перевод Г. Г. Шпета». Докладчики констатировали, что в советское время с языком перевода философских произведений дело обстояло весьма непросто. Сохранившаяся редакция «Феноменологии духа» Гегеля, переведенной Густавом Шпетом, наглядно показывает, как был изменен перевод и как важные и для Гегеля, и для Шпета понятия искажались издательскими редакторами до неузнаваемости, что вело за собой деформацию смысла всего произведения, но зато Гегель получался «марксистом». Так, например, опорное гегелевское понятие «сама вещь» или «чистая подлинная вещь» (как и переведено Шпетом) получило в результате редакторской правки языковое выражение «суть дела», совершенно снимающее терминологичность словосочетания и нарушающее традицию от Гегеля до Гуссерля. В настоящее время Пружинин и Щедрины заняты восстановлением шпетовской редакции перевода Гегеля. Задача сейчас — вернуть все шпетовские варианты вплоть до грамматических форм, то есть фактически восстановить традицию гегелеведения в России. Работа над переводом Гегеля, сделанным Шпетом, важна в контексте обоснования подхода к изучению Гегеля как феноменолога, поэтому прояснение терминологии особенно важно. Кстати говоря, в прениях прозвучала информация о том, что и переводы сочинений Аристотеля также серьезно «осовечивались», так что перед русской философией на сегодняшний день стоит и задача возвращения русской культуре эллинского, а не советско-эллинского философа. Так, например, слово «μίμησις» следует понимать и переводить не как «**подражание**», а как «**модель**».

*С. С. Бычков*, выступивший с докладом «Сохрани мою речь навсегда», также придерживается воззрения на язык как силу, идентифицирующую нацию. Докладчик подчеркнул: согласно древним верованиям, если человек меняет имя, то меняется и его сущность. Соответственно, если меняется язык народа, то и сущность его не остается прежней, нация отражается в том, как говорит и пишет, и ее первичная репрезентация — лингвистическая. Надо также помнить, что каждый национальный язык участвует в созидании ноосферы, общей для всего человечества. Таким образом, обогащая родное наречие, каждая нация способствует и обогащению мировой культуры, на состоянии которой соот-

ветственно отражается и деградация отдельного народа. Таким образом русские эмигранты первой и второй волн, сохраняя в новом месте проживания русский язык и культуру, способствовали умножению общечеловеческих ценностей, чего не скажешь о современной экономической эмиграции, не заинтересованной в общем культурном развитии человечества, преследующей лишь цели личного обогащения и обретения комфорта. С развалом СССР, когда русский язык перестал быть общегосударственным и начал изгоняться из бывших союзных республик, наметилась аналогичная тенденция, которую Бычков квалифицировал как опасную. В результате, подчеркнул он, сегодня русская нация является разделенной как географически, так и культурно. Пример ситуации, когда русский писатель-эмигрант сохранял собственную идентичность, обращаясь к творчеству Пушкина, дан в докладе О. А. Жуковой «Путь к Пушкину. Ариадна Тыркова-Вильямс». Вместе с тем, как явствует уже из названия доклада Р. Темпеста «Зыбкий Пушкин, или Почему “народная тропа” не пересекла границу Империи, Союза или Федерации», русский культ Пушкина непонятен западному читателю, который, в отличие от отечественного, четко осознает условность литературы. Вместе с тем в 1937 г., когда отмечалось столетие гибели Пушкина, для представителей русской нации, оставшихся в СССР и эмигрировавших, его имя и творчество стали предметом ожесточенного спора: его «принадлежность» к тому или другому лагерю определяла правомерность доминирования одного из двух миров. Об этом шла речь в докладе А. А. Карамурзы «“Язык Пушкина” как основа идентичности русской пореволюционной эмиграции». В свою очередь, А. Е. Аркатова утверждала, что в пушкинском творчестве содержится ресурс и для описания позднейших событий истории СССР — этот тезис она доказывала в докладе «“Свободная стихия” и “неправдоподобный тритон”: провидческие метафоры Пушкина о ГУЛАГе».

Полемично по отношению к позиции В. К. Кантора и С. С. Бычкова прозвучало мнение А. М. Мелихова, с которого он начал доклад «“Борьба за языки” в процессе государственного строительства стран Восточной Европы, Израиля и Кореи». «Точно ли языку принадлежит идентифицирующая роль?» — с таким вопросом писатель обратился к аудитории, аргументировав свое предположение историей перехода евреев с идиша на иврит при образовании государства Израиль. Следом Мелихов предложил свой вариант ответа: национальную идентичность обеспечивает не язык, а «общий запас воодушевляющего вранья». Это словосочетание — из его романа «Исповедь еврея» (2004). Не язык скрепил американскую нацию, а процедура демократических выборов. В сходном ключе видит проблему и М. А. Колеров, в докладе «Государство и язык» заявивший о том, что язык перестал быть определяющим принципом национальности: сегодня ее определяет государственность. Связь между крепкой

государственностью и развитием языка усматривал В. И. Ламанский, который, согласно положениям доклада А. В. Малинова «Язык в цивилизационной концепции В. И. Ламанского», имел в виду, что государство может развивать литературу и науку, но не навязывать язык.

Что касается обновления языка русской науки, то, как показал И. И. Павлов в докладе «Владимир Бибихин: философия на русском языке», оно вполне осуществимо в настоящее время. Философия Владимира Бибихина, выросшая, казалось бы, на неплодородной советской почве, является примером свободного мышления с параллельным вырабатыванием терминологии, соответствующей конкретной задаче мышления во времени. Так, ситуацию 1990-х гг. Бибихин предлагал рассматривать в терминах «Собственность», «Пора» и «Лес», являющихся, казалось бы, обычными словами, однако обретшими в философии Бибихина знаковую природу.

Состояние русского языка важно не только для философской и иной научной терминологии: даже русская музыка, как показала Т. Ю. Сидорина в докладе «Русский язык как основа музыкальной культуры России. “Вокализ” С. Рахманинова», строилась на осевой линии — литературе, и такие композиторы, как Рахманинов, в этом направлении искали путей создания отечественной музыкальной идентичности под общим знаменателем «я русский композитор». Мысль о том, что язык — цель в самом себе, подтверждалась в целом ряде выступлений, посвященных как общим, так и, казалось бы, частным вопросам.

Мысль о том, что язык — цель в самом себе, но работает он в открытом пространстве культуры, подтверждалась в целом ряде выступлений. Так, М. С. Киселёва в докладе «Русский язык “извне” и “изнутри”» изложила понимание истории его развития в отечественной культуре в зависимости от состояния социума, подчеркнув: любые кардинальные изменения в обществе вели к явным или скрытым преобразованиям в области языка. Концепт «языковая ситуация», с одной стороны, показывает зависимость языка от влияний на него «извне», а с другой, формирует языковые запросы в культуру, прежде всего в ее образовательный сегмент. Б. А. Успенский в конце прошлого века разработал оппозицию языковых ситуаций диглоссии и двуязычия как общую характеристику социокультурного бытования языков. Принятие христианства привело на Древнюю Русь книжность на церковнославянском языке (не греческом!), открывшем культуре контакты с «внешним» полем письменного книжного кодифицированного славянского языка Кирилла и Мефодия. В. М. Живов писал о разных «регистрах» письменного языка русского средневековья. Важно понять, что демаркация устного и письменного имела социокультурные последствия. Устный, разговорный язык — то, что работало в коммуникации «изнутри» — не был кодифицирован (пример берестяных грамот Новгорода —

уникален); взаимных переводов между ним и книжным не было, следовательно, двуязычие отсутствовало. Однако люди, не владевшие письмом, понимали то, что слышали в церкви (например, пение литургии). Следствие этой ситуации — отсутствие на Руси системы образования до XVII в., ибо языковая ситуация диглоссии не создала такой социальный запрос. Книжность выполняла также и образовательную функцию. Чтению учились по Псалтырю, запоминали церковные службы со слуха. Древнерусская книжность взаимодействовала с устным языком «изнутри», как и со старославянскими влияниями «извне». Европа в языковом отношении развивалась иначе. Двуязычие — норма говорящих на разных языках народов: богослужение и письменные тексты создавались на латыни, языке *docti*, ученых людей (сначала монастырские школы, а затем университеты в городах); право (как светское, так и церковное) также существовало на латыни. Выход из ситуации диглоссии способствовал появлению образовательных учреждений как системы в культуре, а затем и реформе алфавита Петром I. Последующая полемика XVIII в. о русском литературном языке повторяла во многом беседы итальянских гуманистов XVI в. о «двух языках». Разговор о сегодняшней языковой ситуации ведут лингвисты, включая такие концепты, как «постграмматическое» время языка. Традиции сбережения русского языка стали заботой ученых, о чем свидетельствует масштабный проект «корпусной лингвистики», а также, например, личное участие писателя (А. И. Солженицын, «Русский словарь языкового расширения») с его вниманием к русскому устному языку «изнутри».

В аналогичном ключе рассматривал предмет изучения Х. Куссе в видеодокладе «О Ломоносовской риторике 1748 года». На ту же «внутреннюю» потребность языка в развитии, конкретнее — в выделении образной составляющей, указала А. Ю. Большакова в докладе «Слово и образ: к истокам языка русской литературы». Автор анализировала способы образного употребления отдельных лексем в «Слове о полку Игореве» и пришла к выводу, что все они легли в основу множества архетипов, питающих отечественную культуру до сей поры.

Дискуссия на тему современного состояния языка всегда проходила — так было, например, в 1810-х, в годы противостояния литературных обществ «Арзамас» и «Беседа любителей русского слова», и в других случаях — между носителями полярных точек зрения, которые можно вслед за Ю. Н. Тыняновым охарактеризовать как «архаичную» («охранительную») и «реформаторскую» («новаторскую»). Нельзя исключать ни одну, поскольку уничтожится само поле диалога. Г. С. Померанц, подчеркивая продуктивность обеих в культуре, как-то сказал, что «архаисты» считали, что язык слишком быстро обновляется, а «новаторы» — что слишком медленно разрушается... И если в точках зрения В. К. Кантора и А. М. Мелихова усматривается полярность, то это показывает,

что у науки есть потенциал для оценки явления с разных позиций, а значит — комплексно и объективно.

«Охранительная» тенденция проявилась и в докладе *А. П. Козырева* «Практическое имяславие о. Сергия Булгакова. Язык как зеркало социальных изменений». Автор обратился к идее языковой реформы, сегодня витающей в воздухе, и вспомнил реформу 1912–1918 гг., многими деятелями культуры воспринятую как антинародная: так, *М. М. Пришвин*, например, утверждал, что, отвергая букву «ять», русский человек отвергает правописание в целом. Так и сегодня, даже перестав использовать при печати букву «ё», мы искажаем картину живой речи, поскольку перестаем, например, правильно читать стихи. Творчество Булгакова было рассмотрено также в докладе «Духовный опыт русских писателей: *С. Н. Булгаков*» *И. Ю. Ильина*, анализировавшего взгляды философа на русскую литературу в свете его оценки религиозных воззрений выдающихся представителей национальной словесности. Для Булгакова-литературоведа было характерно рассмотрение произведений отечественной словесности в мировоззренческом ключе. Философ размышлял о разворачивавшемся в душе каждого писателя конфликте художественного и религиозного начал и подчеркивал, что в национальной литературе этическое доминирует над эстетическим, а главное ее занятие — постановка и решение моральных проблем, причем на Западе этим предметом традиционно занята собственно философия. Главенство этики вытекает из национальных черт русского человека (в полной мере присущих и отечественным писателям), который привык задаваться метафизическими вопросами. Отсюда и внимание, уделяемое русскими писателями метафизике, а также выражение их собственных духовных исканий устами их героев. Однако нельзя забывать об эстетической функции русского языка в контексте общекультурного развития, о чем напомнила *Ю. В. Клепикова-Бабич* в докладе «*Георгий Федотов об эстетике русского языка и национальной культуры*».

Среди сквозных тем конференции надо упомянуть «имяславие» — религиозное движение начала XX в., зародившееся среди афонских монахов. Основным богословским положением имяславия, или имябожия, стало незримое присутствие Бога в Божественных именах. В 1913 г. имяславие было осуждено Святейшим правительствующим синодом как еретическое, а его очаг уничтожен правительством с применением силовых методов. Меж тем идея «слова как плоти» поэта *Осипа Мандельштама*, также многократно упомянутого на конференции и ставшего одной из символических фигур, явно происходит от этого мистического течения православия. В связи с Мандельштамом нельзя не вспомнить одного из его учителей, *Вяч. И. Иванова*, что и было сделано в докладе *А. А. Дорониной* «Сопричастность древности: стихия языка Вяч. И. Иванова», считав-

шего, что язык — это «собственный Логос» народа. Славянское возрождение, с его точки зрения, это возрождение Античности, и эллинская древность могла бы ожить на почве русского языка. Еще одна сквозная тема — творчество поэтов-футуристов, современных Мандельштаму и Иванову; труды последнего позволяют считать их работой непосредственно с языковой **стихией**, проявляющейся посредством звуков речи. Был ли футуристический языковой эксперимент пустым фиглярством, как считают некоторые ученые, или все же футуристы нащупывали темную первостихию слова, высвобождая его скрытую энергию? *А. П. Козырев* придерживается второй точки зрения, однако в его докладе футуристический эксперимент недаром соседствовал с упоминанием речевой ситуации 1918 г., когда многими мемуаристами была зафиксирована острая вспышка употребления обценной лексики.

Отчасти полемично по отношению к «охранительной» точке зрения прозвучал доклад *В. В. Калмыковой* «Сдркрч, или Еще раз об эллинистической природе русского языка». Докладчица не разделяет опасений большинства специалистов, что общее падение грамотности вкупе с большим количеством заимствований из английского (лексика, связанная с обслуживанием виртуальной, спортивной и др. реальности, пришедшая к нам вместе с реалиями, зародившимися за рубежом) является деструктивной тенденцией эпохи: падение грамотности как центробежное начало наблюдалось всегда и всегда компенсировалось центростремительным вектором, а заимствования, во-первых, описывают инокультурные реалии, а во-вторых, усваиваются по законам русской грамматики. Гораздо большее опасение вызывает у *В. В. Калмыковой* распространение «птичьего языка» в области отечественной гуманитарной терминологии (по материалам *С. И. Чуприна*), в частности, основанного на макаронической лексике, затрудняющее описание объекта литературоведения и критики, а именно литературных произведений. В результате литературоведение и критика утрачивают возможность выполнять свою задачу — служить мостом между произведением и читателем. Однако точка зрения, согласно которой макароническая лексика всегда является средством передать иронию или свидетельствует о бедности лексикона, неправомерна: в докладе *В. Жобер* «Взгляд французской русистики — русский язык как основа моего собственного бытия» приводились примеры использования макаронической лексики в письмах русских родственников докладчицы, представителей первой волны эмиграции, и во всех случаях это сделано с целью добавить в письменное сообщение оттенок значения или смысла, отсутствующий в конкретной лексеме или в устойчивом словосочетании в русском или во французском. *В. Жобер* привела множество примеров взаимного обогащения обоих языков и подчеркнула, что франкоязычный исследователь по-прежнему может изучать Россию

по ее литературе с учетом высокого потенциала деривации в русском. В любом случае, основываясь на письмах, *В. Жобер* затронула одну из коренных в европейской культуре русскоистско-бахтинскую проблему Другого — в данном случае это язык, из которого используются макаронические вставки. Однако в науке Другой преимущественно понимается как субъект, как человек, и такой фигуре был посвящен доклад *К. А. Баршта* «Эпистолярный жанр в жизни и творчестве Ф. М. Достоевского». Докладчик анализировал эпистолярные письма писателя к его брату, *М. М. Достоевскому*, и подчеркнул, что природа диалогизма в романах Достоевского имеет истоком их переписку, в которой будущий автор адресовался к Другому и рассчитывал на его понимание, со своей стороны ища средств, чтобы быть понятым. Будущий романист получил идеального читателя и идеальную коммуникативную практику. На основе анализа этой переписки *К. А. Баршт* сделал вывод, что в XIX в. эпистолярный жанр способствовал консолидации общества, развитию письменной речи и, соответственно, росту уровня культуры.

Что же сегодня заменяет личную почтовую переписку? Как известно, общение в социальных сетях. Анализ этого феномена посвящен доклад *В. А. Пищальниковой* «Трансформация знака и значения в массмедиа как когнитивная проблема». Общение зачастую сводится к обмену готовыми знаками, и в их распространении докладчица видит ответ на вопрос, почему подавляющее большинство сегодняшних российских студентов не имеет навыков анализа информации и с трудом этому учится. Мем как единица информации способен изменить когнитивную структуру, которая фиксируется в нейронных связях. Соответственно, восприятие готовых знаковых единиц, не предполагающих анализа, а рассчитанных на идентичное воспроизведение в дальнейшем, способно повлиять на способ мышления на несколько поколений вперед. Мем не создает новой устойчивой когнитивной структуры, по сути, он противоположен языковому знаку. Той же цели — разрушить привычный познавательный стереотип и операции речемыслительной деятельности — служат и так называемые **фейковые новости**. В целом цифровая среда агрессивна и основана на семантическом калькировании, что не способствует развитию самостоятельного мышления. В ходе лабораторных исследований, в том числе и томографических, установлено, что это гибель для мозга.

Согласно объективной оценке *В. А. Тишкова*, приведенного в докладе «Язык нации» множество статистических данных, собранных в ходе полевых социолингвистических исследований, русский язык по-прежнему остается доминирующим на территории Российской Федерации, и другие народы зачастую обнаруживают тенденцию к ассимиляции. *В. А. Тишков* подчеркнул, что язык близок этничности, но не тождествен ей. После распада СССР образовалась

масса проблем в области взаимодействия языка титульной нации того или иного субъекта федерации внутри РФ, и они постепенно решаются вполне мирным путем, хотя сложностей много: на сегодняшний день ни один народный язык не потерян. Связь эмоционального состояния со словесным выражением лучше всего передается и даже фиксируется в кинематографе, что и подчеркнул К. Э. Разлогов в докладе «Русский язык в киноискусстве».

В XX в. русский язык являлся языком империи — сначала Российской, а затем СССР, и на нем соответственно выражалось имперское содержание. О статусе русского языка в «Оправдании добра» (1897) говорил В. С. Соловьев, и концептуализации его идей в этой области был посвящен доклад *Е. В. Бессчетновой* «Вл. С. Соловьев: русский язык как язык Империи». Докладчица подчеркнула, что Соловьев последовательно выступал против насильственного обрусения народов и боролся против русофильской политики Александра III. Мыслитель, развивавший идею Всеединства в русле русской религиозной философии, был уверен, что слово свидетельствует об истине, и такое свидетельство есть предназначение языка, а различие языков не мешает стремлению к единству. Соловьев выступал против искусственного смешения языков и желал, чтобы «малые народы» империи могли читать Пушкина на своих наречиях. Истинное бытие России он полагал в многоголосье всех ее народов. Во второй по порядку империи, то есть СССР, появились свои обертоны, обозначенные в докладе *С. С. Шаулова* «Россия и русский язык: постклассическое решение темы в поэзии А. Н. Башлачева». Так, известный рок-певец был выходцем из номенклатурной советской среды, вызывавшей у него отторжение, и языковые приемы его поэзии передавали его отношение ко всему советскому.

Можно констатировать, что установившаяся на конференции атмосфера диалога во многом способствовала освещению темы современного состояния языка с разных сторон, тем более к работе были привлечены представители разных областей гуманитарного знания — от философов до лингвистов. Редакция журнала «Философические письма. Русско-европейский диалог» планирует до конца 2019 г. опубликовать часть материалов в виде докладов, другую часть — в виде тезисов, тем самым предоставляя гуманитарному сообществу возможность ознакомиться с ними и включиться в работу будущих конференций.

От редакции

**ANATOMY OF THE REVOLUTION  
AND ILLUSIONS OF BREAKING WITH THE PAST.  
TRADITIONALIST CRITICISM OF PITIRIM SOROKIN**

*Marek Jedliński*

Доктор, адъюнкт Института философии Университета  
им. Адама Мицкевича в Познани.  
E-mail: marjed7@amu.edu.pl

**АНАТОМИЯ РЕВОЛЮЦИИ И ИЛЛЮЗИИ РАЗРЫВА С ПРОШЛЫМ.  
ТРАДИЦИОНАЛИСТСКИЙ КРИТИЦИЗМ  
ПИТИРИМА АЛЕКСАНДРОВИЧА СОРОКИНА**

*Marek Jedliński*

Assistant Professor Institute of Philosophy, Adam Mickiewicz University in Poznań.  
E-mail: marjed7@amu.edu.pl

**В** статье предлагается аналитическое рассмотрение русской революции. Автор рассматривает концепцию выдающегося русского и американского традиционалиста Питирима Александровича Сорокина. Предметом исследования Сорокина является познание целостного облика революции (ее культурной чуждости) и *реконструкция* ее *анатомических* структур. Автор «Социологии революции» использует методологический принцип, согласно которому культурные и социальные феномены рассматриваются по прямой аналогии с явлениями природы. Сорокин как представитель традиционалистского движения подчеркивал значение прошлого и осознавал кризис современной западной культуры. Традиционалисты обнаруживали кризис и предлагали конструктивное решение, включающее строительную систему: возвращение в прошлое. По Сорокину, участники революции приходят к осознанию, что многое из того, что раньше они считали предрассудком и от чего пытались освободиться, в действительности представляет собой условия, необходимые для жизни, для существования и спокойного развития общества (иллюзорность разрыва с прошлым).

**T**he article offers an analytical review of the Russian revolution. The author considers the concept of the outstanding Russian and American traditionalist Pitirim Alexandrovich Sorokin. The subject of Sorokin's research is the knowledge of the integral image of the revolution (its cultural alienness) and the reconstruction of its anatomical structures. The author of "Sociology of revolution" uses the methodological principle according to which cultural and social phenomena are considered by direct analogy with

the phenomena of nature. Sorokin as a representative of the traditionalist movement emphasized the importance of the past and was aware of the crisis of modern Western culture. Traditionalists discovered the crisis and offered a constructive solution, including a construction system: a return to the past. According to Sorokin, the participants of the revolution come to the realization that much of what they previously considered a prejudice and what they tried to get rid of, in fact, is the conditions necessary for life, for the existence and quiet development of society (the illusion of a break with the past).

**Ключевые слова:** Сорокин, традиционализм, революция, Россия, большевики, прошлое.

**Keywords:** Sorokin, traditionalism, revolution, Russia, Bolsheviks, Past.

DOI 10.17323/2658-5413-2019-2-2-36-47

The article presents a critical evaluation of Russian revolution, made by one of the representatives of traditionalist thought: the Russian-American sociologist and philosopher Pitirim Alexandrovich Sorokin. The events of 1917–1923, which took place in Bolshevik Russia, gave rise to the reconstruction of the anatomy of a typical revolution by Sorokin. His reflection is cognitively rich, because it is the result of an eye-to-face confrontation with turbulent historical changes. In the introduction to the monumental «Sociology of Revolution» (1925) the author said: «For five years the author of this book has lived in the circle of the Russian Revolution. Day after day during this time he has watched it. This book is a result of this observation» (Sorokin, 1925: 3). In a slightly earlier published book «Современное состояние России» (1922) he described the experience of Russian people in the following words: «During the period of eight years we did not live, but we threw ourselves in unrestrained fever, lost ourselves in great drunkenness, burned with wild lechery» (Сорокин, 1922: 3). A characteristic feature for Sorokin was going beyond the sociological paradigm, making historiosophical reflection, applying value judgments, which led to negative expression of the revolution: «For five years I was in its element, for five years I looked exactly in its... Having seen them, I recognized the faces of the past „deep“ revolutions. I understood one thing: it is the face of the beast, not the superman, Antichrist, not God, the vampire, not the liberator...» (Сорокин, 1922: 106)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> In the book «Sociology of Revolutions» the author alternately quotes specific statistical data, providing it with expressive comments. Making a historical analysis and describing the results of individual revolutions, he noted: «The practical deduction of all that has been said above is, that he who desires the extermination of his people, the decrease of the birth rate, the deterioration of the racial fund of the nation, the destruction of its noblest elements, the degradation of the survivors, plague, cholera, typhus, syphilis, psychical illnesses, should prepare a violent revolution and render it deep-rooted and widespread. It is one of the best ways to achieve the abovementioned effects. Those who do not desire them can uphold reforms, not bloodthirsty revolutions» (Sorokin, 1925: 228).

### **Penetrating the tissue of the revolution**

Sorokin was not only the observer of events, but he's also interpreted them. He had a well-grounded and emotionally advanced position — uncompromisingly critical of all revolutions, not only the one in Russia. The author expressed the conviction that the expert of the revolution cannot be a dispassionate witness of events, equipped even with the most perfect research instruments. Nor will historians working on the most reliable sources become an expert as they focus on the analysis of the revolution solely as a phenomenon or a historical event, and are located as somewhat outside it. In order to understand the mechanisms of its functioning and the motivation of revolutionaries, one must be inside it. One should empathize with its atmosphere, observe the moods and statements of its participants and have the ability to understand the mental changes that trigger it and those that are its consequence. Only then can the researcher realize that it is not just one of many accidental historical events, but a real change in the life and way of thinking of the masses.

Every revolution is such a breakthrough phenomenon, extreme, demolishing the current image of the world and the sphere of respected values, that one cannot limit themselves to a simple analysis of facts. Also due to its totality, one should not be indifferent to it — moreover, its global dimension drags nearly everyone into the whirlwind of the events. The standpoint of an impartial observer, a non-involved researcher, seems in this case completely inadequate, and even harmful — Sorokin concluded. The science representative faces a dilemma of accepting or rejecting the project of destroying the existing culture. Over time, the revolution embraces all areas of life — including science. In this context, Sorokin did not conceal that he set a specific task for himself, related to the defense of values he shared and that his research was guided by a specific intention: to expose the false arguments or illusionist arguments that the pathological phenomena of a particular revolution never scarify the purity of the revolutionary idea itself (Sorokin, 1925: 7). Meanwhile, the idea itself contains the element of total destruction of tradition, cultural heritage, the entire existing world, built by previous generations with difficulties.

The conviction of the destructive influence of the revolution will be repeatedly expressed by Sorokin in a very expressive way. On the one hand, the author of «Sociology of the Revolution» could be accused of axiological entanglement and ideological bias, manifested in the narrative style. On the other hand, one should ask whether, as representatives of a completely different era, enriched with historical knowledge, we have the right to speak on this subject, from the perspective of a safe and comfortable time gap separating us from the then ferment, and whether we are in any way entitled to nonchalant deprecating the testimonies of the participants of the events at the time.

### **Inherited traditionalism**

While discussing Sorokin's scientific concepts, in order to understand the background of the expressive opinions, it is necessary to take into account the impact of his life experience and cultural environment (respected ideas) in which he grew up and what he inherited. Although the phenomenon of overlapping correspondence between professed values and conclusions drawn in scientific work is well known and concerns almost all researchers, in the case of Sorokin the degree of involvement of the axiological scientific achievements was extremely visible and even glaring. Sorokin was a colorful biographer: he was brought up in a spirit of fervent Orthodoxy, he became a revolutionary (SR), he was repeatedly imprisoned after 1905, eventually he was promoted to the function of the government of Kerensky member, and after its fall, the Bolsheviks sentenced him to execution; he waited in the cell for the execution for six weeks, which he eventually avoided after submitting his self-criticism. He has already devoted the rest of his life to scientific work (Sorokin, 1963: 3–30; Johnston 1995). In the meantime, in 1922, the Bolsheviks turned him away to the West (Davis, 1922: 172–173), and from 1930 till his retirement he worked at Harvard.

Sorokin wrote in his autobiography that he came from lands (a small village in the Vologda Guberniya), which was dominated by community thinking, traditional morality, based on Orthodoxy, shaped over the centuries and the principle of mutual help between members of agrarian communities (*Сорокин*, 1992: 15, 17). He quickly lost the youthful fervor of radical redevelopment of the existing cultural order — activities in the Socialist Revolutionary Party remained an episode against the background of Sorokin's whole life<sup>1</sup>. However, for a long time, observing the bloody course of the civil war of 1917–1923, experiencing wandering, and then working scientifically, he shaped his worldview, which should be called a traditionalist<sup>2</sup>. He expressed it fully in the book with the eloquent title “The Crisis of Our Age” (1941), thus joining the ideological current initiated by the French contestants of the French Revolution (such as de Maistre, de Chateaubriand).

### **Traditionalist return to the past — programmatic anti-revolutionary**

The overriding slogan, which united traditionally-minded thinkers (not forming any school), was the crisis of European culture. Traditionalists did not agree to its current state, rebelled against the present time, intentionally turning to the past, and even demanding the return of the past (among other things, this postulate differed

<sup>1</sup> He did not fail to emphasize that his critical evaluation of the revolution did not result from failure to lose privileges or assets. On the contrary: he came from the layer of the exploited people (peasantry) and lived in poverty. The course of the revolution made him aware of the fact that its victims were the masses of workers and peasants (*Сорокин*, 1922: 106).

<sup>2</sup> Maria Wodzyńska-Walicka described Sorokin as the epigone of the Slavophile school, or a retrospective utopist, mentally stuck in the nineteenth century (Wodzyńska-Walicka, 1981: 162).

from the conservatives)<sup>1</sup>. They believed that man would never find the sense and purpose of his own existence in himself, in his temporally limited being and the still-elimination of the present; this sense transcends it, it is embedded in the past, of which the religious tradition is an important part. As the French traditionalist of the interwar period René Guénon remarked, this is a mental movement characterized by consistent anti-modernity (Guénon, 1945: 284–285). Traditionalist philosophers in the era of European modernism, whose beginning dates back to the XII–XIII centuries, recognized destructive skepticism, a sense of being lost and a desire to make constant changes. Meanwhile, the sense of certainty can only originate from something that is permanent, repetitive and what was initiated in ancient times. They warned against a revolutionary, unknown novelty and blind belief in the progress *ad infinitum*. They expressed their opposition to the domination of matter over the spirit, capitalist calculation and technology over the ancient rhythm of life organized by the cultivation of land. They claimed that man should be spiritual, live in accordance with tradition, close to God and in community. The crisis of European culture was compounded by the increase of human pride, lack of humility and naive faith in the possibilities of human reason, which led to rebellion against the authority sanctioned by the past and community thinking. Traditionalists, as Guénon considered in the book “La crise du monde modern”, recognized Cartesianism in the area of philosophy as the symbolic embodiment and the cumulating of these negative tendencies, which consisted of an excess of individualism (Guénon, 1956: 70–71). His assumptions were in harmony with the religious ferment caused by the Reformation, which then involved the masses, ultimately resulting in social revolutions. From now on, the elites and masses in Western Europe will co-cultivate visions of the reconstruction of the world (including communism), succumbing to a sense of some lack and unrestrained desire to destroy what they find.

### **Disobedience reflex in sensual culture**

Pitirim Sorokin shared the diagnosis made by traditionalist thinkers: the West is in a state of deepening crisis, which is manifested by revolutions (Jedliński, 2016: 51–62). His work will be ordered by the conviction that the largest increase in revolutionary moods in Europe in history has occurred only at the moment of a total

---

<sup>1</sup> Arnold Toynbee, described a man who wants to revive past times, is nostalgic and is dissatisfied with the present world, noticing the constant crisis in it, as archaist. This characteristic could also refer to a traditionalist (Toynbee, 1956: 49–59, 94–97). In this context, Karl Mannheim made an interesting distinction between conservatism and traditionalism, assuming that traditionalism is a life attitude (in contrast to politically understood conservatism) and a general tendency to stick to the patterns of old, proven, vegetative ways of life, perceived as universal values. His ‘instinctive’ form can be treated as an initial reaction to the introduced changes, all reform initiatives. The conservative can accept the present world and introduced changes under certain conditions, the traditionalist’s response to the applied novelties will be violent and contesting in principle; he will demand the restoration of the past, even from the distant past (Mannheim, 1993: 280–285).

departure from the ideational culture and the transition to sensual culture (this took place in the modernism period, reaching its apogee at the outbreak of the French Revolution) (Sorokin, 1937: 535–536). According to the author, the history of the world was shaped by these two main types of cultural systems<sup>1</sup>. Representatives of ideational culture perceive reality in a non-sensual way (and immaterial): what really exists is absolute and immutable, while goals and needs have a spiritual dimension. Representatives of sensual culture, as really existing recognize everything they experience with the help of the senses, what really exists is variable and is subject to constant transformations; however, goals and needs are limited to the visible world (Sorokin, 1941: 19–20, 80–132, 298–308).

Sorokin, describing the mechanism of the revolution, often used a rather peculiar methodology, by means of which he tried to show an analogy between cultural (social) transformations and natural phenomena. Biological reductionism appeared in the use of terms such as reflex (reaction) or instinct. The author himself made it quite clear that he was looking for inspiration outside of the humanities, being impressed by the achievements of Russian biologists or medics such as Ivan Pavlov and Vladimir Bekhterev. It should be noted that the terminology used, through which he described the revolutions, was to explicitly emphasize their sensual character, resulting from the rejection of tradition (mainly religion), stressing the spiritual dimension of man. Revolts erupted primarily within the limits of sensory culture — in ideational culture they happened very seldom and had limited range. This did not mean that people of the Middle Ages had no reason to rebel. Nevertheless, the power relations and status of the hierarchy resulting from tradition were not questioned by them — for fear of punishment that a supernatural being could have imposed. Only the emancipation of reason and secularization, meaning a moving away from the ideational culture, led to a kind of inflation of the disobedience shown to authority and contesting the hierarchical order sanctified by tradition — especially during the revolutionary ferment.

Sorokin emphasized that the described phenomenon (called by researcher “the fading of the reflex of obedience”) was each time intensified shortly before the outbreak of the revolution: «As a rule the extinction of the reflexes of subordination begins prior to revolution» (Sorokin, 1925: 119). However, already in the course of the revolutionary conflagration, the disappearance of obedience is progressing at a staggering pace — then the edifice of traditional order and hierarchy, erected over the centuries, may be scattered in just a few days. This was shown by events in Russia, when the authority suddenly lost its significance: «The Czar is overthrown. In Russia all other authorities enjoyed but a reflected light; the masses acquired reflexes of subordination to them only as a result of subordination of the Czar. These belonged to a first-rate category of reflexes; the others only to second- and third-rate categories

<sup>1</sup> The author also mentioned the intermediate, idealistic type, possessing both ideological as well as sensual features.

engrafted on the reflexes of subordination to imperial authority. The annihilation of these was the destruction of the foundation of the complex structure of the reflexes of subordination. Naturally all other authorities would be engulfed in its downfall, and such was the case. After the reflexes of subordination to the Czar were extinguished those of his agents followed suit: the reflexes of subordination of soldiers to officers and generals; workmen to directors of factories and other enterprises; of peasants to landowners to nobles to representatives of city and „Zemsky“ selfgovernment; of all subordinates to everybody in authority» (Sorokin, 1925: 121–122).

The disobedience of the masses and all destructive activities were in ideological culture suppressed by orders and prohibitions formulated within the transmission of generations — traditions (such was the function of the social regulator, by e.g. the Decalogue). It was cultivated by the community, thus guaranteeing a historical increase in value. The author emphasized that in the ideational culture, higher human spiritual needs were elevated to the pedestal, minimizing those resulting from its natural constitution. Meanwhile, sensual culture allowed for the absolutization of material needs, reducing the human to the function of the stomach. This implied an increase in expectations and claims. A man without fear of the invisible instance wanted to fight for his own particular interest.

### **Universal reasons for revolution**

Sorokin, regardless of his axiological involvement, did not forget about the important reasons for the revolution resulting from unfulfilled goals and life needs. As early as in the ancient times, Aristotle in “Politics” explained that rebellion is caused primarily by hungry masses. In Sorokin’s language, it will simply be the inability to satisfy the superior instinct, that is, the survival of the species through food. In this example, it is easy to recognize the following regularity: «In analyzing the causes of revolution it is best to begin with those causes which produce the revolutionary perversion of the behavior of individuals» (Sorokin, 1925: 376). Rebellions due to hunger even occurred in the Middle Ages, i.e. a dominant ideational culture. Another important cause of the revolt may refer to a failed war, exhausting material resources. Both circumstances — hunger and unsuccessful war — existed in Russia (Sorokin, 1925: 376–377; *Сорокин, 1922: 43–44*). The wartime devastation of the economy and the drastic reduction of the standard of living are not a sufficient reason for the outbreak of internal unrest. The masses are able to bear enormous costs, provided that the war turns out to be victorious and they will have a sense of pride. The disaster is caused by a destructive armed conflict, additionally humiliating the ruled and above all the masses. A man also retains his dignity, possessing something material — therefore, the important reason for the revolt is taking away property and depriving people of the right to possess (Bolshevik policy). Conditions for a violent eruption of social

anger also create a growing stratification of material resources: when the rich become even richer and the poor even poorer. At the same time Sorokin emphasized, citing numerous examples from history, that the violation of the traditional hierarchical order by the masses was often culpable by the aristocracy itself (ruling classes) — alienated, sluggish, ideologically inertial. The image of the pre-revolutionary elite is sometimes alarming: «Pre-revolutionary epochs literally strike the observer by the incapacity of the authorities and the degeneracy of the ruling privileged classes» (Sorokin, 1925: 399). The rulers usually suffer atrophy of the will — confronted then with the vitality of the masses, they cannot prevent revolutions.

### **The illusion of progress**

The author made a positive valorization of the ideational culture, assuming that only within its framework a man can achieve the fullness of humanity, understood by him in spiritual terms. In this sense, sensual culture appeared in his eyes as a regression. Revolutions within this culture are massive and violent — spontaneous (Sorokin, 1925: 32–33). They lead to the involution of the mental abilities of the population and its reduction to the level of creatures guided exclusively by biological needs, caused by collective reflexes (nervous system stimulation). That is why people return to magic then, the critical thinking disappears. Instead of creativity (culture), imitation (nature) begins to dominate (Sorokin, 1925: 170–176). There is, therefore, a rejection not only of the ideational culture, but even culture itself (*Сорокин, 1922: 60*). A man becomes a prisoner of nature again — that is why the revolution (especially in the first stage) does not bring freedom but pushes man back to the world of necessity. This is its great illusion. It ruins institutions, which are the brakes of human passions: «<...> the revolutionary perversion consists in the biologization of the behavior of the multitude, as a result of this extinction» (Sorokin, 1925: 35).

According to Sorokin-traditionalist, the fraud of the revolution lies in the naive belief in the self-esteem of man and the conviction that liberation from the power of religion will bring rapid and independent moral improvement. In this context, according to the author, the Bolshevik struggle against tradition and religion was a continuation of the negative tendencies initiated by the intelligentsia in the pre-revolutionary period: a long-lasting process of atheism, even among workers and peasants, was the result of the influence of the Enlightenment currents on the Russian higher classes. Then the intensification of the fight against religion after 1917 led to the unprecedented moral deprivation in the history of Russia in many layers of society. Sorokin, as a traditionalist, believed that the healing of the situation could only take place by returning to the past moral order: «The more powerful is the destructive-biological and bestial role of the revolution, the stronger the antidote should be applied in the form of religion» (*Сорокин, 1922: 85*).

### Depravity and revolutionary fraud

According to the author, historical analysis shows that the destruction of the order sanctioned by religion brings a huge moral depravity of all: «These facts show clearly how completely the restraining moral, legal, and religious habits are wiped out of human consciousness in times of revolution, and this applies not only to the makers of revolution, but to the entire community» (Sorokin, 1925: 145–146). Initially, there is usually a colossal increase in plunder, robbery, thievery, fraud, corruption — Russia, for example, has turned into a «cloak of crime» (Сорокин, 1922: 62). The announced mobilization and increase in discipline or productivity is an illusion; instead, laziness flourishes — masses pretend to work (Sorokin, 1925: 102–104). Every revolution, as argued by a Russian-American researcher and thinker, deems the most hideous lie, cynicism, hypocrisy as the virtue, and institutionalizes the gap between word and deed. It acts mesmerizingly on its followers, deludes naive actors and extras of the tragedy of the revolution with catchy slogans, rewarding and advancing the worst of the people, revealing the worst tendencies: «Revolution usually leads to the development of great cupidity and rapacity. Bribery and corruption blossom as never before. There is a deluge of the basest, most selfish actions <...>. Truly enough some naive people, carried away by the flow of fine revolutionary parlance, mistake words for reality. But it has been said long ago, it is not words that matter, but acts. The deeds of the actors and understudies of the revolutionary dramatic stage are in direct opposition to their words» (Sorokin, 1925: 159). From the very first day of the explosion, the revolution creates its legend and myths, which it transmits to subsequent generations, unaware of the devastation it caused. If it were different, the revolt of 1917 would not have happened: «History has tragically cheated the illusionist believers once more» (Сорокин, 1922: 19). According to Sorokin, every revolution is founded on a great, deceitful deception: «The influence exercised by such Tartuffes is immense and has not been taken enough into consideration as a social factor. So was it in the past, is now, and will be in future times. Never, perhaps, this is so sharply accentuated as during revolutionary epochs. Up to a certain level revolution can be nicknamed the «Great Tartuffe». Why so? Because no other Tartuffe claims the merit of so many virtues and no other possesses so few. No one is so ready to create false values: crime and brutality and dubbed heroic deeds; pygmies grow into giants; babblers into heroes; persons of lax morality are canonized; parasites looked upon as saviors» (Sorokin, 1925: 360).

Sorokin, on the example of the civil war of 1917–1923, exposed specific illusions and deceptions of the revolution, citing many figures. The Bolshevik operation resulted in large-scale wastage, degradation of arable land, industry and, as a result, at least 3 million deaths of hunger (already in the first stage of the revolution). Numerous statistical data prove that the revolution does not lead to the fight against poverty:

«All these reasons are more than sufficient to explain why revolutions, especially social revolutions, lead to pauperism and famine <...>. Socialists and communists and other adherents of a hypertrophied state intervention would do well to think of this» (Sorokin, 1925: 333). The despotic Soviet statehood meant the exploitation of the working masses, the Bolshevik slogans of the liberation of workers and peasants were a grim joke as they quickly became victims of terror (*Сорокин, 1922: 31*). The entire economy and the state fell into disrepair due to the implementation of the political management principle, which aimed at humiliating the old ruling class by giving (in the first stage) the helm of power to the former subordinates — after a short period, the peasants and workers were also deprived of power (*Сорокин, 1922: 19–21*). Incompetence and provisional management became a standard: «It will be easily understood that such an absurd distribution became one of the causes of the economic and industrial disorganization» (Sorokin, 1925: 273). The revolt has also concerned education: «Good pedagogues, students, eminent professors were thrown out if they happened not to be communists, and instead of them were put „red teachers“, „red students“ and „red professors“ who had no knowledge, no experience» (Sorokin, 1925: 273–274).

### **Capitulation before tradition**

Sorokin, in the course of every revolution, recognized the repetitive pattern and tendencies proving that the consistency and prosperity of the revolutionary project is illusory. The anti-traditionalist edge of the revolution is dulled by history itself. Usually in the second stage of the revolution, unexpected tendencies are revealed: «On the other hand if during the pre-revolutionary periods, and during the first stages of revolution, the „Ancien Régime“, Religion, Church, the old aristocrats, the old social order and traditional, are abused, we can be sure to find a great liking for the pre-revolutionary régime, a religious revival, growing sympathy, towards all that had been mercilessly persecuted, and insulted during the first period» (Sorokin, 1925: 355). Dilemmas arise that undermine the maximalism of the revolutionary project: «And so men are taught by inexorable teachers; hunger, cold, illness, want and death; they stand before a double dilemma: to perish and die, continuing the revolutionary debauch; or to find a new outlet» (Sorokin, 1925: 409). According to the researcher, at one point regular fatigue creeps into the world of permanent, revolutionary chaos. This is due to too much of disorder. Doubts arise and the question whether the relics, anachronisms, old wisdoms from which they wanted to cut themselves off had only a negative role. This means undermining the dogma of the revolution: «Now the demand for unbridled liberty is superseded by a desire of „order“; the longing for „deliverers“ from the „Ancien Régime“ is succeeded by a longing for „deliverers“ from the revolution; or, in other words, for the organizers of

the order» (Sorokin, 1925: 409). The Bolshevik revolution, for example, has proved that aggressive and artificial application of change brings paradoxical reactions: the international struggle against native culture and tradition has brought an increase in nationalist moods (Сорокин, 1922: 98). Sorokin, as a traditionalist, claimed that anarchizing, destructive revolutionary freedom is in contradiction with the secretive desire of man to live in a calm and predictable world. Tradition may bring this predictability. That is why, unexpectedly, the vanguard of the revolution and the masses begin to unknowingly rebuild the institutions that they once despised, whose existence caused rebellion.

Why is this happening? Well, no social and cultural organism, as Sorokin argued, was created by an accident. It is the result of centuries-old orientation in the world and building predictable interpersonal relationships: «Social order is never casual, but it is the result of centuries of the adjustment of humanity to its environment, and of its individual members to each other; it is the outcome of centuries of efforts, experience and strivings to achieve the best possible forms of social organization and life» (Sorokin, 1925: 410–411). There is no society that could break with the past without painful consequences: «Only an ignoramus, or a man immersed in the fantasies of his own brain, can imagine that such order built up and existing for centuries, can present nothing but an immense nonsense, a misunderstanding, a complete mistake» (Sorokin, 1925: 411). The consequences of rejecting evolutionary development, all reforms, are very costly and painful, but sometimes needed to appreciate the past and return to the world ordered by tradition: «Only, if after having paid that contribution it has not perished completely, it will acquire in a certain measure the possibility to exist and live; but not by cutting itself loose from the past, not by brutal mutual struggles; but, on the contrary, by the return to most of its former foundations, institutions, traditions» (Sorokin, 1925: 413). According to the author, history mocked at the communists, «forcing them to recreate what they were destroying with their own hands» (Сорокин, 1922: 29)<sup>1</sup>. He believed that every revolt brings back the past, albeit in a changed form, giving the revolutionaries the illusion of a radical rebuilding or destruction. According to Sorokin, a real (consistent) revolution is illusory. It is not possible because it would mean endless changes, which cannot be carried out on a living social tissue. The Russian-American researcher and thinker believed that the course of Bolshevik revolution and civil war in this context was a *classic* example of a repetitive pattern of revolt, making an anatomical analysis of a typical revolution.

---

<sup>1</sup> Sorokin in this context hoped for a rapid fall of the Bolsheviks (Сорокин, 1922: 56–57).

**Литература**

- Davis J. (1922). *The Russian Immigrant*. New York: The Macmillan Company.
- Guénon R. (1956). *La crise du monde moderne*. Paris: Gallimard.
- Guénon R. (1945). *Le règne de la quantité et les signes des temps*. Paris: Gallimard, 1945.
- Jedliński M. (2016). Wokół kryzysu kultury europejskiej i jej przeobrażeń historycznych (myśl Pitirima Sorokina) // *Sensus Historiae*. No 4.
- Johnston B. V. (1995). Pitirim A. Sorokin. *An Intellectual Biography*. Lawrence, Kansas: University Press of Kansas.
- Mannheim K. (1993). *Conservative Thought // From Karl Mannheim*. Ed. K. H. Wolff. New Brunswick-London: Transaction Publishers.
- Sorokin P. A. (1937). *Social and Cultural Dynamics*. Vol. III. New York: American Book Company.
- Sorokin P. A. (1963). *Sociology of my Mental Life // Pitirim A. Sorokin in Review*. Ed. Ph. J. Allen. Durham: Duke University Press.
- Sorokin P. A. (1941). *The Crisis of Our Age. The Social and Cultural Outlook*. New York: E. P. Dutton & Co.
- Sorokin P. A. (1925). *The Sociology of Revolution*. Philadelphia-London: J. B. Lippincott Company.
- Toynbee A. (1956). *A Study of History*. Vol. VI. Oxford: Oxford University Press.
- Wodzyńska-Walicka M. (1981). Spóźniony słowianofil. Pitirima Sorokina filozofia kultury // *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*. No 27.
- Сорокин П. А. (1992). Дальняя дорога. Автобиография. Пер. А. В. Липского. Москва: Московский рабочий-ТЕРРА.
- Сорокин П. А. (1922). *Современное состояние России*. Прага: Кооперативное издательство.

**References**

- Cowell F. R. (1970). *Values in Human Society. The Contributions of Pitirim A. Sorokin to Sociology*. Boston: F. Porter Sargent.
- Gryko Cz. (2000). *Integralna teoria kultury Pitirima A. Sorokina*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Sorokin P. A. (1951). *S.O.S. The Meaning of Our Crisis*. Boston: The Beacon Press.
- Sorokin P. A. (1964). *The Basic Trends of Our Times*. New Haven: College & University Press.
- Zimmerman C. (1974). *Sociological theories of Pitirim A. Sorokin*. New York: Humanities Press.

## ГЕНЕТИЧЕСКИЙ КОД КУЛЬТУРЫ: ЛИТЕРАТУРНЫЕ АРХЕТИПЫ И ЦИКЛЫ РУССКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

*Алла Юрьевна Большакова*

Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник  
Отдела древнеславянских литератур Института мировой литературы  
им. А. М. Горького Российской Академии наук (ИМЛИ РАН).  
E-mail: allabolshakova@mail.ru

## THE GENETIC CODE OF THE CULTURE: LITERARY ARCHETYPES AND CYCLES OF THE RUSSIAN MIDDLE AGES

*Alla U. Bolshakova*

DSc in Philology, leading researcher,  
the World Literature Institute of the Russian Academy of Sciences (IMLI RAN).  
E-mail: allabolshakova@mail.ru

**Н**астоящая статья посвящена возникновению средневековой картины мира в русской литературе и культуре XI–XVII вв. Особое внимание уделяется формированию системы литературных архетипов и циклов, которые составили основу отечественной философско-художественной мысли в ее многовековом развитии. Среди них первыми из первых стали нуминозные архетипы, которые в русской и европейской культуре характеризуют важнейшую сторону религиозного опыта, связанного с интенсивным переживанием божественного присутствия. Нуминозные архетипы на века определили природу средневековой культуры и литературы на Руси и в Европе в целом: проникновение в первообраз Бога составляет наиболее идеальную, высшую в своей духовной устремленности константу культуры. Эти архетипы рассматриваются во взаимосвязи с другими первообразами, составляющими средневековую картину мира: *Бог — Мир — Человек*.

**T**he article is devoted to the emergence of the medieval picture of the world in the Russian literature XI–XVII centuries. A special attention is paid to the formation of a system of literary archetypes and cycles, which then formed the basis of the Russian philosophical and artistic thought. Among them the first of the first were numinous archetypes, which characterized the most important aspect of the religious experience associated with the intense feeling of the divine presence. Numinous ar-

chetypes for centuries have defined the nature of the medieval Russian literature: the penetration into the image of God is the most ideal constant of culture and the highest point in its spiritual aspiration. Those archetypes are considered in connection with the other primeval images that make up the medieval picture of the world: *God — World — Man*.

**Ключевые слова:** литературная культура русского Средневековья, архетип, цикл, нуминозность, средневековая картина мира.

**Keywords:** literary culture of the Medieval Russia, archetype, cycle, numinosity, medieval picture of the world.

DOI 10.17323/2658-5413-2019-2-2-48-71

Позволю себе коснуться болезненного вопроса, который как-то принято замалчивать. А именно: существует ли архетип — в особенности литературный и культурный? Сейчас единственное по сути доказательство (не)приятия версии архетипа — это (не)появление текстов: убежденные в его существовании пишут об архетипе как о чем-то само собой разумеющемся, а скептики не пишут ничего, считая архетипологию лженаукой. Так повелось в последние десятилетия, когда бум архетипа на рубеже XX–XXI вв. сменился несколько равнодушным продолжением «модной» темы. Литературоведение и культурология не составляют исключения.

В связи с этим, думается, следует обратить внимание на дифференциацию архетипов по отраслям наук, которая бы позволила отделить собственно литературный архетип от его аналогов в психоаналитической теории К. Г. Юнга, где архетипы психологические, мифологические, собственно литературные и др. едины в терминологическом содержании. Особенность, уже породившая много заблуждений и путаницы. Значит, прежде всего следует дать определение литературного архетипа, отделяющее его от других категориальных разновидностей.

Тезис этот, однако, нуждается в сущностной оговорке. Как известно, средневековая схоластика задержалась в развитии из-за эклектичной раздробленности на множество отдельных дисциплин, не обладающих единым, универсальным категориальным аппаратом. Но не повторяет ли современная наука, чьи отрасли разделены узкоспециализированными методами и подходами, давнее заблуждение? В этом смысле так ли неправ был Юнг, воспринимавший архетип как нечто единое для разных областей миропонимания? Очевидно, дифференциация разновидностей архетипа по отраслям наук должна сочетаться с категориально-терминологическим универсализмом.

Под *литературным архетипом* мною понимается не только запечатленная в художественном образе совокупность психических реакций на обстоятельства и ситуации, имеющие непреходящее значение для жизни человека (Юнг), но и сформировавшаяся в рамках определенного канона и актуализированная в словесном творчестве через именование, передаваемая по наследству модель мировосприятия. Несмотря на все отличия, однако, есть и сходство в установках Юнга и современных. К примеру, в вопросе о (не)наследуемости архетипов, который не только имеет прямое отношение к предмету этой статьи, но и, при положительном решении, свидетельствует о его актуальности.

Сейчас благодаря открытиям молекулярной биологии известны возможности генома накапливать полученную извне информацию и передавать ее по наследству под влиянием среды и особенно стрессовых ситуаций. Доказано, что любой живой организм развивается под влиянием как заложенной в нем генетической программы, так и окружающей среды. Напомню, что еще в начале XIX в. Ж. Б. Ламарк выдвинул гипотезу о наследовании приобретенных свойств и признаков, которая долго отрицалась. Отстаивая правоту Ламарка, современный исследователь из Института общей генетики РАН утверждает:

«В рамках (условно говоря, традиционной. — А. Б.) генетической теории среда рассматривается лишь как “оценщик” наследственной изменчивости популяции. При наличии ламарковского механизма среда выступает еще и как активный творец эволюции за счет возникновения приобретенных свойств, вызванных адаптивной реакцией на условия среды. Можно предположить, что наследование приобретенных реакций на среду чаще обнаруживается в экстремальных условиях, когда новый вариант признака проявляет себя в большей способности особи адаптироваться к качественно новым условиям среды. <...> Будущая теория адаптивной эволюции, включающая как ламарковский механизм возникновения адаптивной изменчивости, так и дарвиновский принцип отбора, должна рассматривать комплекс “фенотип-генотип”, или феногенотип, как единицу отбора. Формально это соответствует теории эволюции культурных признаков (то есть признаков, передающихся путем обучения, восприятия и подражания), которая довольно хорошо развита концептуально (Cavalli-Sforza and Feldman, 1981) и которую можно описать в виде обобщения классических популяционно-генетических моделей (Feldman, Zhivotovsky, 1992)» (Животовский, 2003: 24–26).

Таким образом, в рамках новейшей эволюционной теории происходит сращение генотипа и фенотипа. Говоря на языке теории архетипов, все это означает наличие эволюционной цепочки между биосферой, в которой рождаются

изначальные установки человеческого мировосприятия, и ноосферой, в которой подобные установки закрепляются культурой, в том числе литературной: в виде первообразов или культурных и литературных архетипов, передающихся на бессознательном уровне по наследству и получающих художественную индивидуализацию в творчестве разных мастеров.

Впрочем, обоснование этой теории находим и у прародителя школы архетипа, строившего ее на основе эмпирического научного опыта. Согласно этому опыту, архетипы в литературе и культуре есть «*унаследованные генетически образцы поведения, восприятия, воображения*», «*наследуемые посредством культурно-исторической памяти*»<sup>1</sup> (Юнг, 1991: 21). Впоследствии М. М. Бахтин и идущие за ним теоретики литературы подтвердили, что такие архетипы есть априори данные, наследуемые протообразцы. Осуществляя связь поколений и эпох, они обеспечивают внутреннее единство человеческой культуры.

Говоря о первичности литературного архетипа, следует иметь в виду, что она все-таки относительна. То есть о первичности здесь можно говорить по отношению к литературному (культурному) процессу как таковому: ему присущ свой набор архетипов, который отличается от бытующего в других сферах знания и в национальном, общечеловеческом менталитете. Происходит это оттого, что литературный архетип существует изначально и впоследствии в виде художественного образа — таким он запечатлен в культурном (литературном) бессознательном, хранится в нем (в виде константы) и вариативно развивается через актуализацию в творчестве разных писателей.

На Руси литературные архетипы первоначально возникли в словесном творчестве русского Средневековья<sup>2</sup> как первого периода письменной культуры<sup>3</sup> и в литературном процессе последующих веков обрели многоликие очертания. Свидетельство тому — не только интенсивно идущие в этот период процессы *именования* с позиций христианского, православного мировосприятия<sup>4</sup>, но и, как ни парадоксально, особенность литературы русского Средневековья — изначальная безымянность (за редкими исключениями) авторов письменных текстов. И речь здесь не о пресловутой «отсталости» или «безликости» русской культуры по сравнению с западноевропейской, культивировавшей личностное

<sup>1</sup> Здесь и далее в цитатах курсив мой. *Прим. авт.*

<sup>2</sup> Именуя словесное творчество XI–XVII вв. литературой *русского Средневековья*, я опираюсь на синонимические ряды Д. С. Лихачева и его последователей, называющих эту литературу то «древнерусской», то «средневековой», то просто «русской». Согласно исследователю литературно-философской мысли той эпохи, «методологически правильно согласно общепринятой европейской схематизации было бы считать древним периодом — языческий, *средневековым* — тот, который принято называть *древнерусским*...» (Громов, 1997: 14).

<sup>3</sup> Им предшествуют первообразы, возникающие еще до письменной культуры в устном народном творчестве, однако фольклорные образцы не есть собственно литературные, а скорее мифопоэтические (см. примечание 15).

<sup>4</sup> См. об этом подробнее в параграфе «Литературные архетипы русского Средневековья: опыт первичной классификации», посвященном именованию первообразов.

начало. Скорее перед нами — особенность русского менталитета, ярко проявившаяся в период начального становления литературных первообразов как архетипов коллективного бессознательного: восприятие средневековыми авторами своего литературного труда как части общего дела. Такой дух коллективизма, который Л. Н. Толстой впоследствии назвал «роевым началом», определил на века характер русской художественной идеологии.

Таким образом, *литературный архетип* генетически связан с изначальными моделями мировосприятия, укорененными в коллективном бессознательном человечества, нации, этноса, рода<sup>1</sup>. Это *первообраз*, базовая модель словесного творчества, составляющая суть *культурного бессознательного, памяти литературы*, переходящая по *наследству*. Выступая как фигура узнавания и коммуникативная модель, архетип берет на себя функцию передачи историко-культурного опыта новым поколениям. Осуществляя порождающую функцию, литературный архетип актуализируется в творчестве всех писателей и тем самым поддерживает и развивает ту или иную традицию («длинную линию», «код») в движении литературы.

### **Литературный архетип и канон: к особенностям русского и европейского Средневековья**

Литература русского Средневековья XI–XVII вв. запечатлела период становления и укрепления христианства — *идея Бога* в христианском понимании есть ее суть и смысл. Собственно Слово в книжной культуре обрело высокий статус, воспринимаясь как дарованное Богом чудо, а созданная средневековым мастером книга — как средство спасения души через познание Божественного откровения.

Другая особенность средневековой литературы и культуры в России и Европе состояла в ее нормативности, господстве «твердых» форм (таких как ритуал, церемониал, канон), что, очевидно, было вызвано и стремлением возвысить рядовую жизнь человека до христианских идеалов, дав ему духовную опору в жизни. Всякий средневековый мастер создавал свое произведение в контексте той или иной традиции. Стиль и формы художественного мышления определялись имеющимися высокими образцами, канонами, благодаря обращению к которым исторические события представляли как проявление Божественной воли. Впрочем, как справедливо отмечает автор исследования европейского Средневековья Й. Хейзинга, вся жизнь человека той поры «подтягивалась» до канонизированных образцов, определяясь ими:

<sup>1</sup> Своего рода посредниками между архетипами-как-такowymi и константами культуры (литературы) выступают мифопоэтические модели, которые гораздо легче поддаются выявлению, нежели первые, и потому многими исследователями принимаются за первоосновные в словесном творчестве. Тем не менее они также производны и лишь условно первичны, как и архетипы собственно литературные.

«Когда мир был на пять веков моложе (имеются в виду XIV–XV вв. европейского Средневековья. — А. Б.), все жизненные происшествия облекались в формы, очерченные куда более резко, чем в наше время <...> Всякое действие, всякий поступок следовали разработанному и выразительному ритуалу, возвышаясь до прочного и неизменного стиля жизни. Важные события: рождение, брак, смерть — благодаря церковным таинствам были окружены сиянием божественной тайны. Но и вещи не столь значительные, такие как путешествие, работа, деловое и дружеское посещение, сопровождались множественными благословениями, церемониями, присловьями и обставлялись теми или иными обрядами» (Хейзинга, 2016: 20).

Следует, однако, помнить о противоречии, свойственном периоду становления литературных форм: ориентация на норму, традицию, канон парадоксальным образом уживалась с зыбкостью, текучестью формирующихся структур. Границы, разделявшие отдельные элементы общего текстового пространства молодой письменной культуры в средневековой Руси, были еще весьма зыбкими именно в силу ее младости, незрелости: «В развитии древней русской литературы имели очень большое значение нечеткость внешних и внутренних границ, отсутствие строго определенных границ между произведениями, между жанрами, между литературой и другими искусствами, — та мягкость и зыбкость структуры, которая всегда является признаком молодости организма, его младенческого состояния и делает его восприимчивым, гибким, легким для последующего развития» (Лихачев, 1987: 15).

Если следовать тезису о первичности культурных и литературных архетипов по отношению к прочим разновидностям констант культуры, то возникает вопрос: каково же в словесном творчестве русского Средневековья соотношение *архетипа* и, скажем, *канона* (от греч. — правило, предписание), который, будучи «системой устоявшейся нормативной художественной символики и семантики» (Кедров, 1987: 149), являл собой идеальную модель, выражал устойчивость, дух традиции? Речь здесь следует вести об общих для литературного архетипа и канона свойствах: это образцовость, идеальность, соотношение с ценностными ориентациями человека и общества.

Архетип — наряду с такими литературными категориями, как канон — соотносится с общими ценностями и идеями, хранящимися в человеческой душе: «Культурные архетипы имеют символическую природу и обнаруживаются в области смысловых, ценностных ориентаций» (Лубский, 2005: 440). Другой аспект сходства прежде всего касается особенностей архетипа в литературе Средневековья и канона, который в те времена вырабатывался в сфере религиозного мировосприятия. Архетипическая доминанта смещается к *нуминозности*, венчая картину мира первообразом *Божественного начала* как безус-

ловной, высшей ценности человечества. По мнению современной медиевистики, причина усиленной нуминозности в русской средневековой словесности, шире — славянских восточно-европейских литературах в целом кроется в православной сакрализации слова: «Специфика древнерусской литературы и других православных славянских литератур <...> связана с верой. Но не с вероисповедальными отличиями, а с особенным религиозным отношением к слову: книжность, письменность и сама азбука были для православных славян сакральны» (Ранчин, 2018).

Средневековый канон — прежде всего канон религиозный, возводящий художественный мир к высокому Божественному образцу. В литературе русского Средневековья это житийный канон, предполагающий трехчастную модель агиографического повествования, унаследованную от византийских образцов: предисловие, биографические черты и события, доказывающие святость главного героя жития, похвальное слово святому.

Сходство между архетипом и каноном идет и по линии константности, инвариантности идейно-смыслового ядра. Однако есть и ряд различий. Во-первых, канон (в частности и в особенности канон художественно-религиозный) есть структура временная, свойственная почти всем средневековым культурам и преодолевающаяся в дальнейшем, поскольку эта «твердая» форма, в силу своей нормативности, становится препятствием на пути исторического развития. Так в недрах литературы русского Средневековья преодолевается пришедший из Византии трехчастный агиографический канон: например, в названии первого русского агиографического произведения о национальных святых, «Сказании о Борисе и Глебе», отсутствует именование жанра жития и каноническое пространное предисловие, зато введены обильные монологи и т. п., что не исключает присутствие и канонических черт жанра (описание чудес, введение биографических событий и черт героев, доказывающих их святость, и т. п.). Литературный архетип же, при всех его модификациях в словесном творчестве русского Средневековья, всегда сохранял художественное ядро, определявшее лицо этой словесности как первичного этапа в становлении русской художественной литературы.

### **Нуминозность и антиномичность**

Во-вторых, в отличие от канона архетип, в силу своей антиномичности, может обозначать разнопорядковые и даже прямо противоположные величины. Так, выделившийся в литературе русского Средневековья к середине XVII в. (в связи с церковным расколом, переросшим в общенациональный) архетип *Раскола* (Большакова, 2017) несет в себе разрушительные смыслы. И, будучи реализован в художественном творчестве, представляет собой зону преодоле-

ния — для автора и его героев. Наиболее яркий образец такого преодоления в русской средневековой литературе — «Житие» протопопа Аввакума.

Доминирующие в средневековой картине мироздания нуминозные архетипы также антиномичны.

Однако прежде всего — к обоснованию терминологического содержания. Современная философия рассматривает «*нуминозный архетип*» как *религиозный*, признавая его «той основой, которая служит образованию религиозного чувства и сознания человека», а также формированию на бессознательном уровне определенной картины мира: «*Вся история религии есть история рационализации нуминозного архетипа в определенные социокультурные образования, в коллективно неосознанные картины мира конкретно-исторического общества*» (Сторчак, 1997: 113).

Еще прародитель терминов «*нуминозность*», «*нуминозный*» Р. Отто предполагал амбивалентные переживания человека при встрече со сверхъестественным<sup>1</sup>. Философ и психолог В. Вундт доказывал изначальную способность души человека к такого рода переживаниям в результате аффективных состояний. В душе формируются как боги, так и демоны (Вундт, 1897). Терминологически содержание «нуминозности» не может ограничиваться лишь позитивной стороной переживаемого религиозного опыта. «Нуминозные архетипы» предполагают не только сосуществование Божественного и Дьявольского начал в мире и душе человека, но и их интенсивное противоборство, яркое свидетельство чему — литература и искусство европейского Средневековья<sup>2</sup>.

«Принцип двойственности имеет мировоззренческое значение в стиле “плетения словес”. Весь мир как бы двоится между добром и злом, небесным и земным, материальным и нематериальным, телесным и духовным», — писал академик Д. С. Лихачев о средневековой поэтике русской литературы (Лихачев, 1979: 126–127). Поэтому — разовьем мысль Лихачева — бинарность, изначально свойственная литературному архетипу, играет роль не простого формально-стилистического приема, а противопоставления двух начал в мире, в котором божественное утверждает себя как этическое<sup>3</sup>. Изначальное равновесие (архетипиче-

<sup>1</sup> Термин или понятие «*нуминозность*», «*нуминозный*» (от лат. «*numen*» — божество, воля богов) введен немецким теологом и историком религии Р. Отто, по определению которого «Священное», «Божество» предстает в религиозном опыте как «нуминозное», что придает этому опыту откровение тайны — устрашающей и одновременно очаровывающей. Типичный эмоциональный отклик на встречу со Священным — сочетание страха и трепета с восхищением и восторгом (см.: Otto, 1926).

<sup>2</sup> Сошлюсь на такие каноничные образцы, как «Божественная комедия» Данте или «Фауст» Гёте.

<sup>3</sup> Можно возразить, что так было всегда. Однако смещение доминанты в сторону демонизации художественного мира наблюдается, к примеру, в так называемом барокко эпохи Ренессанса, в постмодернизме в русской литературе рубежа XX–XXI вв. (в русском варианте весьма сомнительном и далеком от европейского постмодернистского «канона») или в таких эпатажных произведениях, как «Венера в мехах» Л. фон Захер-Мазоха, превращающих божественное начало в низменно-демоническое (женщина как жестокая «богиня»-дьяволица).

ская бинарность) смещено в сторону добра и света. Очевидно, это может служить доказательством производности канона, призванного закрепить ту или иную архетипическую доминанту в мировоззрении средневекового человека.

В-третьих, есть большое различие между литературным архетипом и каноном, поскольку первый имеет стихийно-образную природу и есть продукт культурного бессознательного, тогда как второй по большей части, в силу своей нормативности, являет собой продукт человеческой рефлексии, сознательного выбора и существует не только в произведениях литературы и культуры, но и в виде нормативных сводов правил, образцов, которыми должен руководствоваться средневековый мастер при создании произведений. В этом смысле литературный архетип — всегда результат концептуализации, а значит, и идеологизации культуры по определенным лекалам.

Сохранившееся по сей день сходство обеих категорий проявляется, в частности, в том, что они определяют горизонт (эстетического) ожидания, задавая некий ракурс и уровень восприятия (произведения) — начиная с названия, эпиграфа, авторского вступления, представления героев и т. п. Подобно канону, архетип выполняет функции модели развития. В результате движение литературы происходит по сущностным линиям, во многом определяемым архетипическими образцами, каноническими произведениями. В ранг канона, высшего образца возведены отдельные произведения русского Средневековья — прежде всего знаменитое «Слово о полку Игореве».

### **Цикл и циклизация как философская основа словесного творчества**

Другой литературно-философской категорией, определявшей становление словесности русского Средневековья, стал *цикл* как результат сложных процессов *циклизации* первичных текстов в процессе их переписывания скрипторами-соавторами, включения в разнообразные сборники составителями, где эти тексты вступали во взаимодействие с другими, приводя к формированию относительно устойчивых макроструктур.

*С философской точки зрения циклизация есть закон развития человека, природы и общества. В русском Средневековье цикл и циклизацию можно рассматривать как проявление общего закона литературного развития, который требует (от всех циклических составляющих) внутренней связанности и устремленности к единству. В процессе циклизации разные тексты литературы русского Средневековья вступали меж собой во взаимодействие в процессе создания *сверхжанровых единств*: сборников, собственно литературных циклов, включающих в себя разные тексты, в которых, однако, есть повторяющиеся элементы на уровне образной системы, сюжетно-мотивного комплекса, тематики и т. п.*

В литературе русского Средневековья процесс циклизации обретал многогранность и был гораздо более усложнен, нежели когда впоследствии привел к отвердевшим, устойчивым жанровым единствам. *Циклизация* проявляла себя и как свойство собственно текста, и как *условие литературного развития, результатом которого являлось формирование того или иного литературного цикла.*

Сравнивая литературу русского Средневековья с фольклором, Д. С. Лихачев обратился именно к *циклу и циклизации* как основе новой письменной культуры, определившей ее величие и масштабность: «Древняя русская литература — это тоже *цикл*. *Цикл*, во много раз превосходящий фольклорные. Это эпос, рассказывающий историю вселенной и историю Руси. Ни одно из произведений Древней Руси — переводное или оригинальное — не стоит обособленно. Все они дополняют друг друга в создаваемой ими *картине мира*» (Лихачев, 1987: 14).

Необходимо учитывать, однако, что эта *картина мира* скорее воссоздавалась средневековыми мастерами, поскольку изначально была дана человеку той эпохи в библейских текстах<sup>1</sup>, переводимых на разные языки мира и распространявшихся, к примеру, в литературном пространстве русского Средневековья как через переводные, так и оригинальные произведения, авторы которых были знакомы с библейскими источниками: «Повесть временных лет», «Слово о Законе и Благодати» Илариона, Изборники Святослава 1073 г. и 1076 г., «Источник знания» Иоанна Дамаскина, «Богословие» и «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, «Толковую Палею», апокриф о сотворении Богом Адама и др.

Так, «Философские главы», которыми открывается переведенный на славянский язык (предположительно, Иоанном экзархом Болгарским) еще в X в. труд Иоанна Дамаскина и в которых даются основы христианской идеологии и определения философских и богословских понятий, дополняются третьей (следующей за сводом ересей) частью «Точное изложение православной веры». *Философия* как познание сущего, божественных и человеческих вещей, согласно Дамаскину, есть «*уподобление Богу через мудрость*»: «Опять-таки, философия есть любовь к мудрости; Бог же есть истинная мудрость. Посему *истинная философия есть любовь к Богу*» (Дамаскин, 2002).

Под *циклом* понимается *совокупность взаимосвязанных литературных явлений, стилей, памятников, объединенных по какому-либо общему принципу*

<sup>1</sup> Следует отметить также распространение основ античной философии в средневековой Руси через переводные произведения: к примеру, «Изборник Святослава 1073 г.», сочинения Иоанна экзарха Болгарского, Дионисия Ареопагита, «Диалектику» Иоанна Дамаскина. Хотя средневековые русские книжники считали античных мыслителей первыми философами, учение их оценивалось по мере соответствия христианскому мировоззрению.

и образующих законченный круг развития. Это могут быть как циклы произведений (например, о Куликовской битве: «Задонщина», «Сказание о Мамаевом побоище»; циклы повестей о Николе Заразском<sup>1</sup>, о князьях Борисе и Глебе и т. п.), так и сами произведения как циклы (например, «Книга бесед» протопопа Аввакума, «Вопрошания Кирика, иже вопросы епископа Нифонта и инех» и т. п.). Видно, что в русском Средневековье *литературный цикл* реализует себя в рамках как отдельного произведения, так и ряда текстов, объединенных в книгу, сборник. Русская медиевистика выделяет неизученные циклы произведений: летописные, житийные, проповеднические, воинские, бытописательные и т. п.

Литература русского Средневековья дает основания для пересмотра и расширения сложившихся подходов, ограничивающих исследователя не только жанрово-родовыми признаками цикла, которые теперь считаются главными в его определении, но даже отдельными родами и жанрами. Проблема соотношения циклизации и жанрообразования в процессе становления молодой русской словесности была поставлена еще в конце XX в.: «<...> Цикл не ансамбль разножанровых произведений. Если перед нами оформленный цикл, то можно говорить о зарождении нового в жанровом отношении произведения» (Бахтина, 1989: 47). Давая далее определение средневекового литературного цикла: «Цикл в таком случае характеризуется единым сюжетом, повторяющимися элементами в композиции и стиле, общей связующей идеей», — исследовательница отмечала связь между оформлением цикла и рождением новой жанровой единицы: «Таким образом, под оформленным циклом понимается не просто тематическая подборка, хотя подобных примеров можно много найти в древнерусской литературе, а новая жанровая единица» (Там же).

Итак, на этой исторической стадии цикл и циклизацию можно рассматривать как проявление *общего закона литературного развития*, который требует от всех составляющих внутренней связанности и устремленности к единству.

Реализации этого закона способствовал ряд факторов, прежде всего подвижность и изменчивость текстового пространства на стадии возникновения и становления русской словесности. Произведения небольшого объема присоединялись к более крупным. В результате возникали циклические ансамбли произведений, собственно, и определявшие лицо молодой словесности.

Такое уникальное развитие (невозможное на следующих, более зрелых стадиях литературного процесса в России) осуществлялось еще и потому, что словесное творчество русского Средневековья — до середины XVI в. сугубо

<sup>1</sup> «Отдельные повести, составляющие цикл повестей о Николе Заразском, по определению Д. С. Лихачева, были созданы в разное время и объединились в цикл лишь в XVI в.» (Бахтина, 1989: 46).

рукописное — определялось не столько личностью автора, сколько деятельностью читателя, выступавшего как составитель новых сборников, переписчик и чуть ли не соавтор первичного создателя текста, лицо которого было анонимно, скрыто от всех, дабы не пытаться дерзновенно уподобиться Всевышнему Создателю мира сего. Каждый претекст был открыт для множественных изменений и дополнений, вносимых в него читателем-переписчиком, читателем-составителем. Потому первоначально литературный цикл не обладал той самозамкнутостью, которой стали отличаться устоявшиеся художественные формы в Новое время. И весь массив письменной культуры тех давних лет представлял собой открытое движущееся единство!

Как максимум эти особенности, казалось бы, свойственные только литературе, были выражением средневековых представлений о развитии мира. По аксиоматическим характеристикам цикл в средневековой мировоззренческой системе обладал не только рекурсивностью и масштабностью, но дискретностью и результативностью, что предполагало циклизацию, то есть последовательное осуществление естественных подциклов (земной жизни) в конечных отрезках исторического времени<sup>1</sup> и завершение общего для всех цикла земного существования, за которым следовал переход — через всеобщее Воскрешение, Апокалипсис и Страшный Суд над грешниками — к Царству Божьему для праведников.

Представление об этом приходило через такие переводные философские тексты, как, к примеру, «Точное изложение православной веры» Иоанна Дамаскина, где утверждалось: «Итак, мы воскреснем, так как души опять соединятся с телами, которые станут нетленными и совлекут с себя тление, и предстанем перед страшным судным престолом Христовым; и диавол, и демоны его, и человек его, то есть Антихрист, и нечестивцы, и грешники будут преданы в огонь вечный, не вещественный, как тот, что у нас, но такой, о каком может знать Бог. А творившие добро, словно солнце, воссияют вместе с ангелами в жизнь вечную вместе с Господом нашим Иисусом Христом, всегда видя Его, и будучи видимы Им, и наслаждаясь нескончаемым веселием от Него (ср. Мф. 25:31, 46; Ин. 5:29 и др.)» (Дамаскин, 2002).

В оригинальной русской средневековой словесности нет аналогов философскому трактату Дамаскина. Однако христианское мировоззрение в литературных формах утверждалось на Руси с момента принятия новой веры. В первом же памятнике летописания — «Повести временных лет» — присутствует зна-

<sup>1</sup> Линейная концепция средневекового времени (введенное христианством представление о движении от начала мира к его концу), думается, не противоречит общей циклической картине, но дополняет ее, поскольку идея конца здесь весьма условна и по сути представляет собой переход к новому циклу существования мира и человечества. В этом — ее принципиальное отличие от архаических представлений, ограничивавшихся идеей самозамкнутости цикла в процессе «вечного возвращения» (см.: Гуревич, 2003: 96).

менитая «Речь философа»<sup>1</sup> — пространный ответ греческого проповедника князю Владимиру, выбирающему вероисповедание для Руси, на вопрос о христианском смысле пришествия Бога на землю. Речь знакомила средневекового русского читателя с библейской историей Бога и человечества от Адама до Христа, от возникновения земного Мира до его последних дней, когда завершится временный земной цикл человечества и начнется новый цикл жизни после жизни — устремленный в бесконечность, навсегда разделяющий праведников и грешников: «Поставилъ же есть богъ единъ день, в не же хоцетъ судити, пришедъ с небесе, живымъ и мертвымъ, и въздати комуждо по дъломъ его: праведнымъ царство небесное, и красоту неизреченъну, веселье бес конца, и не умирати въ вѣки; грѣшникомъ мука огнена, и червь неусыпай и муць не будет конца. Сица будутъ мученъя, иже не вѣруетъ къ богу нашему Иисусу Христу: мучими будут в огни, иже ся не крестить» (Повесть временных лет, 1978: 120).

Идея конечности существующих форм жизнедеятельности и открытости их цикла в жизнь вечную владела умами и сердцами, определяя представления и поступки людей. Циклическое движение было не просто процессом, но — *восхождением к совершенству*, идеалом и моделью которого был *первообраз Бога-Творца*. Так, в «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, пришедшем на Русь в переводах в XI в. и по праву считающемся одним из наиболее философичных памятников средневековой православной культуры, говорится о высшем деянии — сотворении мира Богом: «Трижды святой Бог-Творец украсил это видимое творение всеми красотами: первое небо — солнцем, луной и звездами, а между небом и землей [поместил] эфир и воздух. Землю же одарил Он всевозможными цветами и растениями и все созданное наделил различными прекрасными (качествами). Нам же подобает, размышляя о Творце и об этом прекрасном творении, долго восхищаться всему этому, благодаря Бога-Художника» (Иоанн экзарх Болгарский, 2000: 469). «Философские главы» Иоанна Дамаскина открываются тезисом о божественном происхождении знания: «Христос же есть ипостасная мудрость и истина, в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения (Кол. 2:3), Который есть Бога и Отца мудрость и сила (1 Кор. 1:24). Поэтому послушаем голоса Его, говорящего нам через Священные Писания, и научимся истинному познанию всего сущего» (Дамаскин, 2002).

Слово в культуре средневековой Руси воспринималось как дарованное Богом чудо — «воипостасное Слово Божие, Которым подается всякое даяние доброе и всякий дар совершенный (Иак. 1:17)» (Там же), а созданная мастером книга — средство спасения души через познание Божественного откровения. Име-

<sup>1</sup> «Философами порою назывались наиболее искусные в понимании смысла учения христианские проповедники, богословы, наставники, особенно перед лицом непросвещенных язычников. В таком смысле назван философом греческий проповедник, произнесший “Речь философа” перед князем Владимиром накануне принятия христианства» (Громов, 1997: 47).

нование христианского Бога в литературе русского Средневековья получало мировоззренческое значение: собственно имя «Бог» предполагало истинность и единственность того, кого величали также «Господи», «Владыка», «Господь наш Иисус Христос», «Целитель, отсекающий наши грехи» (Слово и откров. св. апост., 1913: 51–54).

Приведенные примеры средневековой картины мира *Бог — Мир — Человек* служат ответом на вопрос о сути *литературного цикла*: самодостаточен ли он как некая литературная форма или же это — одно из проявлений неких глубинных законов и закономерностей? С другой стороны, ответ следует искать и на пути сравнения тех категорий, которые могут быть проявлением этих закономерностей. И здесь особое место может занять сравнение «цикла» с такой базовой категорией, как *литературный архетип*.

Общее у этих категорий то, что их участие в литературном процессе не только обуславливает его развитие, но и обеспечивает существование *литературы как целого*, в основе которого не эклектичные фрагменты, но — объединенные по определенным признакам группы разных произведений разных авторов. В разряд общих характеристик «цикла» и «архетипа» входит *повторяемость, вариативность инвариантности* и участие в построении так называемых «*длинных линий*» в движении литературы.

*Главная особенность, объединяющая литературный архетип и цикл, кроется в невозможности их существования изолированно, в отдельном произведении.* Эта особенность ярко проявилась в литературе русского Средневековья. Как упоминалось, ни одно из ее произведений «не стоит обособленно. Все они дополняют друг друга в создаваемой ими картине мира» (Лихачев, 1987: 14).

### **Литературные архетипы русского Средневековья: опыт первичной классификации**

Пространный подзаголовок «Повести временных лет», создававшейся более столетия в XI–XII вв., задает координаты изначальности, побуждая задуматься об истоках национальной жизни и ее архетипических основах: «Се повести времяньныхъ летъ, откуда есть пошла Руская земля, кто въ Кieve нача первее княжити, и откуда Руская земля стала есть». Первая же фраза повествования подобна колышку, вбитому первопроходцем на необитаемой пока еще земле, которая станет родной и близкой: «Так начнем повесть сию» (Повесть временных лет, 1978: 23).

Следующая далее история именованных отдельных земель и их правителей представляет изначальную историю славянских народов, включая и основной предмет повести о возникновении Русской Земли, что связано, согласно летописи, с приходом (по призыву славян) варяжского племени русов, от назва-

ния которого и пошло именование Руси<sup>1</sup>. В этом начальном летописном своде, как и затем в упомянутых словах, сказаниях, а также в переводных памятниках литературно-философской мысли, переосмысленных и дополненных в словесном творчестве русского Средневековья, вырисовываются изначальные контуры той системы первообразов, которая позволяет нам говорить о первичной классификации национальных архетипов, обретающих имя и место в истории и миропорядке. Иерархическая выстроенность средневекового мировоззрения здесь очень важна — каждый архетип занимает определенное место в общей системе ценностей. Можно назвать этот порядок системой архетипических доминант, главенствующее место в которой занимает, безусловно, нуминозность. Такая иерархия продержится на протяжении долгих веков и лишь впоследствии — под натиском массовых движений, мировых войн и революций глобального масштаба — уступит место архетипам социоисторическим.

Далее я остановлюсь на основных архетипах, составляющих картину мироздания в литературе русского Средневековья. Отдельного внимания, выходящего за рамки настоящей статьи, заслуживают натурфилософские первообразы (*Огонь, Вода, Воздух, Земля*), унаследованные от Античности и своеобразно претворенные в средневековом литературном творчестве. Предмет специального разговора составляют и еще лишь формирующиеся гендерные архетипы (*Мужское и Женское начала*).

Следует отметить и непроявленность возрастных особенностей: первообразы *Детства и Старости*, которые займут значительное место в системе архетипов культуры Нового времени, едва намечены. Отдельные вкрапления присутствуют, к примеру, в житиях, где господствует нуминозность. Так, элементы *Детства* разнолико представлены в «Житии Николая Чудотворца», в начале которого упоминается о рождении детища, которое «зело угодно Богу». Чудесный младенец обладает недюжинной силой, будучи способным простоять два часа на ногах в колыбели. В семь лет Николай свершает первое чудо, исцеляя сухорукую женщину. Нуминозную интерпретацию обретает мотив *Детства/Младенца* в «Чуде о детище», запечатлевшем спасение Николаем утонувшего ребенка.

### Нуминозные архетипы

Началом начал в становлении средневековой словесности на Руси, как очевидно из сказанного, следует считать момент возникновения *нуминозных первообразов*. В этом литература русского Средневековья не отличается не только

<sup>1</sup> «С конца IX века, вероятно, среди славян и финнов идет своеобразный процесс: у славян русь становится именем норманнской и киевской знати, территориальным именем и, наконец, этническим именем — именем русского народа» (Амальрик, 2018: 29).

от других славянских литератур того периода, но и от европейской в целом. Начиная с XII в. в Европе дух эпохи «переполнен был Христом до такой степени, что стоило возникнуть малейшему внешнему сходству какого-либо действия или мысли с жизнью Иисуса или Страстями Господними, как мотив этот вспыхивал незамедлительно» (Хейзинга, 2016: 323).

Всей духовной практикой Средневековья утверждался тот факт, что присутствие Божественного начала в душе дано человеку априори и наследуется. Иное дело, осознается оно или нет. Разум и религиозная интуиция, посредством которой, как принято считать, и дается Божественное откровение, — разные состояния и способы познания. Положение о нуминозных архетипах обретает здесь большое значение именно потому, что за нуминозность ответственны не разум, не отрефлексированные формы сознания, а религиозное бессознательное: оно искони присутствует в человеческой душе и называется *верой в Бога*.

Нуминозность характеризует важнейшую сторону религиозного опыта, связанного с интенсивным переживанием Божественного присутствия. Такое сильное переживание на грани потрясения может иметь, однако, и негативный эффект. Повторю: вводимое мною понятие «*нуминозные архетипы*» двойственно — это не только Божественное начало, но и противодействующие ему силы. Тем не менее позитивная их часть, связанная с первообразом Бога, несомненно, составляет наиболее идеальную, высшую в духовной устремленности константу культуры русского Средневековья, которая воздействует и на все остальные первообразы, задавая канон мировосприятия.

Показательны в этом плане начальные, еще безыскусные — в своей самобытности — опыты русской словесности, где первичные образцы житнетворчества проявляются на уровне архетипов *Мира*, *Героя* и пр. Авторы текстов, составляющих первичное пространство литературы русского Средневековья, еще не владели приемами художественного письма и выказывали известное простодушие в создании своего Мира как текста. Однако такое создание, как и в каждой молодой словесности, выбирающей себе имена для воплощения сущности своего бытия, становилось возможным лишь потому, что за каждым из текстов стояли изначальные мировоззренческие установки или архетипы национального бессознательного, из которых в процессе исторического развития и становления литературной словесности и формировалось мировоззрение русских. Актуализация этого набора архетипов — жизненно важных для становления этноса, нации, но еще не обретших своего имени — существующими на тот момент (прежде всего языковыми)<sup>1</sup> средствами и определяла самобытность литературного творчества в средневековой Руси. Культурно-языковой опорой

<sup>1</sup> Поскольку о художественности первых летописных и других первоначальных текстов можно говорить лишь с известной долей относительности.

для такой актуализации стали канонические библейские тексты, что еще раз подтверждает изначально нуминозный характер литературной архетипики.

Особенность русской нуминозности составляет так называемое «двоеверие» — противоречивое единство былых и новых религиозных установок и верований: язычества и христианства — особенность, изначально проявившаяся в средневековой русской литературе и сохранившаяся до сих пор<sup>1</sup>. Двоеверию посвящено множество исследований, в том числе и обобщающие. К примеру, протоиерей Г. В. Флоровский, говоря о начале истории русской культуры с крещения Руси, отмечал: «Это совсем не означает, будто не было языческого прошлого. Оно было, и побледневшие, а иногда и очень яркие следы его и воспоминания надолго сохраняются и в памяти народной, и в быту, и в самом народном складе <...> В смутных глубинах народного подсознания, как в каком-то историческом подполье, продолжалась своя уже потаенная жизнь, теперь двусмысленная и двоеверная» (Флоровский, 1983: 2).

### Мир

Осмыслявшийся прежде всего как Русская Земля, *Мир* являлся в литературе русского Средневековья отражением божественного Слова как высшей сущности: все в этом мире необыкновенно, исполнено Чуда, преображено Светом духовности или должно быть таковым! В книжной культуре Средневековья таким светом, безусловно, было христианство — в его ореоле воспринимался и *Мир* как целое: «Культурным, благоустроенным миром, на который распространяется божье благословение, был лишь мир, украшенный христианской верою и подчиненный церкви» (Гуревич, 1972: 68).

Божественный Свет проливается и на первообраз *Человека*, запечатленный в фигурах выдающихся исторических деятелей: *Правителей/Князей Русской Земли*, которые нередко являлись в образах святых, великомучеников, ангелов. Например, в одном из ранних оригинальных произведений средневековой словесности — «Слове о князьях» («Слово похвальное на перенесение мощей святых страстотерпец Бориса и Глеба, да и прочии не враждуют на братию свою»), произнесенном 2 мая 1175 г. с призывом к князьям прекратить междоусобные распри ради защиты Русской Земли. Здесь проявляются те смыслы именованья «*Мир*», которые не объединены в одном слове в английском<sup>2</sup> или другом языке. Ведь в стихии древнерусского языка «*Мир*» означал не только обжитое пространство становящейся нации («*Русская Земля*»), но еще и покой (то есть антоним войне). В «Слове о князьях»

<sup>1</sup> К примеру, в русской деревенской прозе второй половины XX в. с ее натурфилософскими установками и культом природы и ее магических сил.

<sup>2</sup> Ср. разведение смыслов по двум разным словам в английском языке: *world* как мир-вселенная, обжитое людьми пространство и *peace* как мир-покой.

идея Мира в этих первородных значениях (покой, прекращение распрей — но также и свое обжитое место) обретает высокий национально-религиозный смысл, а именование Русская Земля выступает как аналог или синоним Мира:

«Слышасте, братие, что глаголет Господь в божественном евангелии: «Мнози придут от восток и запад, и севера и моря възлягут в царствии, со Авраамом и Исааком, и Иаковом в славе Отца небеснаго». И паки рече Господь: «Мнози будут последний первый, а первый последний». И се мнози беша в первом законе угодивше богови, и те прославлени бысть Господом и чюдеса сътвориша, силы великий и по смерти показаша. Но сия великия храбрыя мученика Борис и Глеб в последний род обретошася, мнозии чюдеса ими бог показа в земли Рустей и до ныне целбы недужным подают. О сих бо исполнися слово господем реченное: «Веруяй в мя силы велики сотворит и чюдеса болша покажет, аже аз творю». Разумеите, братие, что рече Господь и какую славу подает рабам своим на земли в роде человечестве и какову же честь дарует на небеси пред аггелы божи!» (О, Русская Земля, 1982: 50).

В оригинальных образцах русской средневековой словесности Мир-как-таковой уже более приближен к человеку, включен в историческую картину мироздания — движущуюся, меняющуюся в зависимости от усилий правителей и народов. «Повесть временных лет» прежде всех остальных памятников русской средневековой мысли дает нам представления об этом архетипе. В целом в «Повести» властвует горизонтальное измерение: *Мир* — это прежде всего *Земля*, а не небо, не горизонт, не воздух. Иногда это горы, возле которых возникают города-центры.

Но до того, исходно — «столп до неба» как символ единства человечества. История человечества в «Повести временных лет» начинается с раздела сыновьями Ноя всей Земли: на восточные, южные, северные и западные земли. Здесь, как и затем в эпизоде столпотворения, возникает проекция — пока лишь на уровне исторического действия, события — на величину, которая будет вечно сопутствовать основному архетипу *Мира/Земли* и, по прошествии ряда исторических периодов, обретет уже явные архетипические очертания. Так возникает архетип *Раскола*, влияние которого всемерно усилится и обретет доминантное значение по мере усиления исторических расколов, разрывов, войн, революций и других катаклизмов. Пока же это — раздел земли, великое смешение, рассеяние народов и разрушение столпа до неба.

Однако в результате разрушения и торжествует горизонтальное измерение, задающее последующие координаты для возникновения первоосновного — для словесности и менталитета средневековой Руси — архетипа: *Русская Земля*. Его формированию и утверждению — в процессе исторического развития — и посвящена «Повесть временных лет».

## Человек

Первые памятники русской средневековой мысли сосредоточены на образах *Человека* в библейском и историческом понимании. О первосотворении Человека свидетельствуют более поздние тексты — апокрифы, интерпретирующие библейские сюжеты. В оригинальных текстах русского Средневековья человек появляется уже как бы в «готовом» виде — как полноправный участник созидания Мира и Истории. Притом рядовой, «простой» человек массы не интересует средневекового летописца, автора слова или жития. Все внимание сосредоточено на вершинных фигурах, в которых господствует идея исторического развития, укрепления Русской Земли, Божественной воли и мудрости.

Можно разделить эти фигуры в соответствии с силами, властвующими над людьми в исторической реальности и в воображаемых мирах литературы русского Средневековья: *социоисторическими* и *нуминозными*. Первые воплощены в образах русских *Князей, Вождей и Правителей*: государственных деятелей и воинов, с именами которых связаны славные и мрачные страницы отечественной истории. Вторые — в образах *Первоучителей* (духовных наставников, религиозных деятелей) и *Святых*. Хотя ореол святости может возникать и в результате взаимодействия типологических линий — как это происходит, к примеру, с образами князей-мучеников в «Сказании о Борисе и Глебе». С другой стороны, можно отнести первообразы Святых, Праведных и Чудотворцев к разряду нуминозных архетипов, поскольку это не люди, а некие сверхлюди, представляющие в человеческом облике — Божественную сущность.

Становление первообраза Человека в соотношении с нуминозными архетипами в общей средневековой картине *Бог — Мир — Человек* наглядно обнаруживает славянский ветхозаветный апокриф «Сказание о сотворении Богом Адама»<sup>1</sup>, получивший широкое распространение на Руси и оказавший воздействие на формирование ее мировоззрения. Через него на Русь пришли античные концепции первоначал мироздания, представления о натурфилософских его первоосновах (земля, огонь, вода)<sup>2</sup>, но главное — библейское сказание о сотворении первого Человека в своеобразной интерпретации русского Средневековья: с вплетением мифопоэтических версий, антропоморфных и других представлений, соединяющих божественное, природное и человеческие начала.

Хотя этот апокриф, в силу отступлений от христианского канона, выделяется среди других памятников русского Средневековья, в нем отчетливо проявляются и результаты многовекового становления в его словесности *первообраза Человека* — на скрещении Божественного и Дьявольского начал, Добра и Зла,

<sup>1</sup> Древнеславянские списки текста известны на Руси с XIV в., сохранившийся список этого апокрифа на древнерусском языке датируется XVII в.

<sup>2</sup> Воздух не назван в апокрифе, однако представлен в виде ветра.

Времени и Вечности, Жизни, Смерти и Воскресения. Человек возникает плоть от плоти сотворенного Мира: из земли — тело, из камня — кости, из моря — кровь, из солнца — очи, из облака — мысли, из света — свет, из ветра — дыхание, из огня — теплота (Сказание о сотворении Богом Адама, 2001: 748). Далее разворачивается борьба за человека между Богом и сатаной — вечный мотив, который составит одну из главных линий в мировой литературе.

Именно эта борьба, однако, составляет и основу дуализма в средневековой концепции Человека: в единстве и противоборстве духовного и плотского (телесного) начал. Нельзя одномерно понимать данный тезис и соотносить каждое из этих начал лишь с одним из нуминозных. В апокрифе Бог создает человеческое тело, а сатана пытается осквернить его нечистотами, напустить в него болезни.

Победа Божественного начала знаменуется *именованием первочеловека* от разных букв алфавита, означающих разные части света. Имя Адам происходит от них, символизируя центральное положение человека в мироздании: «Л. 154а-б И послал Господь ангела своего, повелел [ангелу] взять [букву] “аз” на востоке, [букву] “добро” на западе, [букву] “мыслете” на севере и юге» (Там же: 749). Венчается процесс именования утверждением иерархической доминанты: *Человек*, которому даруется свободная воля, провозглашается «Л. 155а царем всем землям, и птицам небесным, и зверям земным, и рыбам морским». И говорит Господь Адаму, что ему «Л.155б служат солнце, и луна, и звезды, и птицы небесные, и рыбы морские, и птицы, и животные, и пресмыкающиеся» (Там же).

Из процитированного видно, какие изменения — по линии усиления антропологического начала — претерпела библейская версия сотворения человека со времен общеславянского «Шестоднева». По мере развития культуры и литературы русского Средневековья человеческое начало обретает все большее значение. Дает результаты и усиленное внимание средневековых авторов к выдающимся историческим фигурам князей, правителей Русской Земли: наделение Человека необыкновенной мощью и силой. Дальнейшее падение Адама и его изгнание из рая служит поводом для дальнейших действий Божественной силы ради утверждения человеческого начала: «Л. 175а И, претерпевая за него, Господь Бог наш Иисус Христос» обрекает себя на страдания (Там же: 751).

\* \* \*

В литературе русского Средневековья своеобразно соединяются два процесса: письменные тексты запечатлевают уже имеющиеся в национальном менталитете первообразы, начальные установки мировосприятия. Вместе с тем эти же тексты отражают новые процессы, связанные с переходом от языческого об-

раза мышления и чувствования к новому, христианскому — собственно, и потребовавшему письменного закрепления национальной рефлексии по поводу сотворения Мира и Человека, возникновения Русской Земли и других земель, хода Истории и роли Божественного начала в его христианском понимании. Через приобщение к христианской цивилизации в средневековой Руси, переводящей общеславянские, византийские религиозно-нравственные произведения и создающей свои оригинальные, начинается формирование культурной ноосферы — культурных и литературных *архетипов и циклов*. Возникновение первых происходит через (письменное) именование первообразов в системе словесного творчества и их своеобразное претворение в мотивах, сюжетах, жанровых моделях. Особый аспект составляет взаимодействие *архетипов и циклов* как первоосновных категорий, способствовавших становлению русской словесности через формирование макроструктур, сверхжанровых единств, «длинных линий» развития.

Надо отметить, процессы эти происходили крайне неровно — и далеко не все списки, датированные поздними веками, по своему происхождению к ним относятся. Многие тексты, дошедшие до нас в поздних версиях, на самом деле восходят (в видоизмененном, переписанном виде)<sup>1</sup> к более ранним вариантам, оказавшим первичное воздействие на умы и сердца русичей. С другой стороны, сам текст памятника мог быть создан позднее, то есть тот или иной первообраз мог проявиться на письме гораздо позже, нежели возник в реальной действительности — и не только в средневековой Руси, но и в других землях, славянских ли, византийских. Ведь запечатленная в нем архетипическая модель мировосприятия сложилась в далеком прошлом — как, к примеру, в рассмотренном апокрифе о сотворении мира и первочеловека.

В целом первичная классификация архетипов, в той или иной мере проявляющихся в литературе русского Средневековья, соответствует классической картине мироздания в средневековой Европе: *Бог — Мир — Человек*.

Неразрывно связанные с формированием литературных первообразов процессы *циклизации*, в результате которых появлялся тот или иной *литературный цикл*, во многом определяли первичное текстовое пространство русского Средневековья. Определяли тяготение литературных форм к масштабности — через соединение отдельных произведений, созданных одним или разными авторами, в единый коллективный комплекс, который в итоге отражал общую философскую модель мироздания.

<sup>1</sup> Яркий пример тому — обнаруженное уже в Новое время «Слово о полку Игореве», о времени создания которого до сих пор спорят лучшие умы. Среди переводных текстов, упомянутых в данной статье, отметим «Слово и откровение святых апостолов», «Сказание о сотворении Богом Адама».

## Литература

- Амальрик А. А. (2018). *Норманны и Киевская Русь* / Науч. публ., предисл. и комм. О. Л. Губарева. М.: Новое литературное обозрение.
- Бахтина О. Н. (1989). О жанрообразующей роли циклизации в древнерусской литературе // Проблемы метода и жанра: Сборник научных статей. Томск: Томский государственный университет. Вып. 15. С. 46–57.
- Большакова А. Ю. (2017). Философские константы и художественная индивидуализация архетипа в «Житии» протопопа Аввакума // Вопросы философии. № 11. С. 68–78.
- Вундт В. М. (1897). *Очерк психологии* / Пер. Д. В. Викторова, ред., предисл. и прим. Н. Я. Грота. М.: Типо-лит. И. Н. Кушнер и К.
- Громов М. Н. (1997). *Структура и типология русской средневековой философии*. М.: Институт философии РАН.
- Гуревич А. Я. (1972). *Категории средневековой культуры*. М.: Наука.
- Гуревич А. Я. (ред.) (2003). *Словарь средневековой культуры*. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН). (Серия «Summa culturologiae»).
- Животовский Л. А. (2003). Наследование приобретенных признаков: Ламарк был прав // Химия и жизнь. № 4. С. 22–26.
- Кедров К. А. (1987). Канон // *Литературный энциклопедический словарь*. М.: Советская энциклопедия. С. 149.
- Лихачев Д. С. (1979). *Поэтика древнерусской литературы*. М.: Наука.
- Лихачев Д. С. (1987). *Великий путь: Становление русской литературы XI–XVII вв.* М.: Современник. (Б-ка «Любителей рос. словесности»).
- Лубский А. В. (2005). Русский культурный архетип // *Культурология*. Ростов-на-Дону: Феникс. Изд. 8-е.
- О, Русская Земля! (1982) / Сост., предисл. и прим. В. А. Грихина. М.: Советская Россия.
- Повесть временных лет (1978) // *Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. Т. I. XI — начало XII века.* / Сост. и общ. ред. Дмитриева Л. А., Лихачева Д. С. М.: Художественная литература. С. 22–277.
- Ранчин А. М. Своеобразие древнерусской литературы. URL: <https://www.portal-slovo.ru/philology/48250.php> (дата обращения 12.02.2018).
- Сказание о сотворении Богом Адама (2001) // Громов М. Н., Мильков В. В. *Идейные течения древнерусской мысли* / Ввод. часть, подгот. древнерус. текста и ком. В. В. Милькова. СПб.: РХГИ. С. 736–759.
- Слово и откровение святых апостолов (1913) // Гальковский Н. М. *Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси.* / Подгот. текста Н. М. Гальковского. М.: Епархиальная типография. Т. 1. С. 51–54.
- Слово «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского (2000) // Громов М. Н., Мильков В. В. (отв. ред.) *Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли* / Рос. акад. наук, Ин-т философии / Подг. текста и пер. Г. С. Баранковой. М.: Наука, 2000. (Сер. «Памятники религиозно-философской мысли Древней Руси»).

Сторчак В. М. (1997). Архетип и ментальность в контексте религиоведения. Дисс... к. филол. н. М.: РАГС.

Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания (2002). / Пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бровцова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик.

Флоровский Г. В. (1983). Пути русского богословия. Париж: YMCA-Press. 3-е изд.

Хейзинга Й. (2016). Осень Средневековья. / Сост., предисл. и пер. Д. В. Сильверстова, коммент. и указат. Д. Э. Харитоновича. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха.

Юнг К. Г. (1991). Архетип и символ. Пер. В. В. Зеленского. М.: «Ренессанс» СП «ИВО-СиД».

*Cavalli-Sforza L. L., Feldman M. W.* (1981). *Cultural Transmission and Evolution: A Quantative Approach.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

*Feldman M. W., Zhivotovsky L. A.* (1992). *Gene-Culture Coevolution: Toward a General Theory of Vertical Transmission.* Proc. Natl. Acad. Sci. USA. V. 89. St. 11935–11938.

*Otto R.* (1926) *Das Heilige.* Gotha.

### References

*Amal`rik A. A.* (2018). *Normanny i Kievskaya Rus` / Nauch. publ., predisl. i kom. O. L. Gubareva.* М.: Novoe literaturnoe obozrenie.

*Bakhtina O. N.* (1989). *O zhanroobrazuyushhej roli ciklizacii v drevnerusskoj literature // Problemy metoda i zhanra: Sbornik nauchnyh statej.* Tomsk: Tomskij gosudarstvennyj universitet. Vyp. 15. S. 46-57.

*Bol`shakova A. Yu.* (2017). *Filosofskie konstanty` i hudozhestvennaya individualizaciya arhetipa v «Zhitii» protopopa Avvakuma // Voprosy` filosofii.* № 11. S. 68–78.

*Vundt V. M.* (1897). *Oчерк психологии / Per. D. V. Viktorova, red., predisl. i prim. N. Ya. Grot.* М.: Типо-лит. I. N. Kushner i K.

*Gromov M. N.* (1997). *Struktura i tipologiya russkoj srednevekovoj filosofii.* М.: Institut filosofii RAN.

*Gurevich A. Ya.* (1972). *Kategorii srednevekovoj kul`tury.* М.: Nauka.

*Gurevich A. Ya.* (red.) (2003). *Slovar` srednevekovoj kul`tury.* М.: Rossijskaya politicheskaya e`nciklopediya (ROSSPE`N). (Seriya «Summa culturologiae»).

*Zhivotovskij L. A.* (2003). *Nasledovanie priobretennyh priznakov: Lamark byl prav // Himiya i zhizn`.* № 4. S. 22-26.

*Kedrov K. A.* (1987). *Kanon // Literaturnyj enciklopedicheskij slovar`.* М.: Sovetskaya enciklopediya. S. 149.

*Lihachev D. S.* (1979). *Poetika drevnerusskoj literatury.* М.: Nauka.

*Lihachev D. S.* (1987). *Velikij put` : Stanovlenie russkoj literatury XI–XVII vv.* М.: Sovremennik. (B-ka «Lyubitelej ros. slovesnosti»).

*Lubskij A. V.* (2005). *Russkij kul`turnyj arhetip // Kul`turologiya.* Rostov-na-Donu: Feniks. Izd. 8-e.

- О, Russkaya Zemlya! (1982) / Sost., predisl. i prim. V. A. Grikhina. M.: Sovetskaya Rossiya.
- Povest` vremennyh let (1978) // Pamyatniki literatury Drevnej Rusi. Nachalo russkoj literatury. T. I. XI — nachalo XII veka. / Sost. i obshh. red. Dmitrieva L. A., Lihacheva D. S. M.: Hudozhestvennaya literatura. S. 22–277.
- Ranchin A. M. Svoeobrazie drevnerusskoj literatury. URL: <https://www.portal-slovo.ru/philology/48250.php> (data obrashheniya 12.02.2018).
- Skazanie o sotvorenii Bogom Adama (2001) // Gromov M. N., Mil`kov V. V. Idejnye techeniya drevnerusskoj mysli / Vvod. chast`, podgot. drevnerus. teksta i kom. V. V. Mil`kova. SPb.: RXGI. S. 736–759.
- Slovo i otkrovenie svyatyh apostolov (1913) // Gal`kovskij N. M. Bor`ba hristianstva s ostatkami yazychestva v Drevnej Rusi. / Podgot. teksta N. M. Gal`kovskogo. M.: Eparhial`naya tipografiya. T. 1. S. 51–54.
- Slovo «Shestodneva» Ioanna ekzarkha Bolgarskogo (2000) // Gromov M. N., Mil`kov V. V. (otv. red.) Filosofskie i bogoslovskie idei v pamyatnikah drevnerusskoj mysli / Ros. akad. nauk, In-t filosofii / Podg. teksta i per. G. S. Barankovoj. M.: Nauka, 2000. (Ser. «Pamyatniki religiozno-filosofskoj mysli Drevnej Rusi»).
- Storchak V. M. (1997). Arhetip i mental`nost` v kontekste religiovedeniya. Dis... k. filos. n. M.: RAGS.
- Tvoreniya prepodobnogo Ioanna Damaskina. Istochnik znaniya. (2002). / Per. i komm. D. E. Afinogenova, A. A. Brovczova, A. I. Sagardy. M.: Indrik.
- Hejzinga J. (2016). Osen` Srednevekov`ya. / Sost., predisl. i per. D. V. Sil`verstova, kom. i ukazat. D. E. Haritonovicha. SPb.: Izd-vo Ivana Limbaha.
- Yung K. G. (1991). Arhetip i simvol. Per. V. V. Zelenskogo. M.: «Renessans» SP «IVO-SiD».

**ПОДРАЖАНИЕ ЧААДАЕВУ  
ПИСЬМА ПЕРВОЕ И ВТОРОЕ***Наталья Константиновна Бонецкая*

Историк русской философии, культуролог, переводчик.

E-mail: nataljabonezkaya@mail.ru

**IMITATION OF CHAADAEV***Natalja K. Bonetskaya*

Historian of Russian philosophy and culture translator.

E-mail: nataljabonezkaya@mail.ru

Гностический экзистенциализм Н. А. Бердяева в его генезисе исследован в первой статье путем сопоставления версий теории познания Бердяева и Р. Штейнера, представленных в их трудах с одинаковым названием «Философия свободы» (1894 и 1911 гг. соответственно). В работе использован чаадаевский жанр «философического письма»: автор адресует свое «послание» к вымышленному «коллеге» — философу и антропософу. Подчеркнуто формальное сходство — при глубоком мировоззренческом различии — двух авторитетных учений XX в.

Во второй статье предпринято осмысление частной «богочеловеческой религии» Н. Бердяева, которую философ противопоставлял традиционному христианству. Автор указывает на опытные истоки, религиозную практику и «догматику», оправдывающие это модернистское воззрение. Показана связь религиозно-философских идей Бердяева со взглядами И.-Г. Фихте и проведены параллели с религиозными тенденциями антропософии Р. Штейнера.

Genesis of N. Berdyaevs Gnostic existentialism is investigated in the first article by matching the Berdyaevs and R. Steiners versions of theory of knowledge, presented in their writings with the same name “Philosophy of Freedom” (1894 and 1911 respectively). Chaadaevs genre of “philosophical letter” was used in the work: the author addresses his message to a fictional colleague — philosopher and anthroposophist. The formal similarity of two authoritative views of the XX century (with their deep ideological differences) is emphasized.

The second article attempts to comprehend the private “Divine-human religion” by N. Berdyaev, which the philosopher opposed to traditional Christianity. The author points to the experience origins, religious practice and the “dogma” that justify this modernist view. The connection of the religious-philosophical ideas of Berdyaev with the views of J.-G. Fichte is shown and parallels are drawn with the religious tendencies of the anthroposophy of R. Steiner.

**Ключевые слова:** антроподицея, антропософия, вера, знание, Вселенская Церковь, мир идей, герменевтика, «тайноведение», реинкарнация, воскресение, религия, оккультизм, теизм, атеизм, деизм, язычество, мистика, диалектика, богочеловечество, свобода, персонализм, творчество, теургия, мистерия.

**Keywords:** anthropodicy, anthroposophy, faith, cognition, Universal Church, world of ideas, hermeneutics, “mystery studies”, reincarnation, resurrection, religion, occultism, theism, atheism, deism, paganism, dialectics, God-manhood, freedom, personalism, creation, theurgy, mystery.

DOI 10.17323/2658-5413-2019-2-2-72-103

## ПИСЬМО ПЕРВОЕ

Душа по природе своей настолько сильна,  
что способна вынести много рождений.

*Платон. «Федон» 88 А (пер. С. Маркиша)*

При воскресении мертвых: сеется в тлении,  
восстает в нетлении.

*I Кор. 15, 42*

*От автора.* Адресат моего письма — образ собирательный, за ним реальные лица, перипетии многолетних переписок. Тему «Бердяев и Штейнер» мне захотелось облечь в форму письма к (немецкому) профессору-философу, одновременно антропософу. Проблема эта безнадежно диалогична. Для меня она приобрела особую остроту после прочтения интереснейшей книги Карена Свасьяна «Растождествления». Пускай читатель не преувеличит моей смелости и не решит, что обращаюсь-то я в своем «философическом письме» как раз к Свасьяну. Повторю: я вижу перед собой внутреннего, вымышленного собеседника. Но я позволяю себе не только цитировать «Растождествления», но и заимствовать у Свасьяна его антибердяевские пассажи и обобщать его отношение к русскому экзистенциалисту до типично антропософского. Надеюсь на снисходительность Карена Араевича не только к «автору» письма, но и... к «даме».

Дорогой коллега!

Московские зимние постоянные сумерки способствуют душевной сосредоточенности, следование тютчевскому императиву «Лишь жить в себе самом умей» становится естественным. Город давно сделался чужим, церковь уже не то светлое прибежище, каким была для меня в советские годы. Стараешься «прокрасться» по жизни незамеченной, «пройти, чтоб не оставить следа», —

мне близко это настроение Цветаевой! *Внутрипробывание* православных мистиков, *жизнь в собственных мыслях*, чему учил Ваш Доктор, — вещи вообще-то опасные — мало-помалу раскрывают свою плодотворность. Вот из какого состояния души я пишу. Не стану его уточнять и перейду к существенной части своего письма.

Вы знаете, что уже несколько месяцев я веду исследование под кодовым названием «Бердяев-гностик». То, что философствование Бердяева очень рано сбросило собственно философские путы и вырвалось на простор духовной жизни, самопознания, богоискательства — его приватной гностической мистики, одним словом, — ясно, наверное, каждому. Но меня заинтересовали переключки двух гностических феноменов XX века — *антроподицеи* Бердяева и *антропософии* Штейнера. С кем же мне было обсудить эти вещи, если не с Вами — блестящим философом в антропософии и свободным антропософом в философии! Как соотносится бердяевская книга 1911 г. «Философия свободы» с «Философией свободы» Штейнера, вышедшей в 1894 г. и сочувственно упомянутой Бердяевым в его «Смысле творчества» (1916)? Случайна ли общность основных концептов у Штейнера-философа (отвлекусь от образа *Великого Посвященного*, «умного оккультиста») и русского экзистенциалиста — таких как *дух, свобода, Я, самопознание, назначение человека, индивидуализм* — или *субъективизм и персонализм* у Бердяева, вместе с прочими категориями обеих версий *философии духа*? Все же, наверное, неслучайно, поскольку и Андрей Белый в мемуарном эссе «Центральная станция» (начало 1930-х гг.) замечает, что в «Философии свободы» Бердяева и сам Доктор распознал бы «не бердяевство, а Дорнах»! — Но почему же тогда Бердяев не воспользовался, как Вы любите выражаться, антропософским шансом своей кармы? Почему он яростно критиковал антропософию, утверждая, что в ней нет *человека*, заодно — в 1920-е — и Штейнерову «Философию свободы» за отсутствие там *свободы*? Считая Штейнера «замечательнейшим оккультистом» — ведь Бердяев не только признавал тайное знание, но даже настаивал на его необходимости, — он не мирился при этом с антропософским анализом космоса и человека, называл «разложением» естественнонаучный в основе Штейнеров подход и даже ощущал «трупный запах» от «распластованного» и разлагающегося антропософского мира. Как примирить эти две оценки Бердяевым феномена Штейнера? Я, может, сейчас чуть по-новому формулирую уже заданные Вам раньше вопросы. Они отнюдь не праздные и касаются не только историков философии, но и всякого человека — позже надеюсь это обосновать.

Но Ваш ответ на мои вопрошания разочаровал меня! Да и был ли это ответ хотя бы читателя книг Бердяева? «Бердяевская высокопарная, пошлая белиберда»: в точности эти самые слова я слышала и от церковных мракобесов. Вы восполнили их филологические изыскания совсем уж странной метафорой «бер-

дьявская барахолка», чьи «ублюдки» — это «эсхатология» и «апокатастасис». Я Вас понимаю: и меня тоже иногда «заносит» — уносит поток идейных страстей. Но признаюсь Вам: я по-человечески люблю Бердяева, Булгакова и даже Шестова, им я обязана углублением и просветлением своего мировоззрения. Заступиться за них — не есть ли мой прямой долг? Сразу открою Вам свое бессилие перед стрелами Вашего великолепного остроумия, попадающего в самый центр мишени. «Русские мальчики» Достоевского, решающие «последние вопросы» в вонючих трактирах — вместо того, чтобы погружаться в философские трактаты: кто не примет такого генезиса литераторов Серебряного века, которых, как Вы пишете, не слишком сведущие западные слависты преподнесли миру под гордым именем «русских философов»?! Но зачем главную тенденцию тогдашнего христианства называть «апокалиптическим кокетством»? Сами страдая, не станем отнимать у других права на искренность страдания! И почему Бердяев (вместе с Ходасевичем и М. Цветаевой) был обязан понять, что в Андрее Белом, по-хлыстовски исступленно пляшущем в берлинском питейном заведении (эпизод 1922 г., освещенный во многих мемуарах), в тот самый момент происходило рождение высшего «Я», совершалась встреча со *Стражем порога* — его личным дьяволом, которого он принял за *Доктора*?! По-моему, некорректно настаивать на такой — догматически-антропософской рецепции шокирующего эпизода. Но вот Вы наполовину всерьез грозите Бердяеву (по сути, за отвержение антропософского *кармического шанса*) загробным судом — и чьим же? — египетских богов! Простите, многомудрый коллега: серьезный момент вашей шутки для меня в том, что изрекший ее стал в тот самый момент рупором «египетской» ложи Мемфис-Мизраим, куда в 1906 г. вступил Рудольф Штейнер! И конечно, это тоже — теперь уж моя — шутка.

Итак, нежеланием «копаться в бердяевской барахолке» Вы побуждаете меня на свой собственный страх и риск разбираться в проблеме. Вы, уж простите, — не ас в русской философии; я же — никак не антропософский ас. Но я никогда не взялась бы судить об антропософии, будь я в ней совсем уж случайным посетителем: мне тоже был дан — и какой! — шанс пойти вслед за *Доктором* и тем ускорить свою эволюцию (говорю это в Ваших категориях). Антропософию я получила из самых первых — и каких! — рук: из дома Волошина в Коктебеле. Это произошло в самом начале 1970-х годов — именно тогда и Вы открыли для себя Штейнера: Ваш родной город известен своими сильными антропософскими кругами. На теннисном корте Литфонда я познакомилась с Еленой Д., молодой девушкой, моей сверстницей, которая жила в Доме, поскольку принадлежала к семье, близкой не только Марье Степановне, но и самому Максиму. В Доме же, перед точеным ликом Царевны Таиах, я получала от Лены самиздатские, на папиросной бумаге, машинописные тексты книг и лекций Штейнера. Не сразу

я поняла, что это такое. Философия? религия? наука? — так приступала я к новой подруге. А та — по внешности боттичеллиевская Венера, по складу ума и судьбе — Ася Тургенева или Маргарита Волошина, — музыкантша и эвритмистка по роду занятий — возбужденно-заговорщически шептала мне прямо в ухо: «Не-е-ет, ты не понимаешь — это совсем-совсем другое!!!» Уже тогда Лена сделала антропософию своей жизнью. Ныне ее ближайший друг возглавляет Международное антропософское общество — Вы прекрасно знаете, кого я имею в виду. Лена же нашла себя в столь созвучных ее душе занятиях эвритмией, поселившись в 1990-х в Штутгарте. Что же касается меня, то начавшееся в семидесятые углубление в христианскую традицию (куда я отношу не только православие, но и религиозную философию Серебряного века) шло рука об руку с изучением антропософии. В выборе между ними я никогда не нуждалась, антропософская практика мне всегда была чужда. Но без антропософии русский Серебряный век понять невозможно.

...Интересно пускаться в воспоминания, они могут увлечь! Однако вернемся, мой великодушный собеседник, к нашей, надеюсь, общей теме. Приступая к ней полгода назад, я проштудировала три гносеологических — до-теософских труда молодого Штейнера. Это «Очерк теории познания Гётевского мировоззрения» (1886), «Истина и наука» (1892) и превознесенная Вами, не преувеличиваю, до небес «Философия свободы» (1894). Не Вы ли нарекли этот последний труд «книгой жизни», философской жемчужиной, дарованной миру Высшими силами ради его спасения? Для меня такая оценка более чем странность. При абсолютно непредвзятом подходе ФС Штейнера ничуть не значительнее ФС Бердяева. Два гносеологических труда, авторы которых задались целью «преодоления Канта», кажущейся насущной на рубеже XIX–XX вв., просятся быть сопоставленными!

И Бердяев, и Штейнер искали такого пути познания мира, на котором не возникало бы рокового противоречия между субъектом и объектом (заостренного послекантовской гносеологией) и упразднялась непреодолимая преграда между познанием и бытием: искали познания *сущностного*. Ход рассуждения обоих — до некоторого момента! — весьма близок. Штейнер в ФС говорит о «восприятии» предмета познающим, к чему затем подключается «мышление», оперирующее «понятиями». Те же самые ступени познания Бердяев определяет чуть иначе: «Гносеология должна начать с установления различия между первичным нерационализированным сознанием и сознанием вторичным, рационализированным» (Бердяев, 1989: 71). Налицо полное — вплоть до важнейших терминов — совпадение: и для Штейнера, и для Бердяева познающий исходит из живой интуиции бытия, которую затем рационалистически оформляет.

Однако коренное мировоззренческое расхождение мыслителей проявляется тотчас же. Бердяев в двухступенчатом акте познания ценит его первый этап

непосредственного восприятия. Он усматривает в нем таинственность и связывает с *верой*: воспринимая мир, мы уже верим в его существование — восприятие не что иное, как наша практика веры. Штейнер же сосредоточивается на втором этапе — на *мышлении*, показывая его глубинные возможности. Отсюда невероятным образом — расширением сферы опыта — впоследствии разовьется система антропософии: из гносеологического зерна вырастет гигантское древо *духовной науки*. Уже в ФС Бердяев встал на путь веры — некоей естественной мистики. А Штейнер, наследник немецкого идеализма, сделал ставку на рационализм и продемонстрировал, как этот последний может быть углублен и утончен до превращения в *тайноведение*. Оба мыслителя были мистиками, но представляли разные изводы мистицизма.

С трепетом перехожу к своему пониманию ФС Штейнера. Ведь Вы так дорожите этой книгой! Сам Штейнер настолько ценил ее, что, случись гипотетический роковой выбор, он предпочел бы сохранить ФС ценой гибели всех плодов своего последующего творчества. Еще в «Истине и науке» — прологе к ФС — Штейнер втягивает читателя в опыт наблюдения его (читателя) собственного мышления. Он опирается при этом на Фихте, также призывавшего субъекта созерцать собственное познающее «я», предупреждая, что для этого потребен особый орган, который есть лишь у тех людей, которые в своем духовном развитии обошли прочих. Кстати, корни экзистенциализма — «субъективизма», «персонализма» Бердяева тоже надо искать у Фихте! Уже в «Смысле творчества» он делает «я», субъекта, центром своего воззрения. И это «я» в бердяевской творческой биографии проходит путь от трансцендентального фихтевского «я» (таково еще «я» в книге 1934 г. «Я и мир объектов») до интимного «я» Бердяева, которое в «Самопознании» (1940-е гг.) порой звенит пронзительно исповедально. Вы, дорогой коллега, так цените этот пафос «я» — не только у Штейнера, но и у Штирнера, не говоря уже о Ницше. Но почему же, смею спросить, Вы не заметили этого пафоса у Бердяева — откровенного философа «я», всю жизнь не занимавшегося ничем, кроме самопознания?..

Вернусь к ФС Штейнера. Сразу напомню Вам пикантный момент: Штейнер считал себя перевоплощением Аристотеля. Вы, антропософы, обходите молчанием такого рода связанные с *Доктором* вещи. К примеру: в начале 1900-х Штейнер себя и своих сторонников именовал «детьми Люцифера», издавал соответственно журнал «Гнозис Люцифера», а также, лелея уже «христологический» проект, усматривал связь праздника Духова дня — Троицы — с «люциферическим принципом» (Штейнер, 2006: 181). Никакое красноречие адептов Штейнера не выдавит из моего ментального мира устойчивый архетип: Люцифер — это дьявол. А вот что пишет Ваш единомышленник — красноречивейший, остроумнейший, гениальный, быть может, Карен Свасьян о ФС Штейнера, усматривая в ней действие «царственной» «магической власти»: «Вершина, достигнутая тут (в «кни-

ге-мистерии», по Свасьяну. — Н. Б.), — та самая, с которой только приоткрываются «все царства мира и слава их»» (Свасьян, 2006: 467). Я отказываюсь понимать Свасьяна! Он цитирует Мф. 4, 8, где сказано о «диаволе», который берет Иисуса «на весьма высокую гору и показывает Ему все царства мира и славу их». И у Свасьяна получается, что Штейнер в ФС достиг вершины диавольского гнозиса и ведет туда своих последователей! Такое крутое манихейство мне уже совсем не по плечу! «Отойди от меня, Доктор, ибо написано: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи», — перефразируя Мф. 4, 10, подражая Иисусу, отвечаю я сейчас и ответила давно. Но все же, скажите наконец, что это значит?!.. Возвращусь, однако, к гносеологии Штейнера.

По Аристотелю, *идеи* присутствуют в вещах, а не в «занебесной сфере» Платонова «Федра». По Штейнеру, они аффицируют мысль человека подобно тому, как свет аффицирует глаз, а звук — ухо. Понятийная, головная мысль — это *интеллектуальная интуиция* (старое достояние идеализма!), посредством которой познающий высвечивает идею вещи, словно прожектором. Человек, интуитивно вживаясь в идеи, начинает жить в их мире и мало-помалу поднимается в духовный план. Метаморфозой аристотелизма оказывается феноменология: *идея* вещи обретает актуальное бытие в ситуации познания. Жизнь в мире идей — мире вселенских творческих мыслей — для Штейнера означает деятельную обращенность мышления на самое себя. Именно в мышлении «я» свободно, ибо не ограничено извне ничем иноприродным. Солипсизм при этом исключен — идеи все же объективны. Потому именно «в мышлении нам дан элемент (Н. Боянусу лучше бы перевести последнее слово — «стихия»! — Н. Б.), соединяющий нашу особую индивидуальность с космосом. <...> Когда мы мыслим, мы все — единое Существо, которое все пронизывает» (Штайнер: 40).

Не напоминает ли Вам это о чаемом Соловьевым — наперекор mainstream'у западной философии — познании мирового Всеединства? Мне — очень даже напоминает! Тем более что, по Штейнеру, «человек постигает в своем мышлении общее Первосущество, пронизывающее всех людей» (Там же: 114): «Первосущество» — это соловьевская София, которую Штейнер признавал (видимо, по наводке Белого) и конципировал как «новую Изиду» или же «мировой Юмор» (Штайнер, 2003: 183). И уж совсем метафизически, в стиле въедливых «русских мальчиков», воспрянувших в философах Серебряного века, звучит Штейнеров тезис (уж не русифицировал ли его переводчик?): «Исполненная мысленного содержания жизнь в действительности есть одновременно и жизнь в Боге» (Штейнер: 114). Мне отчетливо слышится «бердяевство» и «соловьевство» в ФС Штейнера! Русский Серебряный век и Штейнер — об одном!

«Философия свободы» Штейнера, по-моему, описывает обычный опыт учебного, все вновь и вновь возвращающегося мыслью к своей гипотезе и как бы

методом итераций уточняющего ее. При этом возникает впечатление, что предмет сам раскрывается нам навстречу. — Но главное-то, конечно, дорогой философский друг, заключено в том, что от своей ФС Штейнер вскоре, взяв на вооружение теософский язык, стал учить тому, «как достигнуть познания высших миров». В книге 1904 г. с таким названием (кстати, «Как достигнуть...» Бердяев считал лучшим сочинением Штейнера) приведен пример «работы» познавательного метода ФС: созерцание зерна растения (элевсинский и евангельский символ!), сопровождающееся медитативным размышлением о нем (кружащаяся в себе самой мысль, как сверло, ввинчивается в свой предмет — зерно), приводит рано или поздно к оккультному результату — вокруг зерна появляется светящаяся цветовая аура, эзотерический ученик начинает видеть эфирное тело семени. Это, по Штейнеру, образец познания гётевского типа: так, создавая свое учение о цвете, выдвинутое им в пик Ньютонову с его стеклянными призмами, разлагающими белый световой луч, Гёте подолгу всматривался в закатную игру красок на альпийских снегах. Подобный метод, как антропософы должны верить, Штейнер применял при «духовных исследованиях» всего на свете — от камней и растений до происхождения человечества, «мистерии Голгофы» и кармических странствий конкретных душ. Благодаря своему природному ясновидению, о котором Штейнер свидетельствовал начиная с 1880-х гг., он опровергнул Канта, указав путь познания *вещей-в-себе*, Аристотелевых *идей*, и стяжал софийную мудрость, узрев «живого Христа», которого отождествил с «живым Существом антропософии». Все это входит в антропософское Credo. Правда, Андрей Белый в «сестре Антропософии» опознавал Софию, а не Христа, но сейчас это не столь важно. Для сравнения с гностицизмом Бердяева мне достаточно было выявить вектор развития «умного оккультизма» — от новой гносеологии ФС к «духовной науке», то есть естествознанию образца XIX в., распространенному на области, прежде находившиеся в ведении метафизики.

Но вот что удивительно: как утверждает Свасьян, ФС Штейнера никто не понял! Не понял ее Э. фон Гартманн, старший современник и симпатизант Штейнера, мимо ФС прошел и целый сонм мыслителей XX в. Свасьян показывает, что к антропософии — феноменологии до Гуссерля — вплотную приблизился этот последний: ничего не зная о ФС и ее авторе, он почти достиг представлений о реинкарнации и карме. Свасьян считает также, что, прими ФС Сартр, он пришел бы к просветлению, а не к философской «тошноте»: антропософия уже рождалась в интуициях ее «слепого свидетеля». По мемуарам Серебряного века кочует рассказ о встрече в Париже в 1908 г. Штейнера и четы Мережковских. Гиппиус тогда презрительно лорнировала *Великого Посвященного*, Мережковский требовал от него решения «последних вопросов», а Штейнер, тонко улыбаясь, предложил проповеднику *Третьего Завета* прежде освоить

«предпоследние»: по-моему, все это пикантно и вдвойне комично. Не понял ФС и Бердяев, вместе с Гартманном не нашедший там «свободы». — Но ФС, согласно Свасьяну, — книга за семью печатями и для сонмов антропософфов! Я знаю, как они штудируют ее — фразу за фразой, индивидуально и в коллективной *духовной работе* на семинарах. Возможно ли нам, профанам, понять ФС — «съесть» ее в библейском смысле, чего требует от нас Свасьян?!

Хочется все-таки догадаться, почему ФС не была прочитана и люди, вместо того чтобы создавать длиннейшие очереди записывающихся в антропософские ложи, предпочли ФС — «этому бесценному самородку духа — кричаще дешёвую бижутерию собственных представлений: марксистских, фрейдистских, экзистенциалистских, позитивистских... и бог весть каких еще» (Свасьян, 2006: 412). Дело, по-моему, просто в том, что ФС показалась современникам достаточно заурядным, ученическим образцом неокантианства — неважно, про- или антикантовского извода. Признайтесь вместе со мной: Штейнеру-философу далеко до самобытно-вдохновенных Риккерта или Когена, и его можно поставить только во вторую или даже в третью шеренгу неокантианцев. Великолепная голова «царя-мага» (Там же: 468) виднеется где-то за плечами Иоганна Фолькельта и Теодора Липпса: все же их первичные интуиции — «транссубъективность» первого и «вчувствование» второго, право же, впечатляют сильнее, чем действительно призрачная (особенно в свете очень авторитарной антропософской веры) «свобода» Штейнера.

Дорогой коллега, я рискую вызвать Ваш гнев, диффамируя философию Вашего кумира. Что же касается профессора Свасьяна, то, прочитай он это письмо, расправился бы со мною похлеще, чем с бедной антиштейнерианкой Ренатой Гальцевой (я уж не говорю о подвергнутом им убийственной экзекуции церковном мыслителе Кураеве): некогда г-н Свасьян с вызовом отбросил тот факт, что, как он сам же и выразился, имеет дело не только с «автором» статьи в «Литературке», но и с «дамой» (Там же: 323–331)!<sup>1</sup> И я боюсь еще более *страшной мести* со стороны антропософфов! Потому в дальнейшем просто поверю самому Штейнеру, назвавшему свою диссертацию «биографией одной взыскующей свободы души», а предложенный в ней метод сущностного познания — опытом, который он «внутренне пережил сам» (Там же: 415). И дело все в том, чтобы войти в этот опыт: совершится чудо, мир будет спасен.

Однако, дабы принять, в Ваших терминах, Штейнерово гносеологическое «посвящение», надо априорно уже быть «посвященным», прежде иметь некий *орган восприятия*, который я назову для удобства органом Фихте — Штейнера. Объяснюсь, сперва попросив Вас открыть книгу Штейнера «Истина и наука» — эти пролегомены к ФС. Там есть важнейшая для понимания гносеоло-

<sup>1</sup> Выражения К. Свасьяна вряд ли подлежат цитированию за их нецензурностью.

гии-гнозиса Штейнера глава «Свободная от предпосылок теория познания и Наукоучение Фихте». Из нее следует, что на рубеже XVIII–XIX вв. И. Г. Фихте задался целью — скажу от себя — барона Мюнхгаузена, перенеся его проект по вытаскиванию себя за волосы из болота в область познания: «Уже в 1797 году, в “Первом Введении в Наукоучение”, он (Фихте. — Н. Б.) рекомендует самонаблюдение как правильный путь для познания “я” в изначально присущем ему характере». Видимо, Вы и г-н Свасьян — искусные мастера делания фокусов сказочного барона, ибо в противном случае обесцениваются все ваши панегирики в адрес ФС. Но как Штейнер, так, видимо, и Фихте сознавали, что не так-то просто пытаться «рассматривать “я” в его акте построения мира», *превращать субъекта в объект познания* (не веет ли здесь на Вас *бердяевством*? Кто как не Бердяев задался именно этой целью в книге «Я и мир объектов»? ). И вот, Штейнер говорит, что речь у Фихте идет о «пробуждении того *разумного* (темный перевод Б. Григорова! — Н. Б.), совершенно нового внутреннего орудия чувства», то есть *органа*, имеющегося у человека лишь в зачаточном состоянии, «которое было бы в состоянии подслушать “я” при этом построении мира». «Тот, кто это может, — продолжает Штейнер, комментируя Фихте, — кажется ему (Фихте. — Н. Б.) стоящим на более высокой ступени знания, чем тот, кто видит только построенное, готовое бытие» — «мир объектов» (опять, еще мощнее, повеяло *бердяевством!*) (Штейнер, 1992: 42–43). «Более высокой» — ибо у способного к такому созерцанию имеется орган, которого у прочих нет. Вот он — орган Фихте — Штейнера! За ним, уже в «Истине и науке» (это 1892 г.), маячат *духовная*, с ее ступенями, *эволюция*, а также антропософский *человек* с его высшими, чем «я», «органами» — «самодухом», «жизнедухом» и «духочеловеком». В Шестую послеатлантическую эпоху люди с помощью этих органов смогут воспринимать свое творческое «я» так, как ныне мы, из этого убогого «я», воспринимаем тела физическое, эфирное и астральное.

Но пока что длится Пятая послеатлантическая эпоха! И ни у кого, кроме, быть может, Вас, мой дорогой продвинутый коллега, и сверхъестественно одаренного (возьмите хотя бы его аппарат к двухтомнику Ницше 1990 г.) Карена Свасьяна, органа Фихте — Штейнера, увы, еще нет!! Не было его также ни у кого из философов от Гуссерля до Гальцевой, включая Бердяева. Именно поэтому ни до кого из нас не доходит соль Штейнеровой ФС: поверьте, мы просто биологически не в состоянии прикоснуться к ее сокровенному существу!

Дорогой профессор! И все это было бы ничего: когда-нибудь ФС прочтут, уже, может, кто-то с заветным тайным органом даже родился в мир! Но главный-то ужас, главная трагедия «книги жизни» состоит в том, что само ее «естественнонаучное» существо давно — думаю, уже более ста лет назад — безнадежно устарело. Сейчас нет той естественной науки, на которую ориентируется

Штейнер — нет не только гётевского естествознания, но и методологий экспериментатора Резерфорда и даже верившего в мировой эфир Х. Лоренца, предшественника априорной физики Эйнштейна. Опять-таки говорю со знанием дела: Вы в курсе того, что я — физико-химик с университетским и академическим стажем и что я оставила естествознание (на завершающем этапе аспирантуры), безнадежно устав от постоянной мысли о том, что познаю-то я вовсе не природу, а созданную мною же самой, изначально мне уже известную математическую модель. Я переживала это как картежный блеф. Смешно же посвящать жизнь такой ерунде!.. Но дело, конечно, не во мне. Философия науки XX в. на бесконечные лады перепевает то, что сознает всякий естествоиспытатель: научный предмет ныне не имеет никакой физической реальности, она испарилась в уравнениях, искорежена и сублимирована приборами, растворена в царской водке, искажена стеклами микроскопов и телескопов. Соответственно этому *познание* открыто уступило место *описанию*. Я уж не говорю о веке двадцать первом: мы все мощным пылесосом Интернета ныне втягиваемся в иной, виртуальный мир и скоро просто позабудем о старом — оставшемся непознанным «софийном» универсуме.

Штейнер обращался к своему современнику, рационалисту-естествоиспытателю, надеясь склонить его к «умному» духоведению. Но уже на мое поколение приходится трансформация господствующей парадигмы сознания: «физики» уступили свой приоритет «лирикам», над естественнонаучной ментальностью возобладала гуманитарная. В настоящее же время стремительно формируется *человек магический*: юзерская ловкость при манипуляции кнопками ПК играет роль пассов и ритуальных жестов древних колдунов. Нынешнее *тайноведение* ли, *философия* ли *свободы* упирается в секреты хакерства, в тайны паролей, в цинизм рекламодателей — в «свободу» плавания в самой черной «пучине греха»! Какие там гётевские цветные снега, какое Штейнерово зерно! От дела Штейнера (которое сгорело почти дотла вместе с Гётеанумом в роковую новогоднюю — 1923 года — ночь) остался один, как выражается Свасьян, «неразлучный теософско-браминский двойник» антропософии (Свасьян, 2006: 414) — антропософская сектантская схоластика. Ну и еще — «вальдорфские детские сады» (Там же: 312)...

Невероятно, но Бердяеву повезло больше: верующий церковник в своей ФС (1911 г.), романтический «человек мечты», мистик-кустарь, он удержался на всех исторических поворотах XX в. и в двадцать первом кажется нашим современником. Быть может, так случилось именно потому, что, в отличие от Штейнера, Бердяев — безнадежный гуманитарий. В борьбе со Штейнером он отстоял традиционных Бога и человека, лишь слегка поработав над этими образами ницшевским... нет, не *молотом* — тонким резцом. Дорогой друг! Я возвращаюсь к *нашим*

*баранам* — к ФС уже Бердяева, подозревая, что Вы вряд ли когда-либо углублялись в ход его мысли. Штейнер, как мы помним, в ФС перешел от «восприятия» и «мышления» к проблеме познания *мира идей* — духовного космоса. Бердяев же, изначально утвердившись на фундаменте одиозной в глазах Штейнера *веры*, мало-помалу преобразил ее в некое специфически бердяевское *знание* (Штейнер, замечу, шел в обратном направлении — к вере в Акаши хроники, карму и т. д.).

В бердяевской ФС вера в существование мира как-то незаметно оборачивается церковной верой: Церковь здесь — соловьевская Вселенская, точнее — Душа мира, соединенная с Логосом. Этот мыслеобраз (очень напоминающий «космическую гармонию», «мир идей» в гносеологии Штейнера) Бердяев называет еще *макрокосмом*, который (согласно воззрениям Средневековья) изоморфен *микрокосму*, то есть человеку. И вот, в силу этой изоморфности, макрокосм познаётся через самопознание микрокосма — опять-таки это похоже на «умную мистику» Штейнера. Но в отличие от по-протестантски обособленного субъекта познания последнего, познающий индивид раннего Бердяева — член конкретной православной («народной») Церкви. В ее благодатной атмосфере опровергается Кант, преодолевается трагедия познания — познающий дух сливается интуицией с вещью-в-себе. Забегу вперед: во Христе, по Бердяеву, упраздняется и закон кармы-реинкарнации, в который русский философ под влиянием Штейнера все же уверовал. Получается так: крещеные души не перевоплощаются и ожидают в загробном мире воскресения мертвых, тогда как все прочие претерпевают дурную бесконечную цепь рождений.

Пронизанные пылкой церковной верой главы ФС Бердяевым писались в пору его страстного увлечения православием. Вы, дорогой коллега, любитель России, знаете, что от изначального марксизма Бердяев обратился к кантовскому идеализму, а от него — к *новому религиозному сознанию* в версии Мережковского. В 1905 г. он солидаризировался именно с последним и Гиппиус, когда писал: «Мы благоговейно склоняемся не только перед крестом, но и перед божественно прекрасным телом Венеры» (Бердяев, 1993: 227). Но сектантский дух «Нашей Церкви» супругов Мережковских быстро надоел Бердяеву; не признавал он и доминирования над собой родоначальника школы. На просторы вселенского христианства выведет узкий путь православной практики: уверовав в это, Бердяев подчинил себя канону церковной жизни — выстаивал многочасовые службы, ездил по старцам и пр. Надолго его, понятно, и здесь не хватило: на покаянном пути Бердяев страдал от «подавленности грехом». Дорогой профессор, вот Вы не ставите Бердяева ни во что, а он, как Ваш Штейнер, был мистиком — тоже обладал тайным *органом* оккультных восприятий — только уже органом Бердяева! В письмах, например, к Философому он рассказывал о своих мистических переживаниях, а о главном таком опыте мы узнаём из «Самопознания». Летом то

ли 1910, то ли 1911 г., отдыхая в деревне, неким ранним утром, еще в тонком сне, Бердяев узрел мистический свет, потрясший все его существо. Потрясение это он опознал как переход от угнетенности грехом к творческому подъему. В данном событии — не сочтете ли Вы его за приватное *посвящение*? — родился Бердяев — философ творчества, создатель *антроподицеи*. Эта русская версия экзистенциализма очень сходна с «эгоизмом» или «индивидуализмом» М. Штейнера, который Свасьян бесконечно приближает к «философии свободы» Штейнера.

Увы, родившись как свободное «я», Бердяев отпал от церковной соборности, исключаяющей «абсолютизацию единичного» — собственного «я». Но не стал ли он при этом — здесь прошу внимания, мой дорогой адресат! — самым настоящим, взыскуемым Штейнером *антропософом*? Ведь согласно определению Штейнера — Свасьяна, «антропософия — это жизнь в Я», «путь Я к самому себе» — ко Христу как высшему Я, — путь познания себя и через себя — «духовного во Вселенной» (Свасьян, 2006: 334) (макрокосма). Но именно эти вещи проблематизировал Бердяев, исходя из своего опыта бытия. Я рискну сейчас выдвинуть следующий тезис: Бердяеву, по мере его сил, удалось приблизиться «к самому себе» (особенно в итоговом «Самопознании»); ему также удалось познать уголок «духовного во Вселенной». Да, естествознание не было его коньком и сфера духа «объектного» была им изначально из рассмотрения исключена. Но бытие *очеловеченное* оказалось ему по плечу. Когда-нибудь я займусь изучением герменевтики Бердяева. Духовные портреты Мережковского и Иванова, Флоренского, Андрея Белого, Зинаиды Гиппиус вместе с рядом «героев» его статей в эмигрантском «Пути»: «Лицам творчества» антропософа Волошина далеко до этой галереи! А фундаментальные монографии о Достоевском, Хомякове, Леонтьеве? А летучие замечания о современниках — Минцловой, Евгении Герцык, православных старцах и т. д., врезающиеся в память! Антроподицея Бердяева своей прикладной стороной имела блистательное *человековедение*, конкретную антропологию. Бердяев отвергнул *духовную науку* Штейнера — сомнительной достоверности (даже и по Свасьяну!) естествознание, распространенное, с помощью теософской терминологии, на тонкоматериальные миры. Но сам Бердяев продолжил и развил германскую традицию *наук о духе*, встав здесь в русской мысли XX века рядом с Бахтиным... Дорогой антропософский друг, я могу бесконечно долго развивать эту тему. Но ресурс моего письма исчерпан. В заключение все же скажу, какова моя сверхцель. Надеюсь, я убедила Вас в историко-философской плодотворности сопоставления русского экзистенциализма и антропософии.

Об этом редко говорят, хотя всем понятно, что противостояние Бердяева и Штейнера упирается в ключевое и непостижимое — в тайну человеческого бессмертия. Наша историко-философская тема имеет мощное общечеловеческое звучание! Давайте сразу отложим в сторону базаровскую версию — могилу с ло-

пухом: вы, антропософы, и мы, христиане, верим в вечное и нетленное ядро человеческого существа. Но многократно или единожды является эта, по-вашему, *индивидуальность*, а по-нашему — *личность* на землю? Работает ли в мире душ закон реинкарнации-кармы или же спасения-гибели? Царят ли на земле «смерть и время» (Соловьев) с его плохой бесконечностью — или в вечности «времени уже не будет» (Откр. 10, 6)? И, наверное, главное, экзистенциальное: прожив нашу короткую, бедную жизнь, имеем ли мы надежду вступить в светлую вечность или же обречены на веки веков скитаться в темных астральных мирах? У Штейнера есть несколько «драм-мистерий»; Вы, конечно, знаете, он утверждал, что в них вложил всю свою антропософию. Так вот, эти сцены суть бесконечные «разговоры в царстве мертвых» — был такой некогда литературный жанр. Эзотерические ученики, связанные общей кармой, разговаривают на антропософские темы — по сути, это разыгранные по ролям антропософские трактаты. Теперь внимание! Самое активное участие в загробных беседах гностиков принимают Люцифер и Ариман — антропософские духи зла. Таким образом, место действия «драм-мистерий» — преисподняя. Что же, Штейнер хотел честно предупредить своих адептов о том, что их ожидает в посмертии? Я приступала с этим роковым для *духовной науки* вопросом ко многим знакомым антропософам. И в ответ, увы, кроме смущенного мямления, ничего не получала!

С другой стороны, и церковное богословие не в силах предложить людям на этот счет чего-то более свежего и убедительного, чем история мытарств Феофодоры, какого-то совсем уж архаично-иудейского (мало вдохновительного!) *Авраамова лона* или, в католичестве, облакающегося в барочные образы *лимба*. Религии Дальнего Востока, язычество, теософию и антропософию Церковь ненавидит не в последнюю очередь за веру в перевоплощение душ. Но не в бесконечных ли замалчиваниях самого главного и интересного, не в фундаментальной ли неискренности и ориентации на невежество — причина глубокого нынешнего кризиса церковности? Ведь только до самого темного, «глубинного» народа не дошло знание о том, что реинкарнацию исповедовали и исповедуют миллиарды миллиардов людей, что те, кто жил в великих хронотопах древности, истину перевоплощения переживали так же явственно, как мы наблюдаем смену дня и ночи. Церкви надо что-то с этим делать, христианское сознание не терпит лжи, тем более в «последних вопросах».

Мне остается только попрощаться с Вами, дорогой коллега. Вы, конечно, догадываетесь, что, обсуждая взгляды Бердяева и Штейнера, я преследую и личный интерес — ближе подойти к себе самой. Многое можно было бы еще обсудить с Вами. Но не только от меня зависит, возьмусь ли я вновь за перо.

## ПИСЬМО ВТОРОЕ

Бог един (т. е. не множествен) лишь как Бог; <...> в другом отношении, т. е. поскольку Он не есть Бог, Он есть множество <...>.

*Шеллинг Ф. В. Й. Монотеизм*

Дорогой профессор, Ваш ответ на мое первое письмо вынуждает меня заподозрить, что интересующая меня сейчас тема глубинных идейных перекличек гностического экзистенциализма Бердяева и антропософии Штейнера (ее философских основ) сама по себе нуждается в оправдании. По-Вашему получается так, что если Бердяев и достоин сравнения со Штейнером, то он попросту его противоположность, антиантропософ, а на самом-то деле его писания — плод неочищенного ума. Однако такое отношение к Бердяеву в корне противоречит историко-философской интуиции Штейнера. Считая антропософию универсальной, абсолютной философией — мудростью как таковой, — Штейнер утверждал, что она в качестве некоей скрытой силы присутствует во всех философских воззрениях. Это присутствие не доведено до сознания философа, не воплощено в его идеях, оно маргинально, инстинктивно. Но поскольку в истории мысли действует сам всемирный Дух, он непременно оставит след в философской системе, который будет тем отчетливее, чем эта система индивидуальнее. Не является ли самым естественным для историка философии, в частности, антропософа, каким выступаете Вы, искать — и находить! — мысли Штейнера, глубоко усвоенные и индивидуально преломленные, у его современника Бердяева, задетого и взбудораженного феноменом *Доктора*? Я, разумеется, не считаю антропософию абсолютной «разгадкой» всех «загадок философии» (Свасьян, 2006: 479): это образец новейшего оккультизма, поздний побег на многовековом древе натурфилософии. Но вот разомкнутость философии в область знания оккультного — факт, давно изученный и обоснованный на Западе. Укорененность идеализма Гегеля и Шеллинга в оккультизме Якоба Бёме и других немецких мистиков — общепринятое суждение в среде западных историков философии. Не уходя далеко в сторону, укажу Вам хотя бы на великолепный труд Михаэля Френча «Лик Премудрости» («Die Weisheit in Person» von Michael Frensch): я не поленилась перевести на русский эту огромную книгу и издать в России! Присутствие Каббалы — в версии Исаака Луриа (XVI в.) — у немецких идеалистов, а затем, через них — в русской софиологии Френч обосновывает блестяще!

Для философии же Серебряного века связь с религией и оккультизмом особенно очевидна: ее непосредственными источниками (помимо Ницше) явля-

ются православие и оккультный по его природе опыт Соловьева, который этот визионер идентифицировал как общение с *Софией* Библии и мистического предания. Изначально русская философия осознала себя как гностицизм — обоснование возможности и обретение знания ноуменального поверх непреодолимых, казалось бы, барьеров, которые воздвигла перед познающим разумом кантиански ориентированная мысль. Штейнер был принят русскими с энтузиазмом именно из-за его устремленности к тому же сущностному познанию. Образ-концепт мирового Всеединства (которое не что иное, как Абсолютный Человек), центром которого является человек познающий — общий для мысли Серебряного века и антропософии. И если Андрей Белый и Волошин были сознательными исповедниками антропософии, то в случае Бердяева дело обстояло сложнее. Согласие и борьба, притяжение и отталкивание, тайное подражание и критика на словах: все эти формы любви-ненависти к тайной мудрости не заслуживают ли самого пристального внимания исследователя-гуманитария?

Ваше отрицание любого подобия воззрений Бердяева и Штейнера основано на утверждении: экзистенциализм Бердяева — это феномен *религиозный*, тогда как Штейнер — создатель *духовной науки*. Казалось бы, так оно и есть: гносеолог Бердяев уже исходит из *веры*, гётеанец Штейнер уповаet на *знание*. Тем не менее, как я Вам уже писала, противоположность их тенденций во многом кажущаяся и сводится к текучести терминов. Так, *вера* в философствовании Бердяева перетекает в *знание*, а львиная доля антропософских смыслов принимается на веру — боюсь, не одними «непродвинутыми» эзотерическими учениками. Отношение Бердяева и Штейнера к религии тоже вроде бы противоположно. «Бог» — верховное ключевое слово для Бердяева. «Я становлюсь безмерно богат оттого, что существует Бог» (Бердяев: 272): вот одно из бесчисленных бердяевских постулирований бытия Божия и нужды человека в Боге. «Принятый в силу абстрактных умозаключений Бог есть только перенесенный в потустороннее человек» (Штайнер: 115), — походя замечает, в духе Фейербаха, Штейнер. Он и не снисходит до опровержений теизма: монист, в гипотезе трансцендентного Бога он попросту не нуждается. Но хотя Бердяев выступает как страстный апологет Бога и Церкви, тогда как Штейнер — их насмешливый отрицатель, первый — очень сомнительный *теист*, и было бы весьма странно именовать Штейнера *атеистом*. Собственно, мое письмо будет посвящено обоснованию определенной близости Бердяева и Штейнера не только в теории познания, но и в области религии. Однако прежде хотелось бы предложить Вашему вниманию одно — важнейшее! — соображение.

Решающую роль в становлении как Штейнера, так и Бердяева сыграл сложный и глубокий феномен Фихте. Он считал себя последователем Канта, но, развивая воззрения учителя, преодолел их. И вот в своем пафосе опровержения

Канта ранние Штейнер и Бердяев пошли по пути именно Фихте. «Фихте усиливает субъективно-идеалистическую тенденцию кантовской философии: по его утверждению, вне Я ничего нет», «все внешнее должно быть выведено из Я» — «из деятельности самосознания», — пишет блестящий знаток немецкого идеализма П. П. Гайденко (Гайденко, 1990: 26). В «самосознающую» душу, во внутренний мир Я от Канта бежали и Штейнер, и Бердяев. Последний отверг кантовскую *вещь-в-себе*, назвав ее «объектом», и «все внешнее», переосмыслив, свел к творчеству субъекта. Что же касается Штейнера, то он метафизику Канта вытеснил метафизикой Аристотеля и заявил о возможности интуитивного проникновения в Аристотелев мир идей, сопряженных с вещами. В своем прошлом письме я напомнила Вам, что важнейшая глава книги молодого Штейнера «Истина и наука» (1892 г.) восходит к Фихте: именно из «Введения в Наукоучение» 1797 г. Штейнер здесь заимствует познавательный метод самонаблюдения — медитативное погружение в мир собственных мыслей, выводящее, по его убеждению, в изоморфный этому микрокосму объективный универсум. Не в берлинской ли масонской ложе Royal York Фихте почерпнул знание о подобной оккультной практике (Там же: 118)? Отказ Штейнера от потустороннего Бога имеет тот же философский исток, что и *атеизм* Фихте («Наукоучение <...> не признает трансцендентного личного Бога христианской религии», Там же: 105) — сосредоточение всей реальности в творческом субъекте, у Штейнера все же феноменологическое. Но, конечно, фихтевский «атеизм» совсем особенный! Фихте — и Бердяев вслед именно за ним! — переносил Бога, в духе чтимых опять-таки ими обоими Мейстера Экхарта и Ангелуса Силезиуса, внутрь души человека и называл Абсолютным Я. «В первый период (до 1800 года, когда Фихте вступил на путь философского покаяния — критики «аффекта самостоятельности». — Н. Б.) Фихте, в сущности, отождествляет Бога с бессознательной деятельностью Абсолютного Я, которое обретает сознание только в конечном Я. Значит, полную реальность Бог имеет только в единстве с человеком <...>. Не только конечное (Я. — Н. Б.) не может существовать без Абсолютного (Я. — Н. Б.), но и Абсолютное без конечного» (Там же: 104). Как видите, в границах воззрения Фихте мы незаметно перешли от интуиций *атеизма* Штейнера к интуициям же *богочеловеческой* религии Бердяева! Ведь шокирующий момент теологии Фихте — представление о нужде Бога в человеке, симметричной нужде человека в Боге, — является изюминкой и бердяевского богословия.

Ich weiss, dass ohne mich  
Gott nicht ein Nu kann leben  
Werd ich zu nicht, er muss  
Von Noth den Geist aufgeben.

Я так перевела — адекватно ли, на Ваш взгляд? — четверостишие Ангелуса Силезиуса, которое Бердяев сделал эпиграфом к своему «Смыслу творчества»:

Я знаю, без меня  
Бог жить не в состоянье.  
Коль стану я ничем —  
Лишится Он дыханья.

Как Вы, конечно, видите, богословы Фихте и Бердяев сходным образом ориентируются на германскую мистику, бросают традиции одинаковый вызов! У Фихте «Бог и человеческое Я настолько тесно сомкнуты, что провести границу меж ними в сущности невозможно»: «пульсация», движение мысли между этими началами и составляет «диалектический метод Фихте» (Там же: 105). Но одновременно что это, как не «экзистенциальная диалектика божественного и человеческого», представленная Бердяевым в качестве новейшего «богочеловеческого откровения», полученного лично им?! Вот несколько наугад взятых цитат из одноименной его книги 1944–1945 гг.: «В истинной человечности <...> раскрывается сам Бог»; «Религиозный феномен двойствен, он есть раскрытие Бога в человеке и человека в Боге, в нем обнаруживается тоска человека по Богу и тоска Бога по человеку»; «Человечен не человек, а Бог», «человечность и есть богочеловечность» и т. д. (Бердяев ЭД: 15, 37, 220, 221). И когда Бердяев эти страстно-эротические отношения Бога и человека называет «драмой двух» — «тоской по любимом», и сводит к этой «драме» свой «основной миф» — «миф о богочеловеческом и богочеловечестве» (Там же: 88, 10), то, дорогой коллега, мне почему-то приходят на ум отнюдь не библейские истории миротворения и Голгофы, а образы языческих трагедий — тоска Зевса по Семеле, Данае или Ганимеду, что-нибудь в таком роде. Не случайно же для Бердяева было естественным поклоняться одновременно Кресту и «божественно-прекрасному телу Венеры» («О новом религиозном сознании»)! Однако не упрекал ли Шлегель и самого Фихте именно в язычестве? (Гайденок, 1990: 105–106). Правда, в связи с Фихте говорят о «титанизме» и «человекобожестве», тогда как Бердяев сам отстаивает «богочеловечность», желая держаться христианской традиции. Но опять-таки мне видятся здесь терминологические игры, разница только в словах. Творческий «человек» Бердяева во всяком случае «титаничен»: это герой, первопроходец, революционер — аскет в миру, как и человек Фихте. Бердяевское «богочеловечество» посредством «экзистенциальной диалектики» постоянно совершает кульбиты и превращается в «человекобожество».

Мой дорогой антропософский друг! Штейнер, не боясь насмешек, бросил в среду своих учеников — разумеется, имея в виду ее распространение — весть

о том, что он — вновь воплотившаяся на земле индивидуальность Аристотеля. А вот что мне говорит *моя* интуиция: Бердяев — это реинкарнация Фихте! Иначе как же объяснить то, что в учениях Фихте и Бердяева легко распознаётся один и тот же философский лик, философский тип?! «Фихте отождествил свой первопринцип со *свободой* и с помощью последней попытался объяснить все существующее» (Там же: 5): из свободного Я он вывел сущностный мир не-Я, ухитрившись вместить его в деятельность Я же — в *самомышление*, тем самым опровергнув кантовский агностицизм; попутно он указал путь к познанию Бога, Абсолютного Я, — путь этот — самопознание (Я есмь Я — библейское Имя Божие, Яхве); природа при этом, понятно, подчинена свободному духу человека, наделенного «всемогуществом и всеблагостью», превращающего вселенский хаос в космос, побеждающего мировое зло — косность материи, создающего общество свободных индивидов. «Я основал свое дело на свободе» (Бердяев ЭД: 4), — гордо заявлял и Бердяев, в точности как Фихте поставивший в центр своего *персонализма* свободного субъекта. Презрев мертвенный «мир объектов», он творит — в своем самопознании — Вселенную, причем этот микрокосм в эсхатологической перспективе оборачивается макрокосмом — «новым небом и новой землей». И стилистика мечтаний этих Я-философов одна и та же! По сути, мы находим у обоих образ великого мага — человека будущего, «живой микрокосм», который «в силах внутренне общаться с живым макрокосмом и управлять им» (Бердяев, 1989: 518). «Магическое общение с природой, — грезит Бердяев, — будет преодолением “мира сего”, выходом из данного природного порядка, механически омертвелого»: человек «силен внутренне управлять духами, а не только внешне управлять механизмом природы. Мечты магов, алхимиков и астрологов реально осуществляются. Найден будет и философский камень, и жизненный эликсир». Эту «светлую магию» Бердяев называет «теургией». «Теургия есть продолжение дела Божьего творения <...>, есть путь к новому Космосу» (Там же: 518, 517, 226). О такой же магической деятельности, из микрокосма распространяющейся на природу макрокосмическую, говорит и Фихте: именно через человека «держатся вместе мировые тела и становятся *единым* организованным телом, *через него* *вращаются светила по указанным им путям*... В Я лежит верное ручательство того, что от него будут распространяться в бесконечность порядок и гармония» (Гайденко, 1990: 56). Одна и та же волна романтико-окультурных мечтаний уносит обоих мыслителей. О «назначении человека» они мыслили весьма сходно!<sup>1</sup>

Близки Фихте и Бердяев и в их собственно религиозных интуициях. «Абсолютное Я Фихте не тождественно ни человеку, ни человечеству: оно скорее есть

<sup>1</sup> «Назначение человека» — название труда Фихте (1800 г.); «О назначении человека» — книга Бердяева 1931 г., особенно им ценимая.

*богочеловечество*, тот идеал, который должен осуществляться на протяжении бесконечного времени» (Там же: 62): комментарий исследовательницы (Вам, конечно, знакомо ее имя) относим и к «богочеловеческой» религии Бердяева. Последний заслужил в точности те же упреки в *атеизме, политеизме и гностицизме*, которые от своих современников получал Фихте. Вот что, кстати, писала Гайденко уже о Бердяеве: «Человек как творец ценностей ставится Бердяевым на место Бога». И далее: «Если согласиться со Шлейермахером, что главное в религиозном сознании — это чувство зависимости человека от высшего начала, то Бердяева нельзя назвать религиозным. Ничто ему так не претило, как чувство зависимости, он даже согласен был считать себя скорее атеистом, если религия требует признания конечности человека» (Гайденко, 1997: 458, 457). Слегка возражу Пиаме Павловне: к концу жизни Бердяева в его воззрении все же наметился тот же покаянный сдвиг, которым отмечено творчество Фихте второго этапа. Инстинктивно воспроизводя отказ от титанизма — «аффекта самостоятельности» своего философского прототипа, в «Экзистенциальной диалектике...», равно как в «Самопознании» Бердяев вынужден признать подчиненность человека Богу: «Человек есть существо молящееся» (Бердяев ЭД: 264). Но этот компромисс с традицией маловыразителен, как бы маргинален для бердяевской философской *идеи*.

Дорогой профессор! Я все же решусь представить Вам существо частной религии Бердяева: ведь слово «*богочеловечество*» в бердяевском контексте означает совсем-совсем не то, что в Никейском церковном богословии и даже не то, что в софиологии Соловьева. Вы увидите, что в этот термин Бердяев облакает свои «религиозные» интуиции, весьма близкие фихтевским и, как я покажу Вам чуть позже, заставляющие вспомнить и о проекте Штейнера. «Богочеловечество» — верховный концепт воззрения Бердяева. «Я мог принять и пережить христианство лишь как религию Богочеловечества», «в Бога можно верить лишь в том случае, если есть Бог Сын, Искупитель и Освободитель, Бог жертвы и любви» (Бердяев, 1990: 165): ну да, верить в Бога после Аушвица и Трешлинка можно лишь в том случае, если в тамошних газовых камерах задохнулся и Он. Такова логика бердяевской теодицеи, мне, кстати, вовсе не близкая. Впрочем, кажется, свое богословие Бердяев подводил не под это отдающее садизмом примитивное представление, а под фундаментальнейшую для него интуицию человеческой свободы. В вере в Бога он искал «более глубокого и прочного обоснования» веры в человека: «Если есть Бог, то человек есть существо духовно независимое. <...> Бог есть моя свобода» — свобода от мира объективации. Бердяев исключил из христианства, как он пишет в 1940-е годы, «ложное учение о смирении» (Там же), самую суть религии Креста, создав тем самым версию христиан-

ства *постнищевского*. *Голгофы* он откровенно не любил и полагал, что обрел путь к *Воскресению* в обход ее.

Не посетуйте на меня за то, что я выпишу Вам большую цитату из «Самопознания»: в ней не только ключ к *философии творчества* и *богочеловеческой* религии Бердяева, но — что особенно важно для осознания оккультных обертонов его экзистенциализма — явственное указание на его мистическую одаренность, мыслителем усиленно культивируемую. «Я пережил период сознания подавленности грехом, — Бердяев имеет в виду свои усилия стать на покаянный церковный путь после отхода в 1908 г. от секты Мережковских. — От нарастания этого сознания не возгорался свет, а увеличивалась тьма <...>, в то время как цель религиозной жизни есть преодоление подавленности. И вот я <...> испытал состояние большого подъема. Это было настоящим внутренним потрясением и озарением. Я летом лежал в деревне в кровати, и уже под утро все мое существо было потрясено творческим подъемом и сильный свет озарил меня. Я перешел от подавленности грехом к творческому подъему. Я понял, что сознание греховности должно переходить в сознание творческого подъема, иначе человек опускается вниз. <...> В опыте творчества преодолевается подавленность, раздвоенность, порабощенность внеположностью (то есть *миром объектов*. — Н. Б.)» (Там же: 196–197). В терминах Штейнера, речь у Бердяева здесь идет о его личном «посвящении»: сам он нередко намекает на «антропологическое откровение», которым обосновывает свой *профетизм*. Мистический свет созерцали неоплатоники, германские мистики, православные исихасты, также о нем писал и Фихте (Гайденко, 1990: 49). Конечно, Бердяеву было прекрасно известно, что с точки зрения Церкви его светоносный опыт — явное прельщение. Но подобные переживания всегда отличаются острым чувством достоверности. К тому же Бердяев, вдохновленный примером Ницше, любил рисковать. До конца жизни он посещал церковные службы, в эмиграции слыл православным. Но его внутреннюю жизнь определяло не покаянное настроение, а творческие «экстазы», которые он ценил так же, как Достоевский — эпилептические припадки. Изучаются ли современной психологией подобные явления? Вряд ли: наука о душе ориентируется на *психоанализ*, тогда как экстаз — это *психосинтез*. Но это материи, уже нас не касающиеся. В связи с нашей темой важно высказывание Бердяева, завершающего свой рассказ о видении духовного света: «Мне стал чужд исключительно сотериологический тип религии» (Бердяев, 1990: 197). Возможно, философ овладел методикой введения себя в творческий экстаз — нравственная работа над собой отступила на второй план. Так или иначе, перед Бердяевым тогда встала задача богословски оправдать открытый им духовный путь, что он и осуществляет в книге 1916 г. «Смысл творчества».

Здесь, дорогой коллега, Бердяев предпринимает нечто, с евангельской точки зрения недожное: *молодое вино* своей мистики пытается влить в *ветхие мехи* традиционного тринитарного богословия. Почему-то он берет себе в союзники Я. Бёме, который свои видения истолковывал с помощью каббалистических представлений. Я вспоминаю алхимический космос бёмевской «Авроры» — вихревую игру принципов *серы, соли*, четырех стихий и пр.; ничего подобного Бердяев, кажется, не созерцал! Но так или иначе, он заимствует у Бёме учение о Небесном Человеке, он же Адам Кадмон Каббалы. Этот «предвечный, абсолютный, божественный Человек» — не кто иной, как Христос — «предвечно рождается от Отца». «Вторая Ипостась Св. Троицы — Абсолютный Человек», — дерзновенно заявляет Бердяев вопреки традиции, согласно коей Вторая Ипостась, Бог Логос, Бог Сын — никакой не «Человек» и соединяется с человеческой природой только в событии боговоплощения, в котором участвует и Дева Мария. У Бердяева же «в Божестве пребывает лик человеческий», и в Божество же — в самые недра Св. Троицы — вознесена и человеческая природа. Так что «в человеке есть природная божественность» (Бердяев, 1989: 313), выражающаяся именно в *творчестве*, в котором совместно с человеком действует и Христос, то есть Бог Сын. И впрямь, христианство «не есть чистый монотеизм» для Бердяева (Бердяев ЭД: 91)! Не напоминает ли все это Вам о «диалектике» же Абсолютного и эмпирического Я, у Фихте совместно «полагающих» мир не-Я? Бердяев подводит под свою «диалектику божественного и человеческого» «христологический» фундамент и, кажется, в своем обожествлении человека превосходит Фихте. Свое богословие он называет эзотерическим — до времени утаенным от «святоотеческого христианства». Должны были наступить времена «богооставленности» — когда Бог «умрет» для мира. И, по Бердяеву, вот тогда-то, когда уже не будет «залогов от небес»<sup>1</sup>, человек осознает свое призвание к творчеству — к существованию на свой страх и риск, и ему откроется «тайна о божественной природе человека» (Бердяев, 1989: 314). Бердяев рассуждает в духе деизма (интересно, что деистом был его отец); при этом в его богословии скрыты семена пантеизма и многобожия — вполне в духе Фихте. Впрочем, все эти измы я привлекаю лишь ради более рельефной проработки философского лика Бердяева.

Дискурс Бердяева, дорогой коллега, мне кажется в высшей степени софистическим и даже лукавым! Он вроде бы признаёт трансцендентного Бога Троицу традиции, хочет выглядеть теистом. Но ключевое ницшевское «Бог умер» для мира — исходная интуиция его экзистенциализма, роднящая Бердяева с Хайдеггером, Камю, Сартром. Он точно формулирует трагическую проблему, общую у него с западными собратьями: «Как пережить божественное, когда Бога нет?»

<sup>1</sup> Это русский Шиллер — в переводческой версии В. А. Жуковского.

(Бердяев ЭД: 75). Не столько человек возносится Бердяевым на небо, сколько Бог умалется до человеческого творчества — сводится на землю! Только на словах Бердяев — религиозный дуалист, вне абстрактных деклараций он монист, имманентист-антиплатоник даже в большей степени, чем Штейнер, признающий *мир идей* хотя бы по Аристотелю. Бердяев критикует Штейнера за то, что антропософский Христос — это «космический агент», то есть *причина* космических действий, тогда как у самого Бердяева Христос вообще сведен к *действию*, инициированному человеком. Ведь опасаясь впасть в «объективацию», Бердяев исключает из своей частной религии евангельский, иконописный и богословский Лик Христа, ценя одни Его *энергии*, поддерживающие творчество человека. Признав в конце концов в своей *практике* молитву, в *теории* Бердяев остался при своих «парадоксах». Его «экзистенциальная диалектика» не что иное, как свидетельство глубокого кризиса религиозного сознания и языка. «Бог совсем, совсем не то, что о Нем думают», «к Богу неприменимы наши категории» (Бердяев, 1990: 284), — заявляет Бердяев, продолжающий тем не менее пользоваться все тем же словом *Бог* для описания своей весьма сомнительной в религиозном отношении внутренней жизни. Его старшие, авторитетные современники Ницше и Штейнер от слова, утратившего для них смысл, отказались: Ницше свой опыт вложил в «сверхчеловека», у Штейнера все «божественное» заменено на *окультное*. Таков плод разрыва с Церковью, которая одна дает человеку возможность правильно выйти в духовный мир! Бог человеку открывается только в Церкви — «божественное», по определению, это то, что дается в церковном опыте. В «диалектике» же Бердяева «Бог» движется к «богу» в языческом смысле, «человек» тендирует к «сверхчеловеку» по Ницше — Штейнеру. Желая развить халкидонскую диалектику «неслиянности и нераздельности» божественного и человеческого, Бердяев по сути упраздняет обе традиционных категории!

Вы чувствуете, дорогой коллега, что я клоню к экзистенциальному, религиозному ли созвучию Бердяева и Штейнера. Это было признано уже друзьями обоих: так, Ася Тургенева вместе, видимо, с Андреем Белым считала, что Рудольф Штейнер был «ближе всего» глубинному «существо» Бердяева (Тургенева, 2002: 50). Так что настает время нам поговорить и о *религии Штейнера*. Правда, вы, антропософы, признающие его учение за «науку», отрицаете религиозность проекта *Доктора*. Однако будем свободнее в употреблении слова «религия» — включим в это понятие также и гнозис!

Вопрос о религии Штейнера раньше нас пытался разрешить Бердяев. «Теоософия и антропософия вновь восстанавливают древнюю демонолатрию, — утверждал он во второй половине 1920-х гг. — Это есть отмена дела христианского освобождения человеческого духа и возврат к старому полуязыче-

скому, полухристианскому гностицизму» (Бердяев, 1994: 178). Правомерно ли говорить о *демонолатрии* — поклонении демонам — в связи со Штейнером? Я обращаюсь к Вам, антропософу, знающему, как я предполагаю, не только антропософское *писание* (доступные и нам, профанам, все 400 томов дорнахской GA Штейнера), но и тайное *предание*. Открыто Штейнер нигде не призывал к поклонению природным духам — да и вообще к какому-либо «поклонению»: антропософская практика имеет деловой, трудовой, а отнюдь не набожно-благочестивый характер. Однако Бердяев-то к «преданию» — слухам вокруг дела Штейнера — имел самую непосредственную близость, будучи прекрасно знаком с Андреем Белым, Волошиным и их окружением. И он, быть может, знал, о чем говорил, когда намекал на существование антропософского уже внутреннего *эзотеризма* — неких аспектов «духовной науки», скрытых от ее рядовых адептов. Ведь даже до нас дошла весть о том, что иногда Штейнер прибегал к магическим действиям... Но так или иначе, антропософская картина мира — это полный духовных существ, душ, демонов, божеств (вспомним досократика Фалеса), одушевленный творческим Словом Космос. Описанные Дионисием Ареопагитом иерархии, Люцифер — падший ангел Библии и Ариман — дух зла у древних персов, архангел Михаил и Дева София, быть может, наиболее значимые для Штейнера «божества».

Теософ по идейной закваске, Штейнер весьма специфически намеревался ввести в свое воззрение великие традиционные религиозные системы. Позиционируя себя как христианин, он учил о «синтетическом» Христе: физическое тело Иисусу дала иудейка Мария, тело эфирное, неким оккультно-мифологическим образом, Он получил от персидского учителя Заратустры, астральное тело — от Будды. И в этот сосуд, совершеннейшее многовековое творение Кармы, в день Иорданского крещения вселился великий Дух Солнца, Логос — сам антропософский Христос. Все это страшно рационалистично, Вы не находите? Штейнер при этом учил о христианстве, соединившем интуиции древних мистерий, и своего Христа слепил из телесности предшествующих «великих посвященных». Сознаюсь: христология Штейнера меня всегда отталкивала. Но вот что примечательно: Христос Штейнера в философском отношении также и Христос Бердяева! «В Христе явилось в человеческом облике высокое Солнечное существо как великий человеческий земной прообраз», составляющий «первооснову человеческого «Я»», так что призвание христианина — раскрыть в собственном «Я» Христа в качестве высшего аспекта этого «Я» (Штейнер, 1992: 187). У Бердяева каббалистический «предвечный Человек» — также прообраз человека земного. Разница со Штейнером лишь в том, что этот бердяевский Христос — все же не солярный Дух и не эволюционно продвинутый человек, обитающий ныне в эфирной оболочке Солнца, а Вторая Ипостась Св. Троицы.

Бердяевская христология не предполагает теософского — кармического контекста. До такого крутого язычества — до признания Христа солярным божеством — русский мыслитель все же не дошел.

Дорогой мой германский коллега! Вы гораздо лучше меня знаете все про Дорнах и Гётеанум, где, конечно, и надо искать все смыслы и саму суть религии Штейнера. Вы, разумеется, видели во втором — бетонном Гётеануме сакральную скульптуру Христа, вырезанную из дерева самим *Доктором*: она уцелела в пожаре, уничтожившем первый — деревянный Гётеанум в роковую ночь на 1 января 1923 г. Но Вам, быть может, будет интересна наша, русская рецепция именно религиозной стороны *духовной науки*. Вам известно о русских метаморфозах феномена Ницше: Серебряный век канонизировал его как святого, в качестве подлиннейшего христианина, открывшего новый путь к Богу. По этому пути и двинулись наши вдохновенные пилигримы — Шестов, Мережковский, Бердяев — и не только. Штейнер в России не создал такого яркого тренда. Русское штейнерианство, в отличие от ницшеанства, отмечено печатью ученичества: оно вновь возвращает к Штейнеру, намекая на *загадки антропософии*...

Один из русских строителей Гётеанума, Максимилиан Волошин, развил собственно языческий уклон «духовной науки». Он, друг и соперник дионисийца Вяч. Иванова, намеревался учредить в своем коктебельском доме как бы параллельные петербургским *башенным* «мистериям Диониса» *мистерии Аполлона*<sup>1</sup>. Я не стану пересказывать Вам непростой волошинский трактат «Аполлон и мышь», где этот поэт-масон закладывает идейный фундамент Аполлоновых посвящений. Я предлагаю Вам просто насладиться стихотворением Волошина 1909 г., в котором изображено его жертвоприношение Аполлону. Так и вижу перед собой коктебельскую *Библейскую долину*, пологую Енышарскую гору, поросшую полынью и розовым вереском, где ныне могила Волошина. Жаркий июльский полдень, тучный Макс с бородой Зевса в античном хитоне и полынным венке на буйных кудрях, обливаясь потом, взбирается на холм...

Станет солнце в огненном притине,  
Струйки темной потекут жары...  
Я поставлю жертвенник в пустыне  
На широком темени горы.

Дым ветвей, пропитанных смолою,  
Листья, мох и травы я сложу,  
И огню, пленённому землёю,  
Золотые крылья развяжу.

<sup>1</sup> См. об этом подробно в главе «Боги Греции в России» моей монографии «Дух Серебряного века», М.: Центр гуманитарных инициатив, 2015.

Вспыхнут травы пламенем багровым,  
Золотисто-тёмным и седым.  
И потянет облаком лиловым  
Горький, терпкий и пахучий дым.

Ты, Ликей! Ты, Фойбос! Здесь ты, близко!  
Знойный гнев, Эойос, твой велик!  
Отрок-бог! Из солнечного диска  
Мне яви сверкающий свой лик.

Игривый гениальный толстяк в своем жизнетворчестве совершает акт самопознания: он входит в роль Аполлонова жреца, проверяя гипотезу своего кармического прошлого. Так под его руководством писала испанские стихи и Елизавета Дмитриева, прорабатывая память о собственной, опять-таки гипотетической инкарнации Терезы Авильской. Но при этом лирический герой волошинского стихотворения — это христианин антропософского толка, ибо «отрок-бог», чья икона сверкает на солнечном диске — духовный свет еще ярче солнечного! — чье настоящее имя еще не явлено, — не кто иной, как антропософский Христос.

Эпопея строительства первого Гётеанума отражена в интереснейших литературных источниках Серебряного века — в интимных дневниках и книге о Штейнере Андрея Белого, в воспоминаниях Маргариты Волошиной и Аси Тургеневой. Мемуары этих русских учениц Штейнера написаны по-немецки, Вам они, думаю, известны. Сейчас я не буду погружаться в тексты Белого: они ставят множество новых сложнейших вопросов. Ограничусь сочинением его первой жены и книгой «Зеленая Змея» Волошиной-Сабашниковой (в последней ее супруг видел перевоплощение египетской Царевны, чье изображение сейчас стоит у меня перед глазами). Это очень разные индивидуальности, принадлежащие к первому поколению творческих русских женщин, вызванному к жизни софийным импульсом Соловьева. Маргарита Волошина (1882–1973) формировалась как художница и в юности слыла гениальной. Получив европейское образование, она осталась глубоко русской натурой. Ее духовной стихией было русское православие, софийно смягченное народной мистикой «Матери-Земли», украшенное образом града Китежа и просветленное «белыми лучами» Серафима Саровского, которые вокруг его лика видел даже противник монашества Бердяев. По сравнению с вдохновенной Маргаритой Ася Тургенева (1890–1966), тоже эстетка и интеллектуалка, тоже художница, производит впечатление натуры более сухой, узкой, порой даже манерной. Вряд ли они были подругами, хотя самозабвенно участвовали в общем деле, казавшемся им грандиозным. В своих мемуарных описаниях феномена Гётеанума они кажутся

мне, так сказать, равновеликими. При этом М. В. представляется более пытли- вой, устремленной к смыслам вещей и событий, тогда как А. Т. весьма точна в конкретности деталей и ее изображение пожара Гётеанума, чему она была свидетельницей, блестяще по реализму. Для обеих Гётеанум остался тайной, к которой нечестиво подступать свободным размышлением. Доктор Штейнер с этими очаровательными, молоденькими русскими дамами (несомненно, его обожавшими!) разговаривал несколько вычурно, не без кокетства, — впрочем, всегда точно держась предмета беседы. Ради дела Штейнера обе отказались от семьи и родины.

Что же о религии Штейнера можно вычитать из мемуаров М. В. и А. Т.? Прежде всего благодаря их книгам проясняется статус Гётеанума: это не храм — там никому не поклоняются, это и не театр — у тамошних действий нет зрителей: все в той или иной степени — участники. Гётеанум — это *святилище*, предназначенное для новых мистерий и посвящений. Штейнер противопоставлял мистерии древности с их установкой на бессмертие человека народным религиям, обслуживающим земную жизнь людей. В основе мистериальных действий лежали мифологические сюжеты, содержащие мотивы преодоления смерти. Таков миф о Деметре и Персефоне, фундаментальный для знаменитых Элевсиний. Штейнер написал четыре «драмы-мистерии», куда, по его признанию М. В., заключил все существо антропософии. Персонажи «драм-мистерий» оккультно-типологичны, быть может, даже аллегоричны; эти лица ведут бесконечные разговоры на антропософские темы, и я воспринимаю «драмы» как расписанные по ролям трактаты. Многие сцены разыгрываются в посмертии героев и, поскольку в них участвуют Люцифер и Ариман, место их действия традиционно обозначается как преисподняя. М. В. поначалу не поняла сути «драм-мистерий». Но после прочтения одной из сцен самим Штейнером, — а он, как известно, умел заморозить слушателей, — она сумела войти внутрь антропософского действия. Герои *драм-мистерий* — это «живые прообразы, действующие в моей душе и в душах других людей», — осознала она. Участие миста в действе заключается в том, что он избирает среди этих «прообразов» близкий себе и, отождествив с ним собственное «я», включается в сюжет, мистериально переживая священную космическую драму. А поскольку в ее героях «просвечивает единый образ, образ Человека» (Волошина, 1993: 221–222), то есть антропософско-каббалистического «Христа», то мист, участник «драмы», в ней приобщается к этому «Человеку». Отождествившись в Элевсинских действиях с Персефой — зерном, которое циклически умирает и «воскресает», тамошние мисты видели в нем символ собственных вечных судеб. Сходный в формальном отношении принцип вложен и в «драмы-мистерии»: каждый их участник обретал и прорабатывал некую кармическую структуру — собственное вечное «лицо».

Дорогой антропософский коллега! По стилистически безыскусной книге М. В. разбросаны во множестве скупые замечания о «новых мистериях». Прощедшая школу символизма на *Башне* Вяч. Иванова, М. В., понятно, живо интересовалась смыслами, скрытыми в архитектурных формах и живописи удивительного Здания. Они должны были отвечать духу мистерий: «Дух этого Здания всеми своими формами и красками обращался к входящему, побуждая к самопознанию» (Там же: 244). Гётеанум называли еще Домом Слова — Слова миротворческого; по замыслу Штейнера, через персонажей мистерий действовали духи, созидающие Вселенную. Штейнер не хотел устраивать Здание по принципу грубой аллегоричности, и художественные формы были призваны предельно адекватно являть незримые духовные реалии. Вся символика была подчинена единому целому. «Наше Здание есть целостный организм», — писала М. В., одна из его строителей: речь, очевидно, идет об организме духовного Универсума. «Здание становится Человеком»: Асе Тургеневой удалось схватить это важнейшее замечание самого Штейнера (Тургенева, 2002: 69). В Гётеануме она выполняла резные работы по дереву, а также создала художественные композиции для оконных витражей. Ася же распознала в Здании формы Сфинкса (Там же: 116). Космос, Человек, Сфинкс — в оккультном отношении это один и тот же образ, символ Штейнера Божества — *Существа Антропософии*, как выражаются Ваши единомышленники. Но это и *Абсолютный Человек* христианина Бердяева!

Пространство Гётеанума было устроено как два пересекающихся купола — большого и малого; внутри в плане им отвечали два круга, ограничивающих сцену — малый круг, и зрительный зал — круг большой. Повторю, что участие «зрителей» в действиях задумывалось как более активное и интимное, чем в театре. Внутренняя роспись куполов — она, конечно, не сохранилась — была, видимо, очень мощной. В передаче М. В. это были символично-цветовые потоки (в большом куполе) и фигуры (в малом). Опытной художнице, ей были поручены образы Египетского Посвященного и Славянина (ведь она — кармически египетская Царевна, ныне же утонченная славянка). Малый купол, по-видимому, являл будущий теософский синтез религий и культур, тогда как большой втягивал созерцателя в сам процесс сотворения мира. Не знаю, как для Вас, дорогой коллега, но для меня на суть религии Штейнера точнее всего намекают следующие наблюдения М. В. Она проследила путь *красного* потока через большой купол в малый, где соответствующая духовная сила обрела образные очертания. Эта сила — Люцифер, носитель эгоистического начала. И если в центре малого купола была представлена *мистерия Голгофы*, то одновременно она трактовалась Штейнером (бывшим, разумеется, автором всех форм Гётеанума) как *мистерия Люцифера* — его грехопадения и, через Христа, спасе-

ния. «Из сердца Христова восстает в красном пламени Люцифер, устремляясь к зеленому небу утренней зари»: так в малом куполе выглядела Голгофа. Это называлось и «мистерией Грааля» (Волошина, 1993: 240–242), к которой, очевидно, и восходят смыслы «драм-мистерий». Штейнер всегда питал особенный интерес к Люциферу; в своем предыдущем письме я уже делилась с Вами своим недоумением по этому поводу. Так или иначе, символы Гётеанума прямо говорят о *манихейском* характере «новых мистерий». Впрочем, Штейнер никогда не скрывал своей принципиально манихейской мировоззренческой установки на союз со злом («союз Фауста») ради *внутреннего преодоления* (а не отсечения) последнего (Штейнер, 2006: 61–64). Феномен Гётеанума — вершина Штейнерова проекта выхода «по ту сторону добра и зла», достижение цели, поставленной Ницше перед своими последователями.

Конечно, наши *новые христианки* — М. В. и А. Т. — усиленно пытались понять существо главного образа Гётеанума — скульптурной группы «Представитель человечества», где антропософский Христос представлен вместе с Люцифером и Ариманом. По совету Марии Штейнер в левый верхний угол барельефа поместили еще образ «новой Изиды, Божественной Софии» — головку с крыльями. Догадываетесь ли Вы, почему этот образ Штейнер именовал еще «мировым Юмором»? Я Вам объясню: *Доктор* подразумевал странный демонический смех тайнозрителя Софии Соловьева, о чем ему рассказывали русские ученики (разумеется, в первую очередь Андрей Белый). Группа «Представитель человечества» являла собою современное, в понимании Штейнера, состояние христианства. Включение в группу образа Софии было великодушным жестом Штейнера, питавшего интерес к тогдашним софиологическим исканиям в России. Мемуары обеих его русских учениц содержат описания верховного кумира святилища: он должен был располагаться в глубине пространства под малым куполом. Христос, одетый в хитон, стоит рядом с Люцифером, как бы рушащимся сверху, и над Ариманом, втиснутым в скалу. Можно подумать, что сакральный жест «Представителя человечества» — левая рука воздета кверху, правая опущена — обращен к этим существам. Однако, как пишет Ася Тургенева, Люцифер и Ариман «не затронуты импульсом Христа» — «Христос не судит», — и силы зла терпят крах от одной его близости (Тургенева, 2002: 119). Согласно общепринятому антропософскому толкованию, Христос — уравновешивающая сила, использующая духов зла для собственных целей. Честно Вам скажу, мне крайне несимпатична эта явно вторичная роль Христа в отношении его супостатов! По-моему, жест *Представителя человечества* означает союз Неба и Земли: в нем мне видятся соединенными жесты Платона и Аристотеля в «Афинской школе» Рафаэля. У М. В. приведена шокирующая подробность «Христовой» «прекрасного лица»: у *Представителя человечества* имеют-

ся «крылья, соединяющие уши и гортань»<sup>1</sup>. Вы тоже находите «прекрасным» этот образ?! Мне, правда, трудно о нем судить — я знаю его по одним фотографиям. На мой взгляд профана, это химера, напоминающая летучую мышь. Штейнер хотел изобразить не исторического Иисуса, а человека, стоящего на более высокой ступени духовной эволюции и обладающего неким новым органом восприятия. Не напоминает ли все это Вам некоторые приведенные мною в прошлом письме положения Фихте?..

Интересно, что Штейнер не представил Христа в виде Духа Солнца (как Волошин в своих стихах), — не религиозное язычество определяет стиль Гётеанума. Штейнер не любил настроения набожности и посмеивался над М. В. за этот реликт в ней православной молитвенности<sup>2</sup>. Здание должно было служить делу «преобразования души» (Там же: 222) — там царил деятельный дух антропософии. Напомню Вам суждение Бердяева о Штейнере: «Редко кто производил на меня впечатление столь безблагодатного человека, как Штейнер. Ни одного луча, падающего сверху. Все хотел он добыть снизу, страстным усилием прорваться к духовному миру» (Бердяев, 1990: 178). Магический организм Гётеанума был призван стать орудием — скажу по-библейски, колесницей, которая вознесет в антропософский Эмпирей вверившегося *Доктору* адепта. Кто как не *сверхчеловек* — «Представитель человечества» этого святилища?! Дорогой коллега, Штейнер посвятил себя именно той задаче «преодоления человека», которую поставил Ницше своим «Заратустрой». Я боюсь смутить Вас; но откровенное суждение об антропософии разве осудил бы сам Штейнер?

Тропарёво, 15 марта 2019 г.

<sup>1</sup> Волошина М. Зеленая Змея. С. 238.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 240.

### Литература

- Белый А. (1994). Центральная станция // Н. А. Бердяев: pro et contra. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института.
- Бердяев Н. А. (1993). О русских классиках. М.: «Высшая школа».
- Бердяев Н. А. (1990). Самопознание. М.: ДЭМ.
- Бердяев Н. А. (1994). Философия свободного духа. М.: «Республика».
- Бердяев Н. А. (1989). Философия свободы. Смысл творчества. М.: Издательство «Правда».
- Бердяев Н. А. ЭД. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. URL: [www.royallib.ru](http://www.royallib.ru) (дата обращения: 21.05.2019).
- Волошина М. В. (1993). Зеленая Змея. М.: «Энигма».
- Гайденко П. П. (1990). Парадоксы свободы в учении Фихте. М.: «Наука».
- Гайденко П. П. (1997). Прорыв к трансцендентному. М.: «Республика».
- Свасьян К. А. (2006). Растождествления. М.: «Evidentis».
- Тургенева А. А. (2002). Воспоминания о Рудольфе Штейнере и строительстве первого Гёте-анума. М.: «Новалис».
- Френч М. (2015). Лик Премудрости. Дилемма философии и перспектива софиологии. Пер. с нем. языка Бонецкой Н. К. СПб.: «Росток».
- Штайнер Р. (2003). Границы естественного познания. Поиск новой Изиды, Божественной Софии. М.: «Титурель».
- Штайнер Р. (2004). Драмы-мистерии. М.: «Энигма».
- Штайнер Р. (1992). Как достигнуть познаний высших миров? Калуга: «Духовное познание».
- Штейнер Р. (1992). Истина и наука. М.: Московский Центр вальдорфской педагогики.
- Штейнер Р. (2006). Золотая легенда и легенда о Храме. М.: «Новалис».
- Штайнер Р. (1992). Очерк тайноведения. Ереван: «Ной».
- Штейнер Р. (1993). Очерк теории познания Гётевского мировоззрения. М.: «Парсифаль».
- Штейнер Р. Философия свободы. URL: [www.koob.ru](http://www.koob.ru) (дата обращения 20.05.2019).
- Штейнер Р. (2002). Эзотерические рассмотрения кармических взаимосвязей. Т. 3, 4. М.: «Новалис».

**References**

- Belyj A.* (1994). *Central'naya stanciya // N. A. Berdyaev: pro et contra*. SPb.: Izdatel'stvo Russkogo Hristianskogo gumanitarnogo instituta.
- Berdyaev N. A.* (1993). *O russkih klassikah*. M.: «Vysshaya shkola».
- Berdyaev N. A.* (1990). *Samopoznanie*. M.: DEM.
- Berdyaev N. A.* (1994). *Filosofiya svobodnogo duha*. M.: «Respublika».
- Berdyaev N. A.* (1989). *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva*. M.: Izdatel'stvo «Pravda».
- Berdyaev N. A.* ED. *Ekzistencial'naya dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo*. URL: [www.royallib.ru](http://www.royallib.ru) (data obrashcheniya: 21.05.2019).
- Voloshina M. V.* (1993). *Zelyonaya Zmeya*. M.: «Enigma».
- Gajdenko P. P.* (1990). *Paradoksy svobody v uchenii Fihte*. M.: «Nauka».
- Gajdenko P. P.* (1997). *Proryv k transcendentnomu*. M.: «Respublika».
- Svas'yan K. A.* (2006). *Rastozhdestvleniya*. M.: «evidentis».
- Turgeneva A. A.* (2002). *Vospominaniya o Rudol'fe SHtejner i stroitel'stve pervogo Gyoteanuma*. M.: «Novalis».
- French M.* (2015). *Lik Premudrosti. Dilemma filosofii i perspektiva sofiologii*. Per. s nem. yazyka Boneckoj N. K. SPb.: «Rostok».
- Shtajner R.* (2003). *Granicy estestvennogo poznaniya. Poisk novej Izidy, Bozhestvennoj Sofii*. M.: «Titirel'».
- Shtajner R.* (2004). *Dramy-misterii*. M.: «Enigma».
- Shtajner R.* (1992). *Kak dostignut' poznaniy vysshih mirov?* Kaluga: «Duhovnoe poznanie».
- Shtajner R.* (1992). *Istina i nauka*. M.: Moskovskij Centr val'dorfskoj pedagogiki.
- Shtajner R.* (2006). *Zolotaya legenda i legenda o Hrame*. M.: «Novalis».
- Shtajner R.* (1992). *Ocherk tajnovedeniya*. Erevan: «Noj».
- Shtajner R.* (1993). *Ocherk teorii poznaniya Gyotevskogo mirovozzreniya*. M.: «Parsifal'».
- Shtajner R.* *Filosofiya svobody*. URL: [www.koob.ru](http://www.koob.ru) (data obrashcheniya 20.05.2019).
- Shtajner R.* (2002). *Ezotericheskie rassmotreniya karmicheskikh vzaimosvyazej*. T. 3, 4. M.: «Novalis».

## ЯЗЫК В ПОЛИТИКО-ГЕОГРАФИЧЕСКОМ УЧЕНИИ В. И. ЛАМАНСКОГО

*Алексей Валерьевич Малинов*

Доктор философских наук,  
профессор Санкт-Петербургского университета,  
ассоциированный научный сотрудник  
Социологического института — филиал ФНИСЦ РАН.  
E-mail: a.v.malinov@gmail.com

## LANGUAGE IN POLITICAL AND GEOGRAPHICAL DOCTRINE OF V. I. LAMANSKY

*Alexey V. Malinov*

DSc in Philosophy,  
Professor at St. Petersburg University,  
Associate Researcher at the Sociological Institute of the FNISTS RAS.  
E-mail: a.v.malinov@gmail.com

В статье рассматривается учение о языке крупнейшего отечественного слависта второй половины XIX в. академика Владимира Ивановича Ламанского (1833–1914). Показано, что его концепция языка тесно связана со славянофильской философией и развивает принципы как славянофильской историософии, так и славянофильской философии языка. Отмечается, что Ламанский интегрировал учение о языке в свою политико-географическую концепцию (учение о трех цивилизационных мирах), в которой развитому литературному языку отводилась основная роль в формировании самобытных культур. Ламанский доказывал, что только русский язык может выступить объединяющим началом для народов греко-славянского мира. Славяне и другие народы греко-славянского мира должны принять его в качестве общего литературного, научного и дипломатического языка, иначе они будут ассимилированы более успешными в политическом и языковом отношении нациями. Согласно Ламанскому, наступает время, когда на смену борьбы государств приходит соперничество всемирно-исторических языков. Славяне, приняв русский язык, не только могут развивать свою культуру, но и, сделав русский язык всемирным, будут способны успешно конкурировать с другими народами. Приводятся мнения Ламанского о перспективах европейских языков, из которых удержать первенство может только английский язык.

The article deals with the doctrine of language proposed by outstanding Russian scholar of the second half of the XIXth century V.I. Lamansky (1833–1914). The author shows that Lamansky's conception of language was influenced by the Slavophile philosophy and represented a continuation of both Slavophile historiography and philosophy of language. It is noted that Lamansky included his doctrine of language into his political-geographical conception (the doctrine of the three worlds) which considered language as a key means of forming different specific cultures. Lamansky held that Russian language is only possible to become a unifying force for the nations of the Greek-Slavic world. The Slavs and other nations of the Greek-Slavic world should adopt it as common literary, scientific and diplomatic language, otherwise they will be assimilated by more successful in politics and literature nations. According to Lamansky, the time is coming when the struggle of the states is being replaced with the competition of the world-historical languages. Having adopted Russian, the Slavs not only are able to foster their culture, but also, having made Russian a world language, will be able to compete with the other nations. The article contains Lamansky's views concerning the perspective of the European languages among which English is only considered to keep primacy.

**Ключевые слова:** Ламанский, язык, геополитика, славянофильство, панславизм, философия истории, цивилизация.

**Keywords:** Lamansky, language, geopolitics, Slavophilism, Panславism, philosophy of history, civilization.

DOI 10.17323/2658-5413-2019-2-2-104-123

Крупнейший отечественный славист академик Владимир Иванович Ламанский (1833–1914) вошел в историю науки как создатель собственной научной школы, так называемой «исторической школы Ламанского». Благодаря его тридцатилетней преподавательской деятельности в Петербургском университете славистика перестала восприниматься в качестве исключительно филологической дисциплины. Исследования самого Ламанского и работы его учеников были посвящены преимущественно истории славянских народов, а один из них, Н. В. Ястребов, стал первым профессором славянской истории в Петербургском университете. В то же время Ламанский и его последователи не оставляли собственно филологических занятий. Сам ученый считал себя в большей степени историком и политическим мыслителем, чем филологом. Свой итоговый труд, трактат «Три мира Азийско-Европейского материка» (1892), он относил к области политической географии. Своеобразным синтезом исторических и филологических занятий стало политико-

географическое учение Ламанского, в котором особое место отводилось цивилизационной роли языка.

Долгое время, особенно после фактического разгрома «школы Ламанского» в 1930-е гг., его наследие не изучалось. Реабилитации учения Ламанского мы обязаны в первую очередь трудам славистов Л. П. Лаптевой и М. А. Робинсона (Лаптева, 1997; Лаптева, 2005; Лаптева, 2014; Робинсон, 1986; Робинсон, 1997; Робинсон, 2014). В 2004 г. были защищены первые исторические диссертации, целиком посвященные Ламанскому (Данченко, 2004; Саприкина, 2004). В последнее время учение Ламанского привлекает историков русской политической мысли. В его работах видят начатки геополитики и предвосхищение идей евразийцев. В истории русской философии имя Ламанского менее известно, хотя его по праву можно поставить в один ряд с Н. Я. Данилевским и К. Н. Леонтьевым. Более того, детальное изучение, вероятно, способно показать зависимость некоторых идей Н. Я. Данилевского от славистических исследований Ламанского. Изучение его творчества может существенно расширить исследовательский контекст русской философии, прежде всего обогатить методологию изучения славянофильского направления. В отличие от учения ранних славянофилов, концепция Ламанского отличалась большей конфронтационностью по отношению к Европе, обосновывала коренной исторический антагонизм России и Европы (Куприянов, 2018).

Долгая и плодотворная жизнь ученого сказалась на эволюции его взглядов на славянство: от романтического увлечения народностью до панславистских ожиданий и разочарования в идее славянского единства. Однако постоянной оставалась его вера в объединяющую роль русского языка, который должен стать общим научным, дипломатическим и литературным языком славян. Он неоднократно подчеркивал связь крепкой государственности с развитием языка, в частности с формированием единого литературного языка, считая корреляцию политических и языковых процессов проявлением «центростремительной силы» в народе. «У всех народов то племя, которого наречие достигает игемонии, первенства и преобладания, — уточнял Ламанский, — всегда бывает по преимуществу хранителем и носителем силы центростремительной, начала единения и общения» (Ламанский, 1865б: 26). Более того, языковое доминирование является предтечей политического сближения народов, а готовность славян пойти на такое сближение будет говорить о них как народе историческом, то есть готовым пожертвовать партикуляризмом ради единства и выработки самобытной культуры. Выбор русского языка в качестве общего научного, литературного и дипломатического зависит исключительно от самих славян. Россия может только развивать рус-

скую литературу и науку, делая их привлекательными для других славянских народов, но не навязывать русский язык. Как писал Ламанский: «Объединятся ли когда литературно все славяне, подобно древним грекам и латинам, племенам итальянским и немецким, — решит будущее. Мы знаем только, что объединить их и сделаться общеславянским языком может только язык русский. <...> В всяком случае, принятию русского языка за общеславянский, письменный и дипломатический, язык должно предшествовать укрепление в славянах уважения и сочувствия к России, развитие в них желания и потребности узнать Россию и русскую литературу, а этому преимущественно может способствовать энергическое проявление в русском обществе славянского самосознания и смелый, решительный выступ России на всемирное поприще, в качестве единственной державы славянской, имеющей своим историческим призванием охрану и защиту славянства от захватов, натиска и гнета иноплеменников» (Ламанский, 1867: 150). К сожалению, сетовал Ламанский, Россия не проявила полного сознания той роли, которая ей отведена в славянском мире, не действует в желательном направлении развития и распространения русской науки и литературы.

В отличие от других славянских народов у России есть все условия, чтобы разрабатывать самобытную культуру и добиваться всемирного признания русской науки и литературы. Большинство других славянских народов такой возможности лишены, и перед ними открыты два пути: отказаться от собственной культуры и быть ассимилированными более успешными европейцами или примкнуть к России, приняв русский язык и тем самым сохранив свою народность, возделывать общую славянскую цивилизацию. Национально-культурный эгоизм и историческое самодовольство для славян есть путь к историческому небытию и культурному ничтожеству. «Не все народы, — писал Ламанский, — достигают зрелости и мужества, высшей образованности необходимого ей органа, обще-литературного, богато-обработанного (здесь и далее так. — А. М.) языка. Младенчество же и юность, время процветания эпоса были у всех народов. <...> Эпический дух и язык непременно исчезают в народе с развитием в нем потребности к анализу, с появлением начатков науки и высшей гражданственности. И благо тому народу, который успевает приспособить свой язык и приладить свой быт к этим новым высшим потребностям, то есть образовать обще-литературный язык и сложиться в более или менее плотное государственное тело. <...> За исключением же русского народа, ни одно из племен славянских не в силах теперь создать собственными средствами и на собственном наречии такой богатой литературы, которая бы отвечала всем условиям современной науки и образованности и, следовательно, освободила бы их от зависимости и под-

чиненности чужим, сильнейшим племенам, имеющим государства и общий литературный язык» (Ламанский, 1865б: 48).

Слабость и малочисленность славян, за исключением русских, вынуждает их подчиняться политически более сильным народам и подпадать под влияние более плодотворных и успешных культур и литератур. Лишь принятие русского языка позволит им, сохранив свою народность, усваивать достижения мировой культуры и посредством русского языка знакомить другие народы с результатами своего культурного и научного творчества. Иначе славян ожидает либо культурная отсталость, либо принятие другого всемирного языка (помимо русского), означающее неизбежную культурную ассимиляцию. У большинства славянских народов борьба за национальный язык и так ведется в невыгодных условиях: они вынуждены усваивать язык государствообразующей нации. «Такие народы, — признавал Ламанский, — одним своим наречием довольствоваться не могут, а по причинам культурным и государственным должны в совершенстве владеть еще другим чужим языком. Этот второй их национальный и отечественный язык (в противоположность их домашнему, семейному и родному) есть их язык государственный и язык высшей образованности. Благодаря усвоению себе этого второго языка, малые народы, неспособные к созданию самостоятельного государства и самобытной образованности, становятся равноправными гражданами великих государств и деятельными вкладчиками всемирно-исторических литератур и культур» (Ламанский, 1879: 377). Отсутствие политической независимости и культурной самостоятельности не способствует и развитию своего народного языка, который могут использовать, как правило, только в быту. За пределами дома они вынуждены говорить на неславянских языках. «Все не-русские славяне без исключения, — писал Ламанский, — если сколько-нибудь примыкают к так называемой интеллигенции, принуждены быть, как говорилось у римлян, *bilingues* или *trilingues*. Не владея совершенно свободно, устно и письменно, одним или двумя иностранными языками, эти славяне не могут ни достичь сколько-нибудь высшего образования, ни употребить своих способностей на каком-нибудь поприще» (Ламанский, 1892: 66–67). Русский народ еще до конца не осознает той культурной роскоши, которой обладает, имея возможность изучать тот или иной иностранный язык исключительно для образовательных и культурных целей. «Только для славянина русского его родной, славянский язык есть вместе и язык культурный, и язык государственный», — заключал Ламанский (Ламанский, 1892: 68).

Однако скрепляющее значение в славянском мире принадлежит не только русскому языку, но и греческому, который связывает славян с наследием

Античности. Недаром еще в магистерской диссертации «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании» (1859) Ламанский предлагал изучать древнегреческий язык в средних учебных заведениях, а новогреческий язык и греческую историю с IV в. — в высших. Греческий язык обозначает единую для большинства славян культурную традицию, указывает на общее историческое прошлое. Однако будущее в славянском мире все же принадлежит не греческому языку, а русскому.

Неверно думать, полагал Ламанский, что распространение русского языка выгодно только русским. Он и так уже пользуется всеми преимуществами независимой государственности, предоставляющей возможности для развития самобытной образованности и культуры. Общий язык позволит славянам быстрее преодолеть расколотовость, ограничить эгоистические интересы, нивелировать взаимные притязания и предать забвению исторические обиды. «Народная раздробленность, — признавал Ламанский, — местный партикуляризм, племенная вражда и зависть, господство различных иноплеменных стихий у наших единоверцев и соплеменников, — все это вызывает и требует распространения у них языка русского, как общего и дипломатического и культурного органа, с усвоением которого они только и могут выйти из положения каких-то метисов, креолов романо-германского Запада или ингредиентов чужих племен, получают возможность кристаллизироваться и выступить перед Западом, как самобытный исторический тип, вполне ему равноправный» (Ламанский, 1869: 147). Без общего языка славяне не смогут проявить себя «как самобытный исторический тип», то есть стать историческим народом, культурная деятельность которого имеет общечеловеческое значение. Необходимо заметить, что понятием «культурный тип» Ламанский пользовался еще до публикации известной книги Н. Я. Данилевского, в частности в небольшом цикле статей «Непорешённый вопрос» (1868). Он настаивал, что без общего языка славяне не составят и единую нацию, а лишь останутся группой отдельных небольших народов. «Будет у мелких славянских племен один общий язык славянский, — отмечал Ламанский, — тогда явится и славянская национальность, правда раздробленная политически, но единая в общей образованности, науке и высшей литературе» (Ламанский, 1869: 147–148). Принятие общего языка дает перспективы и для преодоления политической раздробленности, о которой сетует Ламанский.

Впрочем, обретение политической независимости славянскими народами — цель вполне достижимая. Однако что она дает славянам? Семь или восемь маленьких славянских политических наций никогда не будут в полной мере самостоятельными, а в культурном отношении плодотворными. Ламанский же мечтает о том, чтобы славяне стали реальным, полноправным

субъектом исторического процесса, а для этого необходимо, чтобы они «сложились в один всемирно-исторический народ». «Славянские разновидности могут — идут к тому, чтобы — сложиться в один всемирно-исторический вид, ибо кроме русского языка, ни одно из восьми наречий славянских с своими словесностями не может избавить эти восемь славянских народностей от жалкого, зависимого положения от иноплеменных влияний», — заключал он (Ламанский, 1865б: 91). Пока не будет решен языковой вопрос, любые рассуждения о политических перспективах славян лишены смысла. Точнее, вне общего языка славянам уготована политическая раздробленность, ослабляемая взаимными претензиями и культурной изоляцией. «Все же толки о славянских федерациях, — писал Ламанский, — без предварительного решения вопроса об общем славянском языке, принадлежат к величайшим бессмыслицам. От нас требуется много энергии, сильного напряжения духа, чтобы добровольное принятие нашего языка славянами за обще-славянский язык сделалось для них внутреннею, нравственную необходимостью. Для этого нужно, чтобы русский язык стал носителем великих начал любви и свободы, необходимым деятелем обще-человеческого просвещения» (Ламанский, 1865б: 92). Среди славянских литератур в конце XIX в. только русская литература и русский язык могут претендовать на объединяющую роль в славянском мире. Однако уровень культурного самосознания русского общества и политического сознания правящей элиты еще не соответствует той исторической задаче, которая стоит перед русским языком.

Вера в объединяющую роль русского языка сложилась у Ламанского довольно рано под влиянием как славянофильско-романтических увлечений, так и немецкой филологической науки. По крайней мере, уже в своих первых самостоятельных работах он в общих чертах формулировал эту идею. Первая же поездка по славянским землям (1862–1864) укрепила его веру, которая приобрела силу практического убеждения. 7 (19) августа 1862 г. он писал родителям из Будины: «Здесь в Венгрии, кстати сказать, нет ни одного мало-мальски образованного славянина, который бы не был убежден в том, что русский язык должен быть общим, письменным языком для всех народов Славянских» (СПбФ АРАН: 35об.–35). Среди славянской интеллигенции, с которой он общался, Ламанский увидел встречное стремление изучать русский язык. Так, 8 (20) марта 1863 г. он вновь писал из Вены родителям: «Хотя братцы славяне отучили меня совершенно от всякой антипатии к немцам, но я немцев все таки знакомых не имею, и потому по-немецки говорю только с лакеями и магазинщиками, очень мало и редко. Потому, мне кажется, я говорю по-немецки теперь так же бойко, свободно и правильно, как и до поездки за границу. Здесь, в Вене, даже на слав[янских] языках приходится мало

говорить. Все мои знакомые говорят по-русски, с малыми исключениями. Я, конечно, об этом не жалею, ибо, не выдавши славян, я робко думал, что русский язык должен со временем стать общим литературным, общественным и дипломатическим языком для всех славян, а теперь для меня ясно как день, что иначе из славян и выйти ничего не может; ибо представьте себе наших чухон, кореляков, грузин, киргизов и башкир образованными. Все они говорят по-русски, как русские. Так здесь все славяне развитых племен говорят по-немецки же. Они пишут по-немецки так, как очень немногие из наших немцев. Последнее время немцы без толку притесняли и дразнили славян, теперь перестают и для себя делают очень умно. Славяне так скорее могут быть онемечены, потому что с своими 8 языками и литературами им и думать нельзя тягаться с немцами. Славяне поумнее, кроме поляков, начинают понимать, что надо обратиться к русскому языку» (СПбФ АРАН: 53).

Ламанского легко упрекнуть в русификаторстве и экспансионизме, хотя ученый специально подчеркивал, что в русском языке нуждаются сами южные и западные славяне. Без опоры на русский славянство не выработает самобытной культуры и, соответственно, не сможет считаться народом историческим. За тенденцией к распространению русского языка часто видят политические притязания России; однако, полагал Ламанский, вопрос о русском языке носит не столько политический, сколько культурный характер, поскольку от ответа на него зависят и цивилизационные приоритеты славянства, и сама способность к творческому развитию, самостоятельной культурной деятельности славян. Альтернативой принятию русского языка будет ассимиляция, денационализация, а затем и историческое небытие. Вопрос о русском языке — это вопрос о том, насколько зрелым является национально-культурное самосознание. Положительный ответ будет означать готовность добровольно принять русский язык и признать его общим — литературным, научным и дипломатическим: «Для принятия славянами русского языка дипломатическим языком и общим органом высшей образованности, прежде всего, потребно их добровольное согласие, ибо о насильственном распространении не может быть и речи», — заключал Ламанский (Ламанский, 1865б: 91).

К сожалению, сетовал Ламанский, и русское общество еще не стоит вровень с той исторической задачей, которую призвано исполнить. Усиление государства и даже имперская идея, унаследованная от Византии, не самоцель. Задача — поддержать другие славянские народы в борьбе за политическую независимость и стать опорой славян в историческом и культурном развитии. В настоящее время, полагал Ламанский, только русский народ способен к подлинному самобытному культурному развитию. Другие славяне вынуж-

дены ориентироваться на более продуктивные в культурном отношении и более крупные народы. Встать на путь самостоятельной активности славянство может, лишь обладая общим инструментом культурной деятельности — русским языком:

«Что славянский мир может выйти из своего нынешнего жалкого, служебного и рабского положения не иначе, как самостоятельным развитием оригинальной славянской образованности, что никакого сильного, мощного развития не могут достичь ни в искусстве, ни тем более в науках, 9 маленьких литератур, обрабатываемых народами, которые в совокупности не составляют и полных тридцать миллионов (так. — А. М.) — в этом не может быть ни малейшего сомнения, точно так же, как и в том, что русский язык и литература в своем дальнейшем развитии должны достичь колоссальных размеров. В виду этих двух фактов — малочисленности, внешней и внутренней слабости 9 славянских народностей вне России, и многочисленности, внешней и внутренней силы нашего народа, мы, русские, не можем не верить в будущность русского языка, как общего литературного языка для всех славян. Чем более мы будем узнавать славян, тем яснее будет представляться нам необходимость и неизбежность такого исхода. Вместо всяких грез и мечтаний, на славянский манер, о значении и последствиях такого явления, которое во всяком случае лежит в довольно далеком будущем, мы, русские, обязаны усердно изучать все народности славянские в их прошедшем и настоящем, знакомиться со всеми господствующими у них направлениями и заботиться о распространении русского языка вне пределов России, об устройстве правильных книжных сношений с разными землями славянскими» (Ламанский, 1864: 689–690).

Одним из средств подъема общественного самосознания и формирования взаимного интереса у славян служит славяноведение. Разработка славяноведческих дисциплин влечет и расширение использования в науке русского языка, а значит, и исполнения Россией своего исторического призвания. «Вообще, — замечал историк, — объединение племен, не только политическое, но и литературное, всегда происходит очень медленно» (Ламанский, 1865б: 20–21). В этом контексте он приводил примеры из истории Древней Греции, Италии, современной Франции. Один из учеников Ламанского, А. С. Будилович, посвятил вопросу образования общих литературных языков специальное историко-лингвистическое исследование (Будилович, 1892а; Будилович, 1892б).

При планомерной работе и развитии не только культурных, но и экономических связей, полагал Ламанский, в течение 25–30 лет, то есть в течение жизни одного поколения, можно изменить отношение к русскому языку в

славянских землях. «Привязанность различных племен славянских к своим родным наречиям и местным писателям заслуживает всякого почтения и уважения. Но ее разумные основания и деятельность не потерпят никакого ущерба с признанием игемонии русского языка. <...> С увеличением железных дорог, с расширением торговых и литературных связей русских со славянами, с успехами русской гражданственности и литературы, можно смело надеяться, что к концу нашего столетия, каждый образованный южный или западный славянин будет вменять себе в обязанность точное знание русского языка» (Ламанский, 1865б: 21). Одни лишь призывы и активность славянофильски настроенной интеллигенции мало помогут распространению русского языка. Здесь нужна поддержка государства и всего общества, пробуждение славянского самосознания у интеллигенции славянских народов и встречное движение с их стороны. Более того, Ламанский полагал, что на смену военно-политическому противостоянию приходит борьба цивилизационных начал.

В то же время и русская литература, хотя и несравнимая по распространенности и значению с литературой других славянских народов, еще не в полной мере проявила общечеловеческое значение, не до конца раскрыла богатство своего гуманистического содержания. Так, в магистерской диссертации есть строки: «Едва ли теперь не время нам убедиться и сознаться, что слабое поныне распространение русского языка вне пределов России, имеет главнейшею своею причиною не недоброжелательство к нам европейцев, а ничтожное в нас, русских, развитие производительности и самостоятельности. Говоря вообще, не потому русских сочинений не читают и не переводят на западе, что не хотят: а и хотели бы иногда, да нечего!» (Ламанский, 1859: 114).

Эти слова были написаны в конце 50-х гг. XIX в. Ламанскому суждено было прожить еще более полувека. Он мог видеть и осознать успехи русской науки и культуры. Однако это не поколебало его главного убеждения: любые культурные достижения возможны только на народной почве. Русская же культура, как и государство, и поныне не избавились от подражательности, не обрели уверенности в своих силах. Ламанский также был убежден, что только крупная государственная форма может стать залогом творческого развития народа. Вне сильного государства не возникнет и сильная культура. На что в этой ситуации способны малочисленные и лишенные государственности славянские народности? «Явление известных великих дарований в той или другой стране вовсе не так случайно, как то может казаться взгляду поверхностному. Для них всегда нужна известная подготовка — богатая народная почва, хорошее историческое возделывание.

Странно бы было, например, ожидать когда-либо от Лифляндии не только Шекспиров, но и Пушкиных, Мицкевичей, Гоголей, Аристофана от острова Эзеля или Сервантеса от Курляндии», — иронизировал он (Ламанский, 1859: 114–115).

Распространение русского языка в славянских землях имеет значение не только культурное или даже политическое, подготавливая сближение славян, но, прежде всего, цивилизационное и даже геополитическое. Ламанский, пожалуй, первый осознал геополитическую роль русского языка. На смену соперничества государств и народов, полагал он, приходит противостояние цивилизаций, проявляющееся в борьбе главных проводников цивилизации — языков. Теперь имеет смысл говорить уже не о всемирно-исторических народах, а о всемирно-исторических языках, объединяющих различные народы и регионы в цивилизационную целостность.

С этой точки зрения Ламанский рассматривал судьбу европейских языков и русского. В современной Европе французский, итальянский и испанский (три романских языка) и английский и немецкий (два германских) «достигли более или менее значения всемирно-исторического» (Ламанский, 1871: 48). Иная ситуация сложилась в Восточной Европе и в целом греко-славянском мире. Народы, обладающие богатой культурной традицией, например греки, грузины, армяне, ныне малочисленны и слабы в политическом и культурном отношении, поэтому не могут составить конкуренцию русскому. «В нашем мире, — заключал Ламанский, — ни один из современных языков, кроме русского, не может иметь притязания на значение всемирно-историческое, на сколько-нибудь большое распространение вне пределов своих тесных родин. Для всех этих славянских народностей и многочисленных инородцев, орудием обоюдного понимания и взаимной связи, общим дипломатическим органом и даже языком высшей образованности может быть только язык русский» (Ламанский, 1871: 49). На просторах Восточной Европы и Северной Азии только русский язык может взять на себя цивилизационную роль объединения и общения народов греко-славянского мира, а следовательно, и приобрести всемирно-историческое значение.

Ламанского нередко зачисляют в последователи литературного панславизма. При всей верности такой характеристики необходимо учитывать масштабность его замысла. Панславистские теории (австрийский панславизм, иллирийская теория Л. Гая, Й. Ю. Штросмайера и Ф. Рачкого, чешская теория панславизма Ф. Палацкого, К. Гавличка и Ф.-Л. Ригера) представляли собой разновидности романтического увлечения народностью. Они сыграли свою роль в оживлении национальных литератур, в подъеме национального самосознания, инициации исторических и этнографических исследований. Одна-

ко распространение русского языка — задача не литературная, а цивилизационная. «Настоящее распространение русского языка у южных и западных славян, — отмечал Ламанский в своей первой лекции в университете, — стало возможно только после пробуждения их народностей и, следовательно, после образования или возрождения всех славянских наречий и словесностей. Его утверждение, как языка дипломатического и органа высшей образованности у всех племен славянских, не только не угрожает дальнейшему развитию их особых наречий, но даже обеспечивает их будущее, ибо есть единственное средство, которым эти племена могут освободиться от преобладания и господства у них языков иноплеменных» (Ламанский, 1865а: 27 прим.). Распространение русского языка в качестве общеславянского является следующим шагом после пробуждения славянского сознания. Оно имеет последствия политические и цивилизационные.

Общий язык в греко-славянском мире будет способствовать развитию науки и литературы, знакомство с которыми станет настоящей потребностью всякого образованного человека. Русский как язык самобытной цивилизации — греко-славянского мира — войдет в число всемирно-исторических языков. «Со временем, — писал Ламанский в работе о М. В. Ломоносове, — знание русского языка станет обязательным для каждого европейца, как теперь знание французского, английского и немецкого языков. Русская академия наук, как и все ученые учреждения в России, должна быть одушевлена этим благородным и высоким стремлением русского общества и народа к мирному и свободному (не насильственному) распространению русского языка вне пределов России» (Ламанский, 1865в: 8–9). Упоминание в цитате Академии наук не случайно. Оно указывает на то, что сама русская наука использует немецкий язык. Ламанский был активным сторонником русификации Академии.

В 1860-е гг. Ламанский полагал, что распространение русского в славянских землях начнется через словаков и Карпатскую (Угорскую) Русь. Именно словацкие ученые впервые высказали мысль, что русский должен стать общеславянским. В предисловии к изданию работы словацкого панслависта Л. Штура «Славянство и мир будущего» Ламанский писал: «Если русскому языку действительно суждено быть обще-славянским дипломатическим языком, то его распространение у славян произойдет преимущественно через Угорскую Русь и словаков» (Штур, 1867: VI). В эти же годы Ламанский серьезно задумывался о переезде в Угорщину, надеясь на практическое осуществление своих замыслов по распространению русского языка. Не в политике, а в литературной деятельности видел он призвание русской национальной интеллигенции. «Распространение русского языка и русской литературы

за границей есть конечно один из высших интересов русского народа», — отмечал он (Ламанский, 1887: 482). «Но одна политика в жизни народов, — писал Ламанский в книге «Три мира Азийско-Европейского материка», — далеко не первой важности дело. Ее значение в истории скорее второстепенное или третьестепенное» (Ламанский, 1892: 98).

Однако не только в славянских землях русский язык способен укрепить свое влияние. На окраинах Российской империи он также требует поддержки, поскольку служит средством коммуникации и развития образованности среди инородцев. «Свобода мысли и устного и печатного слова, распространение грамотности в народе и знания русского языка у инородцев, утверждение его государственного значения во всех окраинах России, — писал Ламанский в статье «Непорешённый вопрос», — все это принадлежит к важнейшим задачам русской внутренней политики и вместе составляет различные стороны одного и того же вопроса о важнейших правах и задачах русского языка» (Ламанский, 1869: 161). В приведенной цитате Ламанский воспроизводит славянофильское требование свободы слова, увязывая его с успехами русского языка и литературы.

В «Лекциях по славянским наречиям» Ламанский писал: «В нашем мире нет национальности и образованности, нет языка, которые бы могли оспаривать первенство у русской национальности и образованности, у русского языка» (Ламанский, б. г.: 58–59). Вопрос о перспективах русского языка в греко-славянском мире для него становился вполне выясненным. Для самого же Среднего мира (Ламанский использовал «греко-славянский мир» и «Средний мир» как синонимы) преобладание русского языка будет означать победу центростремительных сил над центробежными. Русский язык способен внести в славянский мир единство и преодолеть вековое политическое дробление на западе и юге. «В этом отношении, — замечал Ламанский, — есть параллель между развитием литературным и развитием историко-политическим, т. е. как литературное развитие привело к тому, что на Западе индивидуализировались небольшие славянские словесности, т. е. что их язык ограничился небольшою площадью, так и историко-политическое развитие привело к образованию маленьких и слабых государственных территорий. Таким образом, в продолжение слишком тысячелетия раскрываются два явления, обратно противоположные. Они совершаются не только в наречиях и письменности, но и в жизни политической. С одной стороны, история сплачивает, объединяет, централизует (громадное Русское государство), с другой, — раскалывает, разъединяет (западные и южные славянские государства)» (Там же: 60–61). Политические и языковые процессы, как показывает Ламанский, связаны между собой.

Более того, в современном мире язык становится геополитической силой, значение которой Ламанский объясняет действием исторического закона. «Существует выработанный историей с помощью наблюдений закон, — писал он, — что чем отдаленнее друг от друга, чем разнообразнее и различнее земли и народности, между которыми ощущается потребность в усвоении известного чужого языка, тем этот язык приобретает значение всеобщего и мирового языка. Этот мировой характер языка зависит не от того, что, например, каждый испанец лучше француза и англичанина, или каждый русский лучше словинца, чеха или немца. Нет. Это вырабатывается силами независимыми от личной воли человека, именно: географическими условиями, площадью страны, количеством душ, чувствующих потребность в усвоении известного языка, и тем, сколько пустого еще пространства находится в обладании известного народа, т. е. сколько условий для развития языка» (Там же: 62). «Распространение русского языка есть распространение русской мысли, русского влияния», — уточнял он в «Чтениях о славянской истории» (Ламанский, 1867: 152).

Успехи русского языка во многом зависят от внутреннего развития страны и самого русского общества. Реформы начала царствования Александра II вселяли в него уверенность, что внутренние преобразования отразятся и во внешней политике, важнейшим фактором которой в Центральной и Южной Европе может стать русский язык. В первой своей лекции Ламанский провозглашал: «В самой России знамения новой, наступающей исторической эпохи выражаются еще очевиднее. Освобождение с землею 20 слишком миллионов крестьян, различные внутренние преобразования, открывающие простор народной, земской деятельности, убедительно нам предсказывают, что русская литература, наука, искусство, вообще русское просвещение не замедлит вступить в новый, высший и разумеется уже вполне самобытный период развития. Русская литература не только станет чисто национальной, славянской, но и приобретет всемирно-историческое значение. Русский язык начнет распространяться вне пределов Русского государства, подобно древним языкам эллинскому и римскому, и новейшим немецкому, французскому и английскому. По всей вероятности он сделается дипломатическим языком и органом высшей образованности у всех славянских племен. Только русский язык может вытеснить нынешнее господство немецкого и других иноплеменных языков в южных и западных землях славянских» (Ламанский, 1865а: 7–8). В этом смысле учение Ламанского противостоит панславистским учениям Гая, Палацкого и др., поскольку указывает на русский язык как основу славянского общения и взаимности. Политика одновременно и выступает средством распростра-

нения языка, и сама испытывает поддержку языка, способствующего политическому сближению.

Русский язык в качестве средства общения и развития науки и литературы способен перекроить политическую карту Европы, превратить разрозненные племена в цивилизационную целостность, то есть создать из народных осколков политическое и культурное единство, которое с успехом может противостоять романо-германской гегемонии. Рассуждая о геополитических перспективах единого славянского языка, Ламанский писал: «Природные богатства невозделанных и малонаселенных южных земель Греко-Славянских не утратили своей прелести для Романо-Германского запада <...> Теперь останавливает Европу небывалое прежде явление могущественной державы Греко-Славянской. Романо-германцев не пугает мысль о завоевании Россией этих земель: это только ослабило бы ее. Их смущает и страшит уверенность, что с легким принятием русского языка за язык дипломатический и общелитературный эти рассыпающиеся, не сплоченные обломки получат возможность кристаллизироваться и из ингредиентов чужих племен станут наконец живою, органическою частью нового исторического мира с его особливим призванием. Такая уверенность Европы, принося великую честь ее прозорливости, предлагает замечательное объективное доказательство действительной возможности, внутренней необходимости и громадной важности искусственного, смешанного письменного и культурного обще-славянского языка» (Ламанский, 1869: 132). Политическое объединение Греко-Славянского мира, конечно, возможно только при посредстве русского народа — единственного народа Среднего мира, имеющего свое государство. Однако для Ламанского языковое сближение было предпочтительнее формирования единого государства, по крайней мере, до тех пор, пока потребность в таком государстве не будет осознана самими народами Среднего мира.

Цивилизационное единство откроет новые перспективы перед русской культурой, обогатит искусство и литературу новыми мотивами, сюжетами и выразительными возможностями. «С обличением славянского призвания России, великого будущего, ожидающего наше слово, и его далекого не чуждого самим Пушкиным распространения, русское искусство обретет себе давно искомые положительные идеалы и смело вступит на широкий, царский путь всемирно-исторического развития», — полагал Ламанский (Ламанский, 1867: 122). Впрочем, в докторской диссертации 1871 г. он отмечал, что уже и в тот момент русский язык был способен эффективно отстаивать интересы не только русского народа, но и всего греко-славянского мира. По его словам, «в настоящее время при всей великой скудости населения Русской империи, при слабом развитии русской гражданственности, науки и

литературы, наш язык все-таки вместе с англо-саксонским есть один из самых распространенных языков земного шара и не менее англо-саксонского может хвалиться богатым будущим» (Ламанский, 1871: 38).

Залог успеха распространения русского языка Ламанский видел и в истории греко-славянского мира, поскольку принятие русского языка лишь восстанавливает языковое единство, существовавшее со времени св. Кирилла и Мефодия. Русский язык выступил наследником греческого и общеславянского письменного языка, созданного св. Кириллом и Мефодием. Ни один другой язык народов, населяющих Средний мир, не может взять на себя такую роль.

В западной Европе ведут конкурентную борьбу французский, испанский, итальянский, немецкий и английский. Однако исход этой борьбы, полагал Ламанский, предрешен. В будущем значение немецкого и французского сохранится лишь в Европе, в то время как значение испанского языка, а особенно английского благодаря обширным колониям будет постоянно возрастать. За этими языками — историческое будущее. Возможно, делал предположение русский ученый, со временем даже южноамериканские колонии испанцев перейдут под власть англосаксов (Ламанский, 1892: 34). Лидерство английского языка в Америке постепенно приведет к тому, что в Новый Свет переместится центр западного мира. Старая культура европейских народов уступит первенство Америке. «Между тем англо-саксонская речь и национальность, — писал Ламанский, — располагая громадным пространством пустопорожних земель, может и будет неудержимо распространяться и множиться до размеров едва ныне предвидимых, постоянно обновляясь и освежаясь до бесконечного почти разнообразия самыми разноплеменными и разнокультурными элементами. Естественно поэтому предполагать, что в будущем английская литература и образованность <...> будет отличаться наибольшим разнообразием, свежестью и сочностью содержания, широтой и самобытностью воззрений, большею чуткостью к потребностям человечества, большею универсальностью идей и стремлений. Таким образом, есть полная вероятность заключать, что Европа не может навеки, говоря относительно даже едва ли надолго, сохранить свое первостепенное значение в мировой политике и образованности. Вследствие неудержимого размножения англо-саксов в Новом Свете, от естественного прироста и от переселений из Европы, все прочие романские и германские национальности и языки Старого Света принуждены будут ранее или позже снизойти до речи второстепенных деятелей в мире романо-германском» (Ламанский, 1892: 37–38).

Мировое господство английского языка не является следствием его исключительных потенций или богатства литературы, с которой успешно конку-

рирует романоязычная словесность. Преобладание английского обеспечено колониальной системой Британской империи. «Таким образом, — заключал Ламанский, — английский язык распространен на всем земном шаре, и можно сказать, что рано или поздно английский язык приобретет всемирное значение, и значение всех других языков в сравнении с ним станет ничтожным» (Ламанский, б. г.: 25). Аналогичное всемирно-историческое значение должен приобрести и русский язык, став общим литературным и дипломатическим языком греко-славянского мира.

Разработка Ламанским оригинального геополитического учения о языке не кажется неожиданной, если вспомнить, что по образованию и роду занятий он — филолог-славист. Его славянофильские взгляды могли лишь усилить интерес к языку, поскольку славянофильство было «одним из самых “филологичных” общественных движений» (Безлепкин, 2017: 156). По значению для русской словесности со славянофилами среди философских школ могут конкурировать, пожалуй, только символисты. Другая важнейшая тема для славянофилов — философия истории. А. С. Хомяков, как известно, предлагал деление истории по племенам, государствам и верам, отдавая предпочтение в своих исследованиях духовной стороне жизни, то есть вере. Ламанский, со своей стороны, предлагает альтернативный взгляд на историю, усматривая в ней борьбу всемирно-исторических языков. Язык для него не является только «знаковой системой» или средством коммуникации, но выражает «дух народа», лежит в основании культуры, а потому и может рассматриваться как культурообразующая сила. В целом, несмотря на критические выпады, Ламанский ориентировался на немецкую науку, в частности на учение В. фон Гумбольдта о языке (Куприянов, 2016). Не оставлял он и практических попыток или, по крайней мере, пропаганды распространения русского языка среди славянских народов, чему служила его активная деятельность в Санкт-Петербургском славянском благотворительном обществе. В его геополитическом учении о языке, таким образом, сходятся основные направления славянофильской мысли: историософия и философия языка.

**Литература**

- Безлепкии Н. И. (2017). Лингвофилософия К. С. Аксакова // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии Вып. 2. С. 155–168.
- Будилович А. С. (1892а). Славянский язык в ряду других общих языков древней и новой Европы. Т. 1. Варшава: В Типографии Марии Земкевич.
- Будилович А. С. (1892б). Славянский язык в ряду других общих языков древней и новой Европы. Т. 2. Варшава: В Типографии Марии Земкевич.
- Данченко Е. В. (2004). Научная деятельность, исторические и общественно-политические взгляды В.И. Ламанского. Дис. <...> к. и. н. М.
- Куприянов В. А. (2018). Россия и Европа в раннем и позднем славянофильстве (А. С. Хомяков и В. И. Ламанский) // Соловьевские исследования. № 2 (58). С. 21–33.
- Куприянов В. А. (2016). Структура Европы в философско-историческом учении В. И. Ламанского // Вече. Журнал русской философии и культуры. Вып. 28. С. 213–220.
- Ламанский В. И. (1865а). Вступительное чтение доцента Петербургского университета В. И. Ламанского. М.: В типографии Бахметьева.
- Ламанский В. И. (1879). Евреи и немцы в Привислянском крае // Русский вестник. Март. С. 371–421.
- Ламанский В. И. (1864). Из записок о славянских землях. Сербия и южно-славянские провинции Австрии // Отечественные записки. Т. 152. С. 649–702.
- Ламанский В. И. (1859). Исторические замечания к сочинению «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании». СПб.: В типографии Императорской Академии наук.
- Ламанский В. И. (б. г.) Лекции по славянским наречиям, читанные профессором С.-Петербургского университета В. И. Ламанским за 1880–1881 акад. год. [СПб.:] Литография Гробовой.
- Ламанский В. И. (1865б). Национальности итальянская и славянская в политическом и литературном отношениях. СПб.: В типографии А.А. Краевского.
- Ламанский В. И. (1869) Непорешенный вопрос. Статья I. Об историческом образовании древнего славянского и русского языка // Журнал министерства народного просвещения. Ч. СХLI. С. 122–163.
- Ламанский В. И. (1871). Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе. СПб.: типография Майкова.
- Ламанский В. И. (1887). Русский язык вместо немецкого, славянское богослужение вместо латинского // Известия С.-Петербургского славянского благотворительного общества. № 10. С. 479–488.
- Ламанский В. И. (1865в). Столетняя память Михаилу Васильевичу Ломоносову. 4 апреля 1865. СПб.: типография Куколь-Яснопольского.
- Ламанский В. И. (1892). Три мира Азийско-Европейского материка. СПб.: Типо-хромолитография А. Траншеля.

- Ламанский В. И.* (1867). Чтения о славянской истории в Императорском С.-Петербургском университете. Часть I. Изучение Славянства и Русское народное самосознание // Журнал министерства народного просвещения. Ч. СXXXIII. С. 116–153.
- Лаптева Л. П.* (1997). В. И. Ламанский и славянская тема в русских журналах рубежа XIX–XX вв. // Славянский вопрос: Вехи истории. Москва: Институт славяноведения РАН. С. 118–129.
- Лаптева Л. П.* (2014). Владимир Иванович Ламанский (1833–1914) (К столетней кончине знаменитого слависта) // Славянский мир в третьем тысячелетии: Человек, общество, народ в истории, языке и культуре. Москва: Институт славяноведения РАН. С. 47–59.
- Лаптева Л. П.* (2005). История славяноведения в России в XIX веке. Москва: Индрик.
- Робинсон М. А.* (1997). В. И. Ламанский и его трактат «Три мира Азийско-Европейского материка» // Славянский альманах. 1996. Москва: Индрик.
- Робинсон М. А.* (2014). В. И. Ламанский, его взгляды на развитие славяноведения, мнения о нем учеников и коллег // Славянский альманах. С. 136–151.
- Робинсон М. А.* (1986). Методологические вопросы в трудах русских славяноведов конца XIX — начала XX в. (В. И. Ламанский, П. А. Кулаковский, К. Я. Грот) // Историография и источниковедение стран Центральной и Юго-Восточной Европы. М.: Наука. С. 91–112. Санкт-Петербургский филиал архива РАН (СПбФ АРАН). Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 44.
- Саприкина О. В.* (2004). В. И. Ламанский: научное наследие и деятельность. Дис. <...> к. и. н. М.
- Штур Л.* (1867) Славянство и мир будущего. Послание славянам с берегов Дуная // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. Январь-март. Книга Первая. С. 1–191.

### References

- Bezlepkin N.* (2017) Lingvofilosofiya K. S. Aksakova // Filosofskij polilog. Vyp. 2. S. 155–168.
- Budilovich A. S.* (1892a). Slavyanskij yazyk v ryadu drugih obshchih yazykov drevnej i novoj Evropy. T. 1. Varshava: V Tipografii Marii Zemkevich.
- Budilovich A. S.* (1892b). Slavyanskij yazyk v ryadu drugih obshchih yazykov drevnej i novoj Evropy. T. 2. Varshava: V Tipografii Marii Zemkevich.
- Danchenko E. V.* (2004). Nauchna deyatel'nost', istoricheskie i obshchestvenno-politicheskie vzglyady V.I. Lamanskogo. Dis. <...> k. i. n. M.
- Kupriyanov V. A.* (2018). Rossiya i Evropa v rannem i pozdnem slavyanofil'stve (A. S. Homyakov i V. I. Lamanskij) // Solov'evskie issledovaniya. № 2 (58). S. 21–33.
- Kupriyanov V. A.* (2016). Struktura Evropy v filosofsko-istoricheskom uchenii V. I. Lamanskogo // Veche. Zhurnal russoj filosofii i kul'tury. Vyp. 28. S. 213–220.
- Lamanskij V. I.* (1865). Vstupitel'noe chtenie docenta Peterburgskogo universiteta V. I. Lamanskogo. M.: V tipografii Bahmet'eva.
- Lamanskij V. I.* (1879). Evrei i nemcy v Privislyanskom krae // Russkij vestnik. Mart. S. 371–421.

- Lamanskij V. I.* (1864). Iz zapisok o slavyanskikh zemlyah. Serbiya i yuzhno-slavyanskije provincii Avstrii // Otechestvennyye zapiski. T. 152. S. 649–702.
- Lamanskij V. I.* (1859). Istoricheskie zamechaniya k sochineniyu «O slavyanah v Maloj Azii, v Afrike i v Ispanii». SPb.: V tipografii Imperatorskoj Akademii nauk.
- Lamanskij V. I.* (B. g.). Lekcii po slavyanskim narechiyam, chitannye professorom S.-Peterburgskogo universiteta V.I. Lamanskim za 1880–81 akad. god [SPb.:] Litografiya Grobovoj.
- Lamanskij V. I.* (1865). Nacional'nosti ital'yanskaya i slavyanskaya v politicheskom i literaturnom otnosheniyah. SPb.: V tipografii A. A. Kraevskogo.
- Lamanskij V. I.* (1869). Neporeshennyj vopros. Stat'ya I. Ob istoricheskom obrazovanii drevnego slavyanskogo i russkogo yazyka // Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshcheniya. CH. CXLI. S. 122–163.
- Lamanskij V. I.* (1871). Ob istoricheskom izuchenii greko-slavyanskogo mira v Evrope. SPb.: tipografiya Majkova.
- Lamanskij V. I.* (1887). Russkij yazyk vmesto nemeckogo, slavyanskoe bogoslužhenie vmesto latinskogo // Izvestiya S.-Peterburgskogo slavyanskogo blagotvoritel'nogo obshchestva. № 10. S. 479–488.
- Lamanskij V. I.* (1865). Stoletnyaya pamyat' Mihailu Vasil'evichu Lomonosovu. 4 aprelya 1865. SPb.: tiografiya Kukol'-Yasnopol'skogo.
- Lamanskij V. I.* (1892). Tri mira Azijsko-Evropejskogo materika. SPb.: Tipo-hromo-litografiya A. Transhelya.
- Lamanskij V. I.* (1867). CHteniya o slavyanskoj istorii v Imperatorskom S.-Peterburgskom universitete. CHast' I. Izuchenie Slavyanstva i Russkoe narodnoe samosoznanie // Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshcheniya. CH. CXXXIII. S. 116–153.
- Lapteva L. P.* (1997). V. I. Lamanskij i slavyanskaya tema v russkikh zhurnalakh rubezha XIX– XX vv. // Slavyanskij vopros: Vekhi istorii. Moskva: Institut slavyanovedeniya RAN. S. 118–129.
- Lapteva L. P.* (2014). Vladimir Ivanovich Lamanskij (1833–1914) (K stoletnej konchine znamenitogo slavista) // Slavyanskij mir v tret'em tysyacheletii: Chelovek, obshchestvo, narod v istorii, yazyke i kul'ture. Moskva: Institut slavyanovedeniya RAN. S. 47–59.
- Lapteva L. P.* (2005). Istoriya slavyanovedeniya v Rossii v XIX veke. Moskva: Indrik.
- Robinson M. A.* (1997). V. I. Lamanskij i ego traktat «Tri mira Azijsko-Evropejskogo materika» // Slavyanskij al'manah. 1996. Moskva: Indrik.
- Robinson M. A.* (2014). V. I. Lamanskij, ego vzglyady na razvitie slavyanovedeniya, mneniya o nem uchenikov i kolleg // Slavyanskij al'manah. S. 136–151.
- Robinson M. A.* (1986). Metodologicheskie voprosy v trudah russkikh slavyanovedov konca XIX — nachala XX v. (V. I. Lamanskij, P. A. Kulakovskij, K. YA. Grot) // Istoriografiya i istochnikovedenie stran Central'noj i YUgo-Vostochnoj Evropy. M.: Nauka. S. 91–112.
- Sankt-Peterburgskij filial arhiva RAN (SPbF ARAN). F. 35. Op. 1. Ed. hr. 44.
- Saprikina O. V.* (2004). V. I. Lamanskij: nauchnoe nasledie i deyatelnost'. Dis. <...> k. i. n. M.
- Shtur L.* (1867). Slavyanstvo i mir budushchego. Poslanie slavyanam s beregov Dunaya // CHteniya v Imperatorskom obshchestve istorii i drevnostej rossijskikh pri Moskovskom universitete. Yanvar'-mart. Kniga Pervaya. S. 1–191.

## AMABILIS INSANIA, ИЛИ ТРАНСФОРМАЦИЯ ЗНАКООБРАЗОВАНИЯ В МАССМЕДИА

*Вера Анатольевна Пищальникова*

Заслуженный работник высшей школы, доктор филологических наук, профессор кафедры общего и сравнительно-исторического языкознания Московского государственного лингвистического университета (МГЛУ).

E-mail: pishchalnikova@mail.ru

## AMABILIS INSANIA, OR TRANSFORMATION OF SIGN IN MASS MEDIA

*Vera A. Pishchalnikova*

Honored university professor, DSc in Philology, Professor of General and Comparative Linguistics Chair, Moscow State Linguistic University.

E-mail: pishchalnikova@mail.ru

Один из способов разрушения ядерных этнических стереотипов — намеренное формирование отрицательного отношения к социальной норме вообще и языковой норме в частности. Снижение языковой компетенции индивида под воздействием СМИ целенаправленно ведет к порождению дефектных познавательных структур. Каждая познавательная структура имеет свое концептуальное поле проявления, поэтому происходит искажение ассоциативных связей, меняется образ мира.

Intentional molding of negative attitude towards social norms in general and to language norm in particular is a means of nuclear ethnic stereotype's destruction. Limiting an individual's language competence through mass media influence leads to purposeful establishment of defective cognitive structures. Each cognitive structure has its own conceptual interpretation area, that's why associative links are distorted and the image of the world changes.

**Ключевые слова:** СМИ, ядерный этнический стереотип, антинорма, деструкция, познавательная структура.

**Keywords:** mass media, nuclear ethnic stereotype, anti-norm, destruction, cognitive structure.

DOI 10.17323/2658-5413-2019-2-2-124-130

Система интернет-коммуникации при всей важности и незаменимости дает не один повод спросить о том, насколько она способствует эволюции современного человека как существа разумного. В интернете многие люди чувствуют себя настолько комфортно, что это приводит к психической зависимости от информационной среды и к социальной маргинализации. Но, возможно, количество таких людей не так велико, чтобы делать из этого мировую проблему, и такие ситуации — лишь «болезнь роста» интернет-общения? Эксперименты гарвардской группы психологов и социологов, изучавших презентативные группы представителей «поколения гугл», показали, что томограммы их мозга во время пребывания в интернете дают картину, аналогичную зависимости от алкоголя и наркотиков. Так, может, благодетель-интернет спасает слабовольную часть человечества от этих застарелых пороков?

Поэтому необходимо исследовать глубинные факторы влияния интернет-коммуникации на человека. Одним из таких факторов является постепенное, но системное изменение принципов семиозиса, эволюционно ориентированного на создание абстрактного вербального знака. И изменение это, будучи культурным по природе, осуществляется быстро.

Общеизвестно, что одно из направлений культурной эволюции — распространение мемов как случайно возникающих способов, моделей поведения, дающих социальное преимущество. Они способны измениться на протяжении жизни одного поколения. Под культурным мемом понимается единица любой культурной информации: идея, верование, поведенческий стереотип и т. д., а также эволюционная модель передачи информации. Культурная эволюция всегда опережает биологическую: для генетического закрепления информации, дающей преимущество в развитии, понадобится целый ряд сменяющихся поколений. Показательно, что при этом простые способы поведения, в том числе и ментального, распространяются быстрее, потому что среднестатистическому носителю культуры легче овладеть ими. И в итоге культурная среда с течением времени наполняется множеством малоэффективных, но зато простых и доступных способов поведения. А высокоэффективные, но сложные навыки используются только двумя процентами людей. И поэтому актуализируется простой культурный мем, специфика которого заключается в воспроизводстве самого себя посредством *имитации* в новом носителе. Главное его назначение — эффективное воздействие на нового носителя с целью закрепления данного, стабильного способа поведения. Мем — это единица любой культурной информации, которая передается на основе подражания, и это главное.

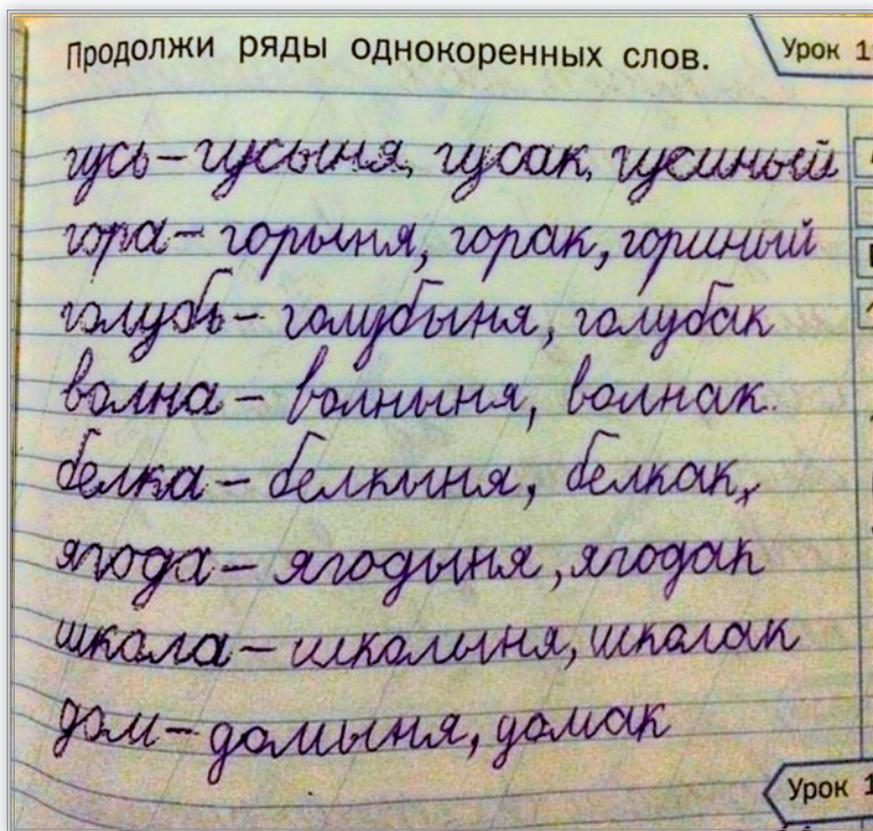


Мем «Обезьяна в парикмахерской»

Преимущество высокого интеллекта в этих условиях становится спорным, а нейрофизиологически так и вообще невозможным, ведь для выживания и успешного воспроизводства он людям в современной культурной среде не нужен, и, следовательно, нейрофизиологически мозг получает все основания к упрощению (Марков, 2013).

Все эти процессы серьезно осложняются практикой интернет-коммуникации, когда мем превращает конкретное прецедентное событие в единицу информации, способную быть представленной в любом контексте. Мем в интернете превращается в особый тип знака: он имеет определенные коммуникативные преимущества в силу наглядности и изначальной прикрепленности к определенным событиям, а потому не требует усилий при интерпретации. Нейрофизиологически не затратный принцип его распространения — имитация — способствует быстрому увеличению частотности. Поэтому Д. Рашкофф в свое время назвал мемы медиавирусами, подчеркнув, что способ, которым медиавирус внедряется в наше сознание, чаще более важен, чем его содержание (Рашкофф, 2003): содержание может утратить и утрачивает актуальность, а познавательная структура фиксируется в нейронных связях и никогда не исчезает из мозга.

Поэтому распространение мемов в интернет-коммуникации приводит и к распространению имитации как доминирующей и нейрофизиологически



Стереотипизация познавательных операций

простой операции. Это имеет и обратный эффект, о чем косвенно свидетельствуют проблемы в индустрии мемов, в частности слишком высокая редупликация мемов в медийном пространстве и неоправданные временные затраты на их просмотр. При этом актуальность мемов стремительно сокращается: культовые мемы функционируют не больше года, но, как правило, уже через месяц мем теряет актуальность. Это вполне понятно, поскольку мемы воспроизводят одну и ту же информацию и принципиально не способны создавать новую. Пользователей прежде всего привлекает форма редупликации содержания в меме, и то лишь на короткое время, пока однообразная игра, не приносящая новой информации, не надоедает. Так, подстановка Трампа в изображении на место стригущего обезьяну парикмахера развлечет публику ненадолго, поскольку структура мема предполагает воспроизведение одинаковой ситуации и одинаковой эмоции.

Влияние мема усиливается еще и потому, что он является поликодовым знаком, воздействие которого на пользователя осуществляется сразу по нескольким психическим каналам, а следовательно, более глубоко и результативно. Такое воздействие усиливается недифференцированным или слабо дифференцированным эмоциональным содержанием мема, чаще негативно-го. Наличие эмоционального компонента в стабильной структуре мема позволяет использовать его для внедрения в сознание пользователей массме-

диа специфических стереотипов, ценностей, образов, значимых для владельцев интернет-ресурсов, и является предпосылкой для эффективного способа эмоциональной поддержки социально и конвенционально актуальных значений и ценностей, истинных или ложных.

Недифференцированная отрицательная эмоция, характерная для большинства мемов, тиражируется и в других продуктах СМИ. Так, реклама доставки пиццы начинается с агрессивно заявляемого слогана *Ты имеешь право на доставку пиццы за 30 минут!* В данном случае эксплуатируется характерная для молодежи агрессивная эмоциональность в коммуникации и опора на уже сложившийся стереотип, что «мне все должны», «я имею право», хотя лексема *право* в данном контексте не уместна: здесь речь может идти о претензии, желании, а не о праве. (Кстати, неправильное словоупотребление стало весьма распространенным в современных СМИ, и примеры можно множить и множить: *Грядет апокалипсис, Она сняла квартиру у неадекватного соседа, а также неочевидное С таким другом, как Барни...*, внедряющее представление о друге как о том, что тебе удобно и нравится, и др.)

Самым неутешительным выводом из сказанного является то, что мем — это новый тип знака, по сути, противоположного языковому: значение его статично, а форма вариативна. И поскольку на пользование им мозг затрачивает немного ресурсов, мем становится доминирующим и в других видах деятельности, что приводит к серьезным проблемам познавательного характера. Особенно показательно, что они обнаруживаются у маленьких детей, личность которых складывается и стабилизируется под сильным влиянием интернет-коммуникации: развитие познавательных моделей значимо ограничивается заданными мемами структурами.

Естественно предположить, что первоначально незначительный сдвиг в характере образования знака может спровоцировать непредсказуемые изменения в системе семиозиса вообще.

«Активисты медиа» полагают, что необходимо расширять использование мемов как специфических знаков, укреплять «индустрию мемов». Возможно. Но что будет с нашими познавательными возможностями и как быстро пойдет процесс, проявляющийся в резком снижении уровня культуры и образования «среднестатистического носителя культуры»?

Вот несколько примеров. Сложно себе представить школьного учителя с подобным уровнем владения русским языком, но представленная на рисунке надпись — существующий факт. На занятии по ивриту студент 20 лет говорит: «Я все перевел, только одно слово не могу найти в словаре — Шопен. Я понимаю, что это глагол, [пааль– лишпОн], другие формы [шопЕн, шопЕнет, шопнИм, шопнОт], а перевести не могу».

Снижение степени абстрактности коммуникативно удобного в интернете знака приводит и к значительным изменениям в содержании вербального знака. Так, вещественным существительным приписывается свойство исчисляемости, что противоречит семантике языка и основам обыденной категоризации реалий и признаков: *отборное молоко, отборная сметана*, а практически любое понравившееся явление стало частотно характеризоваться с помощью прилагательного «вкусный»: *вкусная музыка, вкусно говорит, вкусный цвет, вкусненько съездили* и т. п. Такая метафора возникла давно, еще в начале XX в., и, будучи единично употребленной, выполняла определенные стилистические функции. Однако ее неоправданное использование для обозначения недифференцированного эмоционального впечатления от чего бы то ни было свидетельствует о стереотипизации мышления.

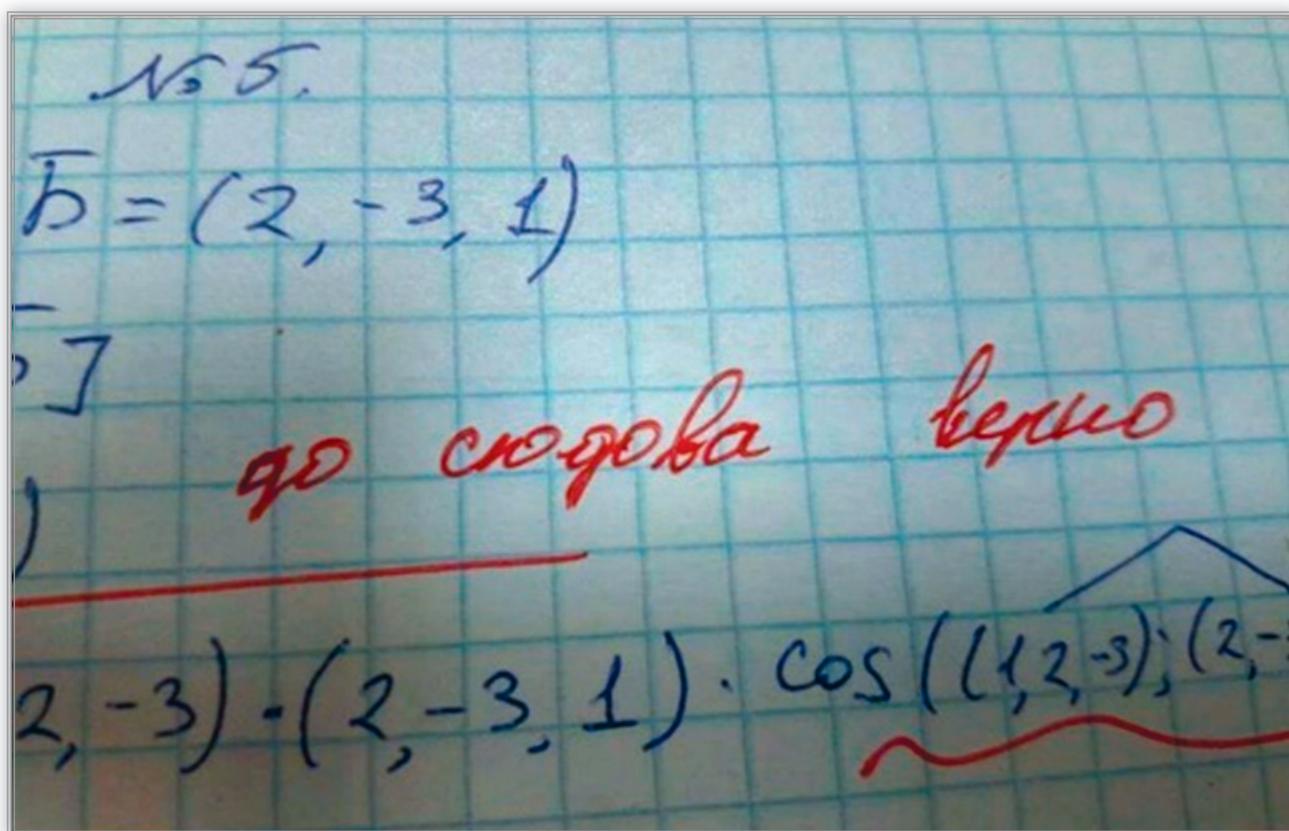
Под влиянием «вирусоподобной» медийной структуры, получившей название фейковой новости, внедряется познавательная структура, в которой нейтрализована истинная и ложная информация, а актуализируется только внешняя броскость и парадоксальность формы и сенсационность сообщения. Эта структура активно используется в рекламе и новостных сообщениях, разрушая привычные познавательные стереотипы и прививая простейшие ментальные структуры, позволяющие контролировать коммуникацию пользователя СМИ: *В три раза больше вкуса! В четыре раза ярче, громче, музыкальнее! В три раза больше питания волосам!* Постепенно такие структуры становятся привычными для пользователей, операционализируются в автоматических речемыслительных действиях, закрепляясь в ассоциативно-вербальных связях.

Синергетическая актуализация перечисленных выше структур приводит к тому, что тексты СМИ и интернета обладают повышенной негативной экспрессивностью, если не агрессивностью. Возникают и быстро тиражируются устойчивые словосочетания и лексемы, репрезентирующие насильственные действия: *покрошить в капусту, порвать, до(за)давить, заплющить, нагнуть*, — что активно используется и в рекламе: *Порви жару* (реклама кулера), *Красота в нарезку* (реклама пластической хирургии) и др.

Перечисленные тенденции усиливаются и процессами калькирования с самых различных языков, разрушающими значение исконного слова как специфической модели познания, ментальной фиксации опыта, которая задает способ понимания слова. Возникают слова-этикетки, никак не связанные с семантическими отношениями слов в заимствующем языке, не обусловленные его внутренней формой, а следовательно, не способные участвовать в процессах анализа действительности. Такие кальки, конечно, запоминаются и так или иначе используются, но если они замещают исконное слово, тыся-

чами смысловых нитей связанное с другими словами, это приводит к нарушению семантической системы языка. Примером может служить активное использование в рекламе сочетания *жидкий центр* вместо *начинка*, *сметана из топленых сливок* вместо *варенец* и подобных.

Таким образом, многие возникающие в интернет-пространстве знаки, возможно, облегчают и убыстряют процесс коммуникации именно в этой среде, но одновременно они значительно и далеко не всегда положительно влияют на процессы естественного семиозиса. Результаты такого влияния нейрофизиологически и социально-исторически предсказуемы, если общество не противопоставит указанным процессам эффективную систему образования, которая позволит остановить *alienation mentis*.



### Литература

- Марков А. В. (2013). Эволюция человека. 2. Обезьяны, нейроны и душа. М.: АСТ, Corpus.  
 Рашкофф Д. (2003). Медиавирус. М.: Ультра. Культура.

### References

- Markov A. V. (2013). Jevoljucija cheloveka. 2. Obez'jany, nejrony i dusha. M.: AST, Corpus.  
 Rashkoff D. (2003). Mediavirus. M.: Ul'tra. Kul'tura.

**АНТИХРИСТИАНСКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ  
И СУДЬБЫ КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ В ЕВРОПЕ 1930-Х ГОДОВ:  
МАТЕРИАЛЫ ИЗ ПИСЕМ ЭЛЛИСА (ЛЬВА КОБЫЛИНСКОГО)  
К НИКОЛАЮ ЗАРЕЦКОМУ**

*Федор Борисович Поляков*

Dr. phil. habil., профессор,  
заведующий кафедрой русской и восточнославянской литературы,  
Институт славистики Венского университета (Вена, Австрия).  
E-mail: fedor.poljakov@univie.ac.at

**ANTI-CHRISTIAN NATIONALISM AND THE FATES  
OF CULTURAL TRADITIONS IN EUROPE IN THE 1930IES:  
THE EVIDENCE FROM ELLIS' (LEV KOBYLINSKII'S)  
LETTERS TO NIKOLAI ZARETSKII**

*Fedor B. Poljakov*

Univ.-Prof. Dr., University of Vienna (Austria).

E-mail: fedor.poljakov@univie.ac.at

**П**редчувствие скорой войны было всеобщим в Европе в 1930-е гг., и одним из таких эсхатологических свидетельств в глазах русской эмиграции оказалась книга Д. С. Мережковского «Атлантида — Европа». Однако для тех представителей русской культуры в эмиграции, которые относились к типу «русского европейца» и были связаны с русско-немецким диалогом культур, триумф национал-социалистической идеологии в Германии воспринимался как «двойная утрата». Германская ситуация казалась обусловленной выражением крайнего национализма и неоязычества и сопоставлялась с предшествующим триумфом большевизма в России, в частности, в силу своего антихристианского характера.

В статье рассматривается позиция известного поэта-символиста, переводчика и публициста Эллиса (Льва Кобылинского) по отношению к национал-социализму на материале его неизданных писем к художнику Николаю Васильевичу Зарецкому. Политическая ситуация, в которой он видел подтверждение эсхатологических воззрений Вл. Соловьева, создала условия, в которых продолжение его работ, основанных на изучении традиции немецко-русского духовного общения, оказалось невозможным. Эллис дает оценку событиям середины 1930-х гг., отмечая необходимость консолидации христианской культуры и осознания роли русского участия в европейской традиции.

The premonition of a war which would come in the near future was widespread in Europe in the 1930ies, and D. S. Merezhkovskii's "Atlantis — Europe" appeared as one sign of such eschatological evidence in the eyes of the Russian emigration. However, for those representatives of Russian culture in emigration who belonged to the type of "Russian European" and were closely associated with the Russian-German dialogue of cultures, the triumph of the national-socialist ideology in Germany was perceived as a "double loss". The German situation seemed to be caused by the expression of extreme nationalism and neo-paganism and was compared with the previous triumph of Bolshevism in Russia, in particular, because of its anti-Christian character.

The article considers the position of the symbolist poet, translator and publicist Ellis (Lev Kobylinskii) in relation to National Socialism on the basis of his unpublished letters to the artist Nikolai Vasilyevich Zaretskii. The political situation in which he saw confirmation of the eschatological views of Vl. Solov'ev, created conditions in which the continuation of his works, based on the study of the tradition of German-Russian spiritual intercourse, turned out to be impossible. Ellis assesses the events of the mid-1930s, noting the need to consolidate Christian culture and perceiving the role of Russian participation in the European tradition.

**Ключевые слова:** национализм в Европе, национал-социализм, фашизм, эсхатология, немецко-русский диалог культур, неоязычество, Адольф Гитлер, Дмитрий Мережковский, Федор Степун, Эллис (Лев Кобылинский).

**Keywords:** nationalism in Europe, national socialism, fascism, eschatology, German-Russian dialogue of cultures, neo-paganism, Adolf Hitler, Dmitrii Merezhkovskii, Fedor Stepun, Ellis (Lev Kobylinskii).

DOI 10.17323/2658-5413-2019-2-2-131-144

В 1930-е гг. для русской диаспоры в Европе одним из свидетельств предчувствия надвигающейся катастрофы стала книга Д. С. Мережковского «Атлантида — Европа» (Мережковский, 1930; о ее восприятии см. Протопопова, Коростелев, 2018). Писатель ранее уже обращался к трактовке современных событий (Мережковский 1921; Mereschkowskij 1921a), и круг единомышленников разделял его историософскую концепцию (Лавров, 2007; Полонский, 2008). Опыт русского изгнания наводил на размышления об определенной аналогии между ожиданием эсхатологической угрозы в Европе и представлением о возвращении тех самых разрушительных сил истории, которые полтора десятилетия тому назад способствовали гибели России и утверждению большевизма. Многолетний литературный секретарь Зинаиды Гиппиус и Дмитрия Мережковского, поэт и мемуарист Владимир Злобин (1894–1967) в описании апока-

липтического мироощущения Мережковского отмечал важную в контексте данной статьи деталь. Это не только возвращение памятных событий некогда пережитой катастрофы: «Все повторяется. Прошлое сквозь настоящее просвечивает, как сквозь полуистлевший саван — тело мертвеца. То, что сейчас происходит в мире — лишь повторение, в гигантском размере, того, что произошло в России» (Злобин, 1947: 125; также см. Злобин, 1970: 126; Злобин, 2004: 406), — но и ощущение новой утраты — гибели того культурного пространства, которое было обретено в годы эмиграции: «Торжество этой грубости, дикости, нечеловеческого в человеке — война. Он ее задолго предсказывает в своей книге “Атлантида — Европа”, и уже по заглавию видно, чего он от нее ждет. Но всю тяжесть двойного изгнания — двойной потери он по-настоящему начинает чувствовать в 39-ом году, когда наступает катастрофа. Россия провалилась, но был мир. И вот мир тоже провалился. Царство лжи и человекоубийства — земной ад, в котором он проведет два последние года жизни, пышным цветом расцветает на месте, где некогда была Европа — “страна святых чудес”» (Злобин, 1947: 121; также см. Злобин, 1970: 120; Злобин, 2004: 399).

Такое восприятие *двойной утраты* усугублялось в той ситуации, когда сохранение памяти русской культуры было сопряжено с русско-немецким взаимодействием или более широкой культурной парадигмой, отвергающей основанную на национализме аксиологию (условно говоря, тип «русского европейца»). Она проявляется, например, в творчестве Федора Степуна (ср. замечания В. К. Кантора, посвященные представлениям философа о большевизме и нацизме: Степун, 2013: 262–264). Большевизм и национал-социализм в условиях эмиграции могли восприниматься как идеологические системы, не противостоящие друг другу, но накладывающиеся, что приводит к искажению русско-немецких отношений в историко-культурной ретроспективе. Сходным образом тогда же, в начале 1930-х гг., Борис Поплавский оценивал губительное воздействие национализма на литературу как следствие такой интерференции (Поплавский, 2009: 495<sup>1</sup>):

«Националист уверен, что его нация лучше всех остальных, но почему? Настоящие писатели не знали патриотической истерики и национализма, этого большевистского и фашистского подарка нашему веку. Шекспир, Сервантес, Гёте, Данте были свободны от этого. Раньше эта болезнь на короткий срок овладевала народом после выигранной или неудачной войны. Бодлер ни разу не упоминает про нацию, также Верлен, Рембо или Малларме. Национализм не совместим с религиозностью. Национальная гордыня не отличается от всякой другой. Почти вся советская поэзия — это барабанный треск, как французская литература при Наполеоне».

<sup>1</sup> Указано нам проф. Еленой Менегальдо (Hélène Menegaldo).

Именно в таком кризисном положении оказался и живший тогда в уединении в Локарно поэт-символист, переводчик и публицист Эллис (Лев Львович Кобылинский, 1879–1947). Как раз в год установления нового идеологического режима им было опубликовано исследование о В. А. Жуковском, в котором, в частности, подчеркивалось значение «немецкого-русского духовного единения»:

„Noch als Jungling gehörte er zur literarischen Schule Karamsins, von dem er das Gefühl der feinen seelischen Empfindung und der freien Aussprache erlernte und die richtige Auffassung übernahm, daß der wahre Patriotismus eine ernste Orientierung in den Fragen der westeuropäischen Kultur fordert. *Seine Originalität zeigt sich in dem richtigen Gefühle für die Vorzüge der deutschen Poesie und in der Erkenntnis der Notwendigkeit der deutsch-russischen geistigen Einigung*“.

[«Еще юношей он принадлежал к литературной школе Карамзина, от которого он усвоил чувство тонкого душевного восприятия и свободы выражения и воспринял правильное представление о том, что истинный патриотизм требует основательной ориентации в западноевропейской культуре. *Его оригинальность проявляется в верном ощущении преимуществ немецкой поэзии и в осознании необходимости немецко-русского духовного единения*»] (Kobilinski-Ellis, 1933: 38; курсив Эллиса).

Начиная со второй половины 1930-х гг. вопрос о способах защиты важных культурных ценностей от клейма государственной идеологии гитлеризма приобрел для германофила Эллиса характер острой необходимости. Так, рецепция Рихарда Вагнера, творчеством которого Эллис продолжал заниматься как раз в 1930-е гг., поддерживая контакты с влиятельным журналом «Bayreuther Blätter», находилась под сильнейшим влиянием национал-социалистической идеологии (см. об этом на примере упомянутого журнала: Hein 1996). Некоторые из авторов, на которых Эллис ранее ссылался в разных контекстах, например зять Вагнера Хьюстон Стюарт Чемберлен (Houston Stewart Chamberlain) или композитор Ганс Пфитцнер (Hans Pfitzner), погрузились в поток политических страстей и расового фанатизма. Напротив, самим Эллисом официальный культ Вагнера в Третьем рейхе отвергался как непродолжительный рецидив неоязыческого вторжения в культуру (Поляков, 2002: 143–144). Внешним проявлением чудовищного маскарада являлась узурпация национальных культурных символов, отмеченная, например, еще в 1934 г. в стихотворении Дон-Аминадо «Паноптикум» (Никоненко (сост.), 2004: 182):

Рвет и безумствует ветер.  
С Фаустом Геббельс идет.  
В бархатном черном берете  
Вагнер им знак подает.

Проследим, каким образом Эллис характеризовал отношение к культурной традиции главного носителя национал-социалистической идеологии — Адольфа Гитлера. Прямое высказывание о нем содержится в письме к Дмитрию Мережковскому (1936) в контексте описанного сна Эллиса о Достоевском:

«<...> собирался написать о другом, а именно о двух мистических снах моих.

а) сон о Достоевском, который впервые мне дал ключ к нему. Чтение его сочинений и всего о нем написанного только бесило меня и терзало, ибо он не смотрел на меня из этих книг. В первый раз я встретил его в мистическом сне, лишь только я, ужаснувшись Hitler'a, стал сомневаться во всем германском. Aber Hitler ist weder deutsch<sup>1</sup>, noch germanisch. Сейчас же является он,

б) сон, вызванный Вашей книгой "Jesus der Unbekannte"<sup>2</sup>, хотя о последнем невозможно писать, необходимо рассказать. Это был вполне сознательный и реальный "сон". Я в детстве обладал способностью сновидения (мистического), которая утрачилась. За последнее время она восстановилась» (Поляков, 2002: 151).

По замечанию Даниэлы Рицци, Эллис «приписывал сну как форме визионерского познания высшей реальности громадное значение: об этом свидетельствует та тщательность, с которой он излагает и толкует свои сны в письмах к Метнеру 1911–1913 гг., и замечания в его "Записных книжках" <...>» (Rizzi, 1995: 309, прим. 8). Подобные гипнографические отсылки неоднократно встречаются в переписке Эллиса — например, описание сна во время работы над переводом Бодлера, сюжеты из московской жизни. В юбилейном 1928 г. он опубликовал рассказ о двух своих «встречах» с Львом Толстым, одна из которых представляет собой воспоминание о московском чаепитии, а другая — его сновидение (Poljakov, 2000: 171–183). В письме к М. И. Сизовой (1909) Эллис сообщал о намерении начать работу под заглавием «Тайны и таинства сна» (Нефедьев, 1999: 129, прим. 29), которая, впрочем, ни под этим, ни под другими предполагаемыми названиями не получила завершения. Говоря о прежней закрытости для него Достоевского, Эллис использует зрительный образ («он не смотрел на меня из этих книг»), который принадлежит к числу его устойчивых и давних ассоциаций, ср., например, вводное стихотворение «Stigmata» из его первого сборника (Эллис, 1911: 3; Эллис, 1996: 7):

<sup>1</sup> Перевод см. далее.

<sup>2</sup> «Иисус неизвестный». Mereschkowski, 1932. В связи с этой книгой Эллис называл ее автора «гениальным фантазером»: Poljakov, 2000: 42.

Кто это в сердце мне смотрит сквозь дым  
взором и пламенным и золотым,  
саваном лик свой окутав седым?

При первой публикации этого стихотворения под названием «I. Стигматы» (Эллис, 1909: 7) с посвящением всей подборки текстов, впоследствии снятым («Из книги „Стигматы“. Посвящается К. Ф. Крахту, ваятелю»), вслед за ним был помещен стих «II. Сон» (Эллис, 1909: 9; Эллис, 2000: 403): «Был мне ниспослан *таинственный сон*, / Пал я, потоком лучей ослеплен <...>», с выражением, инвариантным по отношению к «мистическому сну» в цитате из письма к Мережковскому. Эллисом не прояснены смысловые границы сообщения Мережковскому о снах, имевших непосредственное отношение к занятиям адресата. Однако понятно, что здесь описывается основной когнитивный механизм мышления Эллиса, и даже при зашифрованности сообщения его значимость вне сомнения. Именно в таком контексте и, вероятно, до некоторой степени неожиданно в соположении с Достоевским появляется inferнальная фигура Гитлера (ср. вполне определенное «ужаснувшись»). В описании также содержится отголосок мировоззренческого кризиса Эллиса, связанного с узурпацией германской традиции национал-социалистами. В русском тексте письма всплывает написанная по-немецки, весьма загадочная фраза: «Aber Hitler ist weder deutsch, noch germanisch» — «Но Гитлер <явление> ни немецкое, ни германское». Нам не известно, как Мережковский воспринял столь лаконичное утверждение своего корреспондента о генеалогии Гитлера, уроженца Верхней Австрии. Ключ к этому выражению следует искать, по нашему мнению, в том различии «германского» и «немецкого» элементов немецкой культуры, которым руководствовался сам Эллис.

О предпосылках усвоения такой классификации он писал своему другу, издателю и поэту Рихарду Кнису (Richard Knies, 1886–1957) 7 мая 1927 г. К категории «германского», по Эллису, относится: наследие Каролингов; «северно-руническое в его союзе с Римом» («Nord-Runisches in seinem Bunde mit Rom»); «духовное рыцарство на Рейне, христианские предания Рейна, искусство и мудрость Альберта Великого» («das geistliche Rittertum am Rhein, die christlichen Rhein-Sagen, ars et sapientia albertina»), творения Клопштока, Баха, Дюрера, Бетховена, Рюкерта, Геббея, Йордана, *P. Вагнера* (выделено Эллисом), Й. Гёрреса; позднее сюда же добавлены: романтика, Шеллинг и Фихте. Напротив, «немецкое» отличается «душевно-народным» складом («seelischvölkisch») и представлено именами Лютера, Шиллера и Гёте, причем последний, по Эллису, «создал немецкое за счет германского» («Goethe schuf das Deutsche auf Kosten des Germanischen»); «Кант представляет собой *самое*

победу немецкого интеллекта над германским духом» («Kant ist *der* Sieg des deutschen Intellekts über den germanischen Geist»).

Итак, безотносительно к тому, насколько приемлемой в своей эпистемологической основе представляется схема Эллиса, руководствуясь ею, можно реконструировать ход его мысли: если Гитлер не относится ни к той, ни к другой сфере, он исключается из последовательного ритма истории, народной и национальной традиции, оказываясь пришельцем неизвестно откуда, чужой и чуждой апокалиптической фигурой.

Открытых высказываний на темы с политической подоплекой о событиях в Германии Эллис, как правило, избегал и в письмах, и в публикациях: в 1930-е гг. цензура национал-социалистического аппарата и перлюстрация его переписки в Швейцарии способствовали росту его неприязни к дискуссиям такого рода (Поляков, 2002а: 272–273, 281–283). Тем не менее он счел нужным выразить отрицательное отношение и к итальянскому фашизму, поместив следующее весьма резкое и недвусмысленное высказывание в религиозно-философский контекст книги о Соловьеве:

“Der Weg aber vom heiligen Starez Amwrosij ... zu M. Katkow ist kaum kürzer wie der Weg vom heiligen Franziskus zu B. Mussolini, oder vom *wahren christlichen Hermetismus* zu dem modernen Pseudo-Hermetismus der verschiedenen politischen Geheimgesellschaften. Solowjew durchschaute dieses gefährliche Spiel, diese „fromme“ Nationalisierung der sieben Gaben des Heiligen Geistes”.

[«Но путь от святого старца Амвросия ... к М. Каткову едва ли короче, чем путь от св. Франциска к Б. Муссолини или от *истинного христианского герметизма* к современному псевдогерметизму различных политических тайных обществ. Соловьев разоблачил эту опасную игру, эту „благочестивую“ национализацию семи даров Святого Духа»] (Solowjew, 1929: 623; курсив Эллиса).

К моменту победы НСДАП на выборах в Германии Эллис уже более десятилетия жил в Локарно. Отдаленность места и его собственная отчужденность, кажется, только способствовали тому, что при всей ограниченности информации он мог воспринимать надвигающуюся европейскую катастрофу в рамках эсхатологического описания, данного в комментариях к Вл. Соловьеву в конце 1920-х гг.:

“Wir leben zur Zeit der Weltenende, inmitten der großen Krise des Glaubens, der Weisheit und der Kultur”.

[«Мы живем в эпоху конца света, посреди великого кризиса веры, мудрости и культуры»] (Solowjew, 1929: 596); «Monarchia Sancti Petri...», комментарии и редакция Эллиса).

Начало переписки Эллиса с художником Николаем Зарецким (1876–1959; см. о нем: Поляков, 2018) относится уже к 1933 г., времени гитлеровского триумфа. Несмотря на обилие обсуждаемых с Зарецким практических вопросов (поиски литературы о Пушкине, продажа книжного собрания Зарецкого и пр.), на протяжении ее (до 1939 г.) в письмах Эллиса встречается и немало замечаний, дающих представление о его реакции на эти и последующие события в Германии. Некоторые известия о них, как мы увидим, проникали в локарнскую идиллию помимо тех газет, которые он мог увидеть в Тессине, или во время редких поездок по другую сторону Сан-Готтардо, в Цюрихе. Ниже мы приводим сведения из писем Эллиса к Зарецкому в Прагу, касающиеся его представлений о характере эпохи, прежде всего о действующей разрушительной силе антихристианских и националистических идеологий и их рефлексах в современности<sup>1</sup>.

В первом письме к Зарецкому (без даты, начало августа 1933 г., получено в Праге 7 августа) проскальзывает упоминание о том, что издательства в Германии, с которыми он сотрудничал, «очень страдают от ужасного финансового положения и от политических волнений» — это прежде всего относится к издательству «Matthias-Grünwald-Verlag» в Майнце, которое возглавлял Рихард Книс. В контексте упоминания о судьбе их общего знакомого, антиквара Юлия Вейцмана, принужденного в том же 1933 г. покинуть Берлин, Эллис также сообщает о своих опасениях (№ 4, дата на почтовом штампе 30.X.1933, получено в Праге 1 ноября 1933): «Точно так же я очень прошу Вас переслать мой привет симпатичному Юлию Сигизмундовичу, духовная связь моя с которым прервана течением внешних обстоятельств, грозящих прервать чуть ли не все культурные связи между национал-большевистской Германией с остальной Европой. Если это доевропейское варварство продолжится, едва ли возможна будет и для меня дальнейшая работа по-немецки. Как все это безотрадно!»

Итак, уже на ранней стадии восприятия германских событий Эллисом поставлен такой знак равенства, который останется и в дальнейшем, несмотря на всю нестрогую разнообразность применяемой им терминологии. Так, осенью следующего года, стремясь помочь Зарецкому в сборе материалов и иллюстраций для его книги, Эллис писал (№ 10, письмо от 20.IX.1934):

«Я очень советую Вам обратиться к издательству Frobenius. Вы встретите в Швейцарии сочувствие и симпатию по отношению к русским эмигрантам и пражской би-

<sup>1</sup> Приводимые ниже цитаты восходят к оригиналам, хранящимся в фонде: New York, Columbia University Libraries, Rare Book and Manuscript Library, Bakhmeteff Archive of Russian & East European Culture, Nikolai Vasil'evich Zaretskii Papers (за возможность их использования благодарим куратора фонда Dr. Tanya Chebotarev). Нумерация писем отсылает к подготовленному нами по этим автографам изданию.

блиотеке, как и вообще <к> Чехословацкой республике. Сейчас в Швейцарии все более и более выступает в завидной роли убежища культурных беженцев как из красной России, так и гитлериянской Германии. Я со своей стороны попробую обратиться с добыванием материалов к некоторым немецким издательствам (католическим). Однако сейчас мои связи с Германией все более и более рвутся, сводятся на минимум. Всего вероятнее добиться результатов при обращении к Bayreuth'у через редактора Bayreuther Blätter Н. von Wolzogen, которого я знаю как сотрудник этого журнала».

Упомянутое сотрудничество связано с единственной состоявшейся публикацией Эллиса в этом издании (Kobilinski, 1932). В конце года у него еще, быть может, проскальзывал проблеск надежды (№ 12, дата по почтовому штемпелю — 24.XII.1934): «Времена тяжелые, почти безвыходные! Решительно везде то же! Быть может, новый год будет лучше, легче», однако события следующего года окончательно сформировали его представления об изоморфности двух версий европейского тоталитаризма и о необходимости культурного противодействия.

1. Эллис — Николаю Зарецкому (*фрагмент письма № 16, начало мая 1935 г.*)

<...> Хорошо, что Вы снова здоровы и работаете. Последнее всего важнее именно во времена темные, критические, как сейчас.

Необходимо работать до конца, для немногих, для готовых в свою очередь работать и стать выше мертвенной бездуховности окружающего. Поддержим друг друга братски, бескорыстно и твердо! Ведь нас немного, ведь две бездны (слева — большевизм, справа национализм) разверзлись с обеих сторон, и в них не только политика и социальный вопрос, но и «глубины сатанинские»<sup>1</sup>.

Они грозят в целом религии и культуре, вере и свободе, правде и личности.

Если сейчас все искренне верующее и все свободно мыслящие не соединятся в один всеевропейский фронт, забыв все пререкания, то все погибло. Это так ясно! Безбожие и соблазн ложного равенства и творения хлебов и камней — с одной стороны<sup>2</sup>; язычество и соблазн ложного избранничества и жажда господства — с другой!

Общевропейский протест против германского милитаризма, становящегося фанатической лжерелигией, затрудняется большевистским сотрудничеством. Идею единства нарушает. Поэтому необходимо подлинное единство Европы и настоящей России. Для меня очевидно, что Россия имеет великое будущее только как единство «св. Руси» и России духовной. Здесь В. Соловьев и А. Пушкин первые! Духовная Россия создана А. Пушкиным, В. Соловьев связал ее с «св. Русью» на вселенской почве, ибо путь Пушкина был универ-

<sup>1</sup> «Глубины сатанинские» — ср. От. 2:24.

<sup>2</sup> Советская утопия описывается посредством отсылки к рассказу об искушении Иисуса Христа в пустыне: Мф. 4:3.

сален при высшей народности. Не знаю, удалось ли мне в моей работе о Пушкине достаточно обосновать мои мысли и убеждения. Я был очень рад сочувствию Ник. Ан. <sic> Лосского. Жду Вашего отзыва по существу, а также что скажет А. Л. Бём!<sup>1</sup>

Катастрофа новой войны все неизбежнее, однако она может быть отложена на десятилетия, если и не преодолена. Все дело в единстве всех добрых сил.

Сейчас Рим резко выступает против гитлеризма. Неизбежно столкновение католицизма и неоязычества в Германии. Оно должно привести к духовному возрождению ужасно овнешненный немецкий католицизм, связать его с другими католическими народами и возрожденным православием. Это может ослабить опасный, мощный немецкий национализм и задержать развитие русских подражаний ему.

Немецкие беженцы сообщают ужасные вещи, замалчиваемые рабской немецкой «прессой». Это — система инквизиции и варварства.

Тайно совершаются зверства и мучительства. Националистический чекизм не отстает от коммунистического. Известный писатель Dr. F. Gerlich (прежний редактор „Neueste Münch[e]ner Nachrichten“), автор замечательной работы о Терезе Нейман (из Коннерсрейта), выступивший в прессе против Гитлера и его шайки, замучен в тюрьме<sup>2</sup>. Ему удалось сообщить все перед смертью одному товарищу по тюрьме, который бежал за границу. Дело это достоверно.

Gerlich был бит, лишен зрения, измучен и уже в тюрьме (не опасный врагам) убит. Необходимо распространять достоверные сведения. Я слышал здесь от очевидцев, лиц, заслуживающих доверия, возмутительные вещи. Это — большевизм справа! Необходимо активное противодействие! Что делать? <...>

## 2. Эллис — Николаю Зарецкому (фрагмент письма № 17, получено 4.XI.1935)

<...> Что сказал бы Тургенев о «новой» Германии? Ведь погибло все, что тогда тянуло его и всех его друзей к Германии. Возможно, конечно, что и этот национализм провалится, но создастся ли новое, ценное? Нет! того, что было в Германии Геттингена, Йены, Веймара, Кенигсберга и Байрета никогда уже <не> будет. Очевидно, Германия Бисмарка исказила великую традицию немецкой истинной культуры, столь благотворно повлиявшую на нашу культуру. Я лично глубоко связан с этой линией. Ведь Антонский, воспитатель Жуковского, мой прямой предок, и все семейные традиции мои того же порядка<sup>3</sup>. Часто я

<sup>1</sup> Речь идет о подготовке к печати книги Эллиса о Пушкине (Поляков, 2002а).

<sup>2</sup> Эллис следил за дискуссиями в католических кругах Германии, возникшими в связи с культовым почитанием баварской крестьянки Терезы Нойман (Therese Neumann / Resl von Konnersreuth, 1898–1962); см. подробнее: Poljakov, 2000: 42–43; Поляков, 2002b: 558–559.

<sup>3</sup> Упомянут известный деятель российского просвещения Антон Антонович Прокопович-Антонский (1762–1848), директор Благородного университетского пансиона, ректор Московского университета. В этом пансионе в 1797–1800 гг. учился В. А. Жуковский. По сведениям Е. А. Глуховской, восстановившей генеалогическое древо Кобылинских, это столь значимое указание Эллиса пока прямо не подтверждается и требует дальнейших исследований. Тем не менее подчеркнем, что данная ссылка дополняет собственную мифопоэтическую мозаику Эллиса по отношению к Жуковскому и своему отцу Льву Поливанову, автору (под псевдонимом П. Загарин) исследования о поэте.

прихожу в отчаяние от варварства и грубости новой Германии. Ведь эта катастрофа гибельна и для нас. Ведь мы не можем отвернуться от Запада, не впад в опасность национализма, этой первопричины русской катастрофы. Где же истинный Запад? Рим и вся Италия сейчас безнадежно фашистичны. Католицизм бессилен против националистов. Языческий Рим восстал во всей своей жадности. Конечно, необходим союз всех подлинно-вселенских церковных людей и всех духовно-творческих людей культуры (гуманистов духа)! *Но его пока еще нет! <...>*».

Еще более определенные представления о национал-социализме Эллис получил несколько позднее благодаря рассказам своего знакомого, композитора Лукаса Мариа Валентина (Lucas Maria Valentin, 1907–1986), который, пройдя через тюремное заключение и допросы гестапо в Берлине, вырвался в 1937 г. в Швейцарию (Poljakov, 1996). Отвечая на новогодние поздравления Зарецкого, Эллис писал ему 1 января 1937 г. (№ 21): «Настроение в общем и здесь у нас очень грустное, почти безнадежное. Выхода из испанского конфликта невозможно предугадать. Возможно возникновение мировой драмы на испанской почве в виду стечения там добровольцев обеих сторон. Швейцария также энергично вооружается. Будущее совершенно темно. Один взрыв — и вся Европа в огне».

В июле 1938 г. ему еще представлялось, что «тяжелы[e] последни[e] времена Чехословакии <...> сейчас, слава Богу улучшаются» (№ 25), а в последнем письме к Зарецкому (№ 26, 30.01.1939) Эллис отмечал, что «[в] конце сентября 1938 казалось, что все Европа превращается в гибнущий Титаник. Кривая вывезла, а сейчас снова все шатается». Наступила череда лет, сделавших невозможным публикацию готовых к тому времени поэтических, историко-литературных книг и переводов Эллиса — свидетельство его «двойной утраты».

И хотя судьба избавила Эллиса от непосредственного опыта выживания в одной из двух сфер предвоенного идеологического диктата, он оказался в состоянии понять их схожесть и специфику, антихристианскую направленность и неоязыческий пафос, подчеркивая как необходимость интерконфессионального духовного сопротивления, так и действенность русской составляющей в пределах европейской христианской культурной традиции.

**Литература**

- Злобин В. А. (1947). Как они умерли // Орион. Литературный альманах под редакцией Юрия Одарченко, Владимира Смоленского и Анатолия Шайкевича. Paris. С. 118–135.
- Злобин В. А. (1970). Тяжелая душа (Посмертное издание). Washington: Русское книжное дело в США / Victor Kamkin.
- Злобин В. А. (2004). Тяжелая душа. Литературный дневник. Воспоминания. Статьи. Стихотворения. Составление, примечания Т. Ф. Прокопова. М.: Интелвак.
- Лавров А. В. (2007). История как мистерия. Египетская диалогия Д. С. Мережковского // Лавров А. В. Русские символисты: этюды и разыскания. М.: Прогресс-Плеяда. С. 440–454.
- Мережковский Д. С., Гиппиус З. Н., Философов Д. В., Злобин В. А. (1921). Царство Антихриста. München: Drei Masken Verlag [reprint: Нью-Йорк: Орфей, 1982].
- Мережковский Д. С. (1930). Тайна Запада. Атлантида — Европа. Белград: Палата Акад. Наука (Русская библиотека, 17) [репринт: Атлантида — Европа: тайна Запада. М.: Русская книга, 1992].
- Нефедьев Г. В. (1999). Русский символизм: от спиритизма к антропософии. Два документа к биографии Элліса // Новое литературное обозрение. № 39. С. 119–140.
- Никоненко С. С. (2004). Антология сатиры и юмора России XX века. Т. 33. Дон Аминадо. М.: Эксмо.
- Полонский В. В. (2008). Мифопоэтика и динамика жанра в русской литературе конца XIX — начала XX века. М.: Наука.
- Поляков Ф. (2002). Письма Элліса к Дмитрию Мережковскому и Вячеславу Иванову. Вступление и комментарии Федора Полякова. Подготовка текста Андрея Шишкина // Archivio italo-russo II, a cura di Daniela Rizzi e Andrej Shishkin. Salerno: Università di Salerno. С. 141–167.
- Поляков Ф. Б. (2002а). Утраченная книга Элліса о Пушкине (по материалам неизданной переписки 1934–1937 гг.) // Диаспора. Новые материалы. Вып. II. С.-Петербург: Феникс. С. 269–290.
- Поляков Ф. Б. (2002б). Вячеслав Иванов в неопубликованном эпистолярном наследии Элліса 1920–1930-х годов: аспекты постсимволистской культуры в эмиграции // Сергей Аверинцев, Роземарие Циглер (ред.), Вячеслав Иванов и его время. Frankfurt am Main 2002. С. 547–560.
- Поляков Ф. Б. (2018). Автобиографические письма Николая Зарецкого // Wiener Slavistisches Jahrbuch / Vienna Slavic Yearbook. N.F. / N.S. Bd. 6. С. 236–265.
- Поплавский Б. Ю. (2009). Собрание сочинений в трех томах. Составление, комментарии, подготовка текста А. Н. Богословского, Е. Менегальдо. Том третий: Статьи, дневники, письма. М.: Книжица. Русский Путь. Согласие.
- Протопопова (Журбина) А. В., Коростелев О. А. (2018). «Атлантида» Мережковского: источники и рецепция // Д. С. Мережковский: Писатель — критик — мыслитель. Сборник статей. М.: Дмитрий Сечин / Литфакт. С. 269–284.

- Степун Ф. А. (2013). Письма / Сост. В. К. Кантора. М.: РОССПЭН.
- Эллис (1909). Из книги «Стигматы» // Весы. № 9. С. 7–16.
- Эллис (1911). Stigmata. Книга стихов. М., Мусагет.
- Эллис (1996). Стихотворения. Томск: Водолей.
- Эллис (2000). Неизданное и несобранное / Сост., подготовка текста, библиограф. справки А. В. Лаврова, Г. В. Нефедьева, С. Н. Мироненко. Томск: Водолей.
- Rizzi D. [Рицци Д.] (1995). Из архива Н. А. Тургеневой. Письма Эллиса, А. Белого и А. А. Тургеневой // Europa Orientalis. Vol. 14/2. С. 295–340.
- Hein Annette (1996). „Es ist viel ‚Hitler‘ in Wagner“. Rassismus und antisemitische Deutschtumsideologie in den *Bayreuther Blättern* (1878 bis 1938). Tübingen: Niemeyer.
- Kobilinski L. (Ellis) (1932). Der Tempel des heiligen Grales als Dichtung und Wahrheit // *Bayreuther Blätter* Nr. 1, S. 21–28; Nr. 2, S. 94–108.
- Kobilinski-Ellis L. (1933). W.A. Joukowski. Seine Persönlichkeit, sein Leben und sein Werk. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Mereschkowskij D., Gippius Z., Philossofow D., Slobin W. (1921a). Das Reich des Antichrist. Rußland und der Bolschewismus. München: Drei Masken Verlag.
- Mereschkowski D.S. (1932). Jesus der Unbekannte. Leipzig-Zürich: Grethlein.
- Poljakov F.B. (1996). Eine Tessiner Freundschaft: Der Exildichter Leo Kobylinskij-Ellis und der Komponist Lucas Maria Valentin // Peter Brang, Carsten Goehrke, Robin Kemball, Heinrich Riggensbach (Hg.), Bild und Begegnung. Kulturelle Wechselseitigkeit zwischen der Schweiz und Osteuropa im Wandel der Zeit. Basel-Frankfurt am Main: Helbing & Lichtenhahn. S. 405–415.
- Poljakov F.B. (2000). Literarische Profile von Lev Kobylinskij-Ellis im Tessiner Exil. Forschungen — Texte — Kommentare. Köln-Weimar-Wien: Böhlau Verlag (Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte, N.F., Reihe A, 29).
- Solowjew Wladimir (1929). Monarchia Sancti Petri. Die kirchliche Monarchie des heiligen Petrus als freie und universelle Theokratie im Lichte der Weisheit. Aus den Hauptwerken von Wladimir Solowjew systematisch gesammelt, übersetzt und erklärt durch L. Kobilinski-Ellis. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.

### References

- Ellis (1909). Iz knigi „Stigmaty“ // Vesy. No. 9. P. 7–16.
- Ellis (1911). Stigmata. Kniga stikhov. Moscow: Musaget.
- Ellis (1996). Stikhotvoreniiia. Tomsk: Vodolei.
- Ellis (2000). Neizdannoe i nesobrannoe / Sost., podgotovka teksta, bibl. spravki A. V. Lavrova, G. V. Nefed'eva, S. N. Mironenko. Tomsk: Vodolei.

- Lavrov A.V.* (2000 / 2007). *Istoriia kak misteriiia. Egipetskaia dilogiia D. S. Merezhkovskogo* // A.V. Lavrov. *Russkie simvolisty: etiu dy i razyskaniia*. Moscow: Progress-Pleiada. P. 440–454.
- Merezhkovskij D. S., Gippius Z. N., Filosofov D. V., Zlobin V. A.* (1921). *Carstvo Antikhrista*. München: Drei Masken Verlag [reprint: New York: Orfej, 1982].
- Merezhkovskij D.S.* (1930). *Taina Zapada. Atlantida — Evropa*. Beograd: Palata Akad. Nauka (Russkaia biblioteka, 17) [reprint: *Atlantida — Evropa: taina Zapada*. Moscow: Russkaia kniga, 1992].
- Nefed'ev G.V.* (1999). *Russkij simvolizm: ot spiritizma k antroposofii. Dva dokumenta k biografii Ellisa* // *Novoe literaturnoe obozrenie*. No. 39. P. 119–140.
- Nikonenko S. S. (sost.)* (2004). *Antologiiia satiry i iumora Rossii XX veka*. T. 33. Don Aminado. Moscow: EKSMO.
- Poljakov F. B.* (2002). *Pis'ma Ellisa k Dmitriiu Merezhkovskomu i Vyacheslavu Ivanovu. Vstuplenie i kommentarii Fedora Poljakova. Podgotovka teksta Andreiia Shishkina* // *Archivio italo-russo II, a cura di Daniela Rizzi e Andrej Shishkin*. Salerno: Università di Salerno. P. 141–167.
- Poljakov F. B.* (2002a). *Utrachennaia kniga Ellisa o Pushkine (po materialam neizdannoi perepiski 1934–1937 gg.)* // *Diaspora. Novye materaily*. Vyp. II. St. Peterburg: Feniks. P. 269–290.
- Poljakov F. B.* (2002b). *Vyacheslav Ivanov v neopublikovannom epistoliiarnom nasledii Ellisa 1920–1930-kh godov: aspekty postsimvolistskoi kul'tury v emigratsii* // *Sergei Averintsev, Rosemarie Ziegler (red.), Vyacheslav Ivanov i ego vremia*. Frankfurt am Main 2002. P. 547–560.
- Poljakov F. B.* (2018). *Avtobiograficheskie pis'ma Nikolaia Zaretskogo* // *Wiener Slavistisches Jahrbuch / Vienna Slavic Yearbook*. N.F. / N.S. Bd. 6. P. 236–265.
- Polonskii V.V.* (2008). *Mifopoetika i dinamika zhanra v russkoi literature kontsa XIX — nachala XX veka*. Moscow: Nauka.
- Poplavskii B. Ju.* (2009). *Sobranie sochinenii v trekh tomakh. Sostavlenie, kommentarii, podgotovka teksta A. N. Bogoslovskogo, E. Menegaldo. Tom tretii: Stat'i, dnevniki, pis'ma*. Moscow: Knizhitsu. Russkii Put'. Soglasie.
- Protopopova (Zhurbina) A. V., Korostelev O. A.* (2018). „Atlantida“ Merezhkovskogo: istochniki i retseptsiia // *D.S. Merezhkovskij: Pisatel' — kritik — myslitel'. Sbornik statei*. Moscow: Dmitrii Sechin / Litfakt. P. 269–284.
- Rizzi D.* (1995). *Iz arkhiva N. A. Turgenevoi. Pis'ma Ellisa, A. Belogo i A. A. Turgenevoi* // *Europa Orientalis*. Vol. 14/2. P. 295–340.
- Stepun F.* (2013). *Pis'ma / Sost. V.K. Kantora*. Moscow: ROSSPEN.
- Zlobin Vladimir* (1947). *Kak oni umerli* // *Orion. Literaturnyi al'manakh pod redaktsiei Iuriiia Odarchenko, Vladimira Smolenskogo i Anatoliiia Shajkevicha*. Paris. P. 118–135.
- Zlobin Vladimir* (1970). *Tiazhelaia dusha (Posmertnoe izdanie)*. Washington: Russkoe knizhnoe delo v SShA / Victor Kamkin.
- Zlobin V.A.* (2004). *Tiazhelaia dusha. Literaturnyi dnevnik. Vospominaniia. Stat'i. Stikhotvoreniia. Sostavlenie, primechaniia T. F. Prokopova*. Moscow: Intelvak.

**ВАТИКАНСКИЙ СЕКРЕТНЫЙ АРХИВ:  
АРХИВ РИМСКОГО ПАПЫ,  
ХРАНИТЕЛЬ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ НАРОДОВ**

*Александро Марио Диегес*

Научный сотрудник Ватиканского секретного архива.

E-mail: dieguez.asv@libero.it

**THE VATICAN SECRET ARCHIVES:  
THE ARCHIVES OF THE POPE,  
CUSTODIAN OF THE HISTORICAL MEMORY OF PEOPLES<sup>1</sup>**

*Alejandro Mario Dieguez*

Assistant, the Vatican secret Archives.

E-mail dieguez.asv@libero.it

Ватиканский секретный архив был основан в 1612 г. папой Павлом V и открыт для исследователей папой Львом XIII в 1881 г. В настоящее время в Ватиканский секретный архив ежегодно обращаются более тысячи ученых, представляющие 60 стран, и никому не может быть отказано в доступе по причине религиозной принадлежности.

Название архива («Секретный») и практически 85 километров документации часто вызывают значительный интерес, особенно со стороны тех, кто надеется найти в них объяснение для каждого вида «паранормальных загадок». На самом деле «сокровища» Ватиканского секретного архива очень разные: они являются отражением более 800 лет непрерывной истории человечества. В нашем довольно беглом обзоре мы сосредоточимся на некоторых наиболее важных документах, уделяя особое внимание тем из них, которые относятся к России.

The Vatican Secret Archives were founded in 1612 by Pope Paul V and were opened to researchers by Pope Leo XIII in 1881. Nowadays, the Vatican Archives are consulted by more than a thousand scholars every year, coming from 60 nations and with no-one being excluded on grounds of their religion.

<sup>1</sup> Данная статья является расширенной версией доклада, который был представлен 8 апреля 2019 г. на исследовательском семинаре «Запад и Восток: универсализм культуры», организованном Международной лабораторией исследований русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» в Москве. Итальянский текст был переведен Еленой Бессчетновой, которой также выражается благодарность автора за полученные ценные предложения в ходе подготовки выступления. *Прим. ред.*

The name they bear (“secret”) and their almost 85 kilometers of space frequently attract considerable popular curiosity, specially on the part of those who expect to find in the Archives the explanation for every kind of “paranormal enigma”. In actual fact, the “treasures” of the Vatican Archives are very different: they are those which are the reflection of more than 800 years of the continuous history of human kind.

In this fairly rapid survey, we shall concentrate upon some of the more important of these documents, giving particular attention to those which pertain to Russia.

**Ключевые слова:** Ватиканский секретный архив, исторические исследования, Россия и Святой Престол, межконфессиональный диалог.

**Keywords:** Vatican Secret Archives, historical sources, Russia and the Holy See, popes and tsars, interreligious dialogue.

DOI 10.17323/2658-5413-2019-2-2-145-158

### **Состав Ватиканского секретного архива: между мифом и реальностью**

Эудженио Казанова (1867–1951), один из величайших итальянских архивистов, был убежден в сложности понимания природы и задач архива, особенно в наши дни:

«Мало кто в Италии или в других странах знает, что такое архив; из тех, кто понимает, что же это все-таки такое, только единицы осознают, в чем заключается его предназначение. Хотя избранных немного, именно они составляют силу, яростными стараниями сдерживающую хаос, в который составляющие архив документы могут легко превратиться» (Casanova, 1928: VI).

Утверждение основателя современного архивного дела можно смело отнести к Ватиканскому секретному архиву (Archivio Segreto Vaticano, ASV), в котором, как полагает обыватель, хранятся объяснения самых разных легенд и самых фантастических паранормальных явлений. Достаточно обратиться к некоторым романам, в том числе и бестселлерам, или покопаться в блогах, и мы обнаружим странные утверждения: якобы в его тайных хранилищах должны быть тщательно спрятаны невероятные предметы и устройства, например Хроновизор, Менора или Святой Грааль. А ночами по его коридорам бродят инопланетяне, призрак женщины-папы Джиованны и последние тамплиеры.

Между тем каждодневная жизнь Ватиканского секретного архива обычна, «прозрачна» и «нормальна». Он обязан своим созданием и именем папе Павлу V (1605–1621): тот между 1610 и 1612 гг. решил разместить в одном месте документы Римской католической церкви, пережившие различные пере-

мещения курии и политические потрясения, и сгруппировать их по разным внутренним хранениям в трех смежных залах Ватиканской апостольской библиотеки — *Bibliotheca Apostolica Vaticana (BAV)*.

Так родился новый архив, получивший имя Апостольского секретного архива Ватикана. Он был назван секретным, так как представлял собой отдельный частный архив, предназначенный для использования понтификом и его должностными лицами, а с XV в. вобрал в себя архивы других правителей: Секретный архив герцогства Мантуя и его правителей герцогов Гонзага, герцогства Модена и князей рода Эсте<sup>1</sup>

### Международный центр исследований с 1881 г.

Следовательно, по сути Ватиканский секретный архив — это центральное хранилище документов Святого Престола, находящееся в распоряжении правителя, Папы Римского, отдельный архив, который, однако, по воле папы Льва XIII (1878–1903) с 1881 г. открыт для исторических исследований ученых со всего мира без каких-либо религиозных, конфессиональных или идеологических ограничений<sup>2</sup>.

Поэтому вопреки мифам о загадочном и недоступном месте любой квалифицированный ученый, желающий провести серьезные исторические исследования, имеет бесплатный доступ в Ватиканский секретный архив.

В настоящее время архив ежегодно принимает около 1300 ученых из более чем 60 стран мира и ежегодно получает в среднем 12 000 запросов на архивные материалы. В 2015 г., например, здесь работали семь исследователей из России<sup>3</sup>.

Как можно сегодня оформить доступ в архив? С 1 января 2018 г. работает онлайн-система регистрации и бронирования визитов. На соответствующей странице сайта архива представлен список необходимых документов для первичной регистрации, там же находится модуль, с помощью которого можно направить заявку, чтобы забронировать точное время работы в читальном зале<sup>4</sup>.

Как уже упоминалось, доступ гарантирован квалифицированным ученым, ведущим научные исследования. По этой причине документы, которые долж-

<sup>1</sup> См. Maiorino M. *Archivio Segreto Vaticano. Un viaggio nella storia*. Roma, Edizioni San Paolo. 2015. P. 13–15., Sastre Santos E. (1994). *En torno al título de Archivio Segreto Vaticano // «Euntes Docete»*. 47. 1994. P. 401–450.

<sup>2</sup> «Ватиканский секретный архив является центральным архивом Святого Престола и содержит документы, которые касаются в первую очередь правительственной и пастырской деятельности понтифика и департаментов Святого Престола. Как таковой, он служит “прежде всего и главным образом папе и его курии, то есть Святому Престолу” (из речи Льва XIII от 1 мая 1884 г.), но также, обладая научным, историческим и культурным значением, служит ученым и исследователям, приезжающим со всех концов света. Их число постоянно увеличивается» (*Attività della Santa Sede nel 2015. Pubblicazione non ufficiale (Деятельность Святого Престола в 2015 г. Неофициальная публикация)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016, p. 1203).

<sup>3</sup> Там же. P. 1204.

<sup>4</sup> <http://www.archiviosegretovaticano.va/content/archiviosegretovaticano/en/consultazione/admission-request.html>

ны быть представлены в цифровом формате, представляют собой копию диплома или свидетельства о прохождении образовательной программы (длительностью не менее четырех лет), копию паспорта или иного документа, удостоверяющего личность, и рекомендательное письмо аккредитованного исследовательского института или профессора университета. Рекомендательное письмо — единственный документ, который должен быть предоставлен в оригинале по прибытии в архив.

### **Хранитель памяти народов: более восьми веков истории**

Документы, хранящиеся в архиве, охватывают хронологический период, насчитывающий более 800 лет (с 1198 г. и позже), хотя отдельные ценнейшие документы еще древнее.

Среди них «*Liber Diurnus Romanorum Pontificum*», самый древний формуляр канцелярии понтифика, написанный каролингским минускулом и восходящий к концу VIII или началу IX в.<sup>1</sup> Диплом императора Саксонии Отто I (912–973), датируемый 962 г., в свою очередь, написан золотыми буквами на пурпурном пергаменте для подтверждения пожертвования Римской церкви, сделанного Пипином Коротким и Карлом Великим, и для регулировки императорских прав в Риме и на выборах понтифика<sup>2</sup>.

К более близким к нам временам относится обращение Готфрида Вильгельма фон Лейбница (1646–1716), которое он послал в 1702 г., вероятно, папе Клименту XI (1700–1721). Великий ученый и философ из Лейпцига также был страстным любителем истории, теологии и истории Церкви, которую подробно изучил, лично посещая различные архивы и библиотеки в Европе. По этой причине Лейбниц направил запрос хранителю Ватиканского архива о возможности проконсультироваться с рукописью «*Thesaurus historicus*» Корнелио Маргарини. Немецкий мыслитель обратился к Папе Римскому письмом без даты и подписи, но очевидно написанным его собственной рукой. Высоко оценив либеральность римских понтификов по отношению к ученым, он направил две свои публикации Святому отцу и попросил разрешения изучить древние королевские дипломы, хранящиеся также в папском

<sup>1</sup> ASV, Misc. Arm. XI, 19. Об этом кодексе, под ред. Hans Foerster, «*Liber Diurnus Romanorum Pontificum*», Francke, Bern 1958, и под ред. Theodor von Sickel, «*Liber Diurnus Romanorum Pontificum ex unico codice Vaticano*», Apud C. Geroldi Filium Bibliopolam, Vindobonae 1889 (новое изд., Aalen 1966), см. Leo Santifaller, «*Liber Diurnus. Studien und Forschungen*, Hiersemann», Stuttgart 1976, и указатели Sergio Pagano в «*Archivio Segreto Vaticano. Profilo storico e silloge documentaria*», Pagliai Polistampa, Firenze 2000. P. 48–50, и «*L'Archivio Segreto Vaticano*», VdH Books, Brussels 2009. P. 16.

<sup>2</sup> ASV, «*Archivum Arcis*», Arm. I-XVIII, 18. Документ под ред. Theodor von Sickel, «*Das Privilegium Otto I. für die Römische Kirche vom Jahre 962*», Wagner, Innsbruck 1883. P. 179–182 и в «*Monumenta Germaniae Historica, Diplomatum regum et imperatorum Germaniae, I, pars secunda: Ottonis I. regis diplomata*», Hahnsche, Hannover 1882. P. 322–327. См. каталоги под ред. Sergio Pagano в «*Archivio Segreto Vaticano. Profilo storico*», p. 54, и Barbara Frale, в «*L'Archivio Segreto Vaticano*». P. 19.

Libertini nomine notus Bambergensium  
 Episcopus, Romanæq; demum Ecclesiæ fuit  
 Praefectus ob virtutem; quem reperi ex  
 familia illustri natum fuisse Dynastarum Saxonum  
 de Horneburg non procul Brunsviga quorum  
 ditio deinde extincta stirpe ad Halberstadensem  
 Ecclesiæm pervenit  
 Optam posse offerri obtutibus Beatiudini  
 tuae duas Collectiones Historicas à me editas  
 unam titulo Codici Juris Gentium Diplomatici  
 alteram Accessionum Historicarum nomine.  
 Prius opus mera continet Diplomata respicientia  
 ad Rempublicam, eaq; selecta, et plerag; inedita  
 in quibus multa sunt quæ pertinent etiam ad  
 Ecclesiæ Romanæ decus, cujus à me rationem  
 magnam haberi, ipsa operis præfatio indicabit  
 Posterior opus, Accessionum scilicet continet  
 Historicos antea ineditos mediæ ævi, quos  
 partim promissurant partim non viderant  
 viri docti. Priori Operi multa subsidia  
 impetravi ex Archivis Principum. Ac ne quid  
 dicam de Cæsare et Principibus Germania, etiam  
 Ecclesiasticis, in Italia quoq; Magnæ Ducibus  
 quædam Diplomata ex suis suppeditari jussit,  
 non pauca etiam ex Gallia habui, et ex Regiæ  
 chartularij turris Londinensij. Sed in primis  
 ex Archivo Vaticano vel vicino potius S. Angeli  
 Castello, subsidia optanda essent, quod quodam modo  
 totius Europæ commune Archivum cæseri debet.  
 Ego certe quæcumq; edo incorrupta fide produco  
 nullo partium studio. Multa Cardinalis  
 Baronius eusq; continuatores citant ex  
 sacris illis scriptis, quæ intacta præferri  
 poterant, nec alio quam brevitat's studio  
 ab illis sunt omissa. Audio continuationem

архиве, который, как отметил философ, для него является «в определенной степени общим архивом Европы»<sup>1</sup>.

Чуть позже, 17 августа 1745 г., Вольтер (1694–1778) направил письмо папе Бенедикту XIV (1740–1758). За три года до этого, в 1739 г., мыслитель выразил свое восхищение понтифику и посвятил Святому отцу трагедию «*Mahomet ou le fanatisme*». В более поздних обращениях к папе Вольтер отметил свое желание получить два медальона с изображением понтифика (письма от 26 и 29 мая 1745 г.) и один его портрет (письмо от 30 мая 1745 г.). В ответ Бенедикт XIV поблагодарил французского мыслителя, заверив, что тот имеет «его полное расположение, подчеркнутое в письмах». Обмен письмами, обнародованными Вольтером, вызвал много споров, но папа оправдывался тем, что Вольтер был «человеком живого ума и знания» и лучше «ласкать его», чем осуждать, до того момента, когда он полностью не войдет в лоно Церкви. Ведь «Церковь и Апостольский Престол получили значительный ущерб от людей, отправленных в изгнание, и если бы они остались среди нас, то не нанесли бы того ущерба, который в итоге получился»<sup>2</sup>. Однако не все в Ватикане проявили аналогичную терпимость, и все работы Вольтера вскоре были включены в «Индекс запрещенных книг»<sup>3</sup>.

Другие документы среди многих, относящихся к различным историческим периодам отношений между Россией и Святым Престолом, будут упомянуты далее. В основном речь пойдет о документах, уже идентифицированных и изученных как основными героями «великих архивных раскопок» конца XIX — начала XX века, такими как А. Тейнер, П. Пирлинг, Е. Ф. Шмурло, так и современными исследователями, использовавшими аналитические и междисциплинарные методы исследования, среди них С. Ольшамовская-Сковроньская и Л. Петтинароли<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> ASV, Instr. Misc. 7281, ff. 1v–2r. Обращение опубликовано Angelo Mercati, «Dagli “Instrumenta Miscellanea” dell’Archivio Segreto Vaticano», в «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 27 (1936–1937). P. 135–177; 173–177. См. указатели под ред. Sergio Pagano в «Archivio Segreto Vaticano. Profilo storico». P. 224.

<sup>2</sup> ASV, Segr. Stato, Principi 239, ff. 341v–342r18. Письмо опубликовано в Voltaire, «Correspondance», édition par Theodore Besterman, vol. II, Gallimard, Paris 1975–1988. P. 1008–1009. См. указатели под ред. Sergio Pagano в «Archivio Segreto Vaticano. Profilo storico», p. 232, и Marcel Chappin в «L’Archivio Segreto Vaticano», p. 182.

<sup>3</sup> Cfr. Jesús Martínez De Bujanda (ed.), «Index librorum prohibitorum, 1600–1966», Médiaspaul-Librairie Droz, Montréal-Genève 2002. P. 928–932.

<sup>4</sup> Cfr. Augustin Theiner, «Monuments historiques relatifs aux Règnes d’Alexis Michaélowitch, Féodor III et Pierre le Grand Czars de Russie extraits des Archives du Vatican et de Naples», Imprimerie du Vatican, Roma 1859; Paul Pierling, «Rome et Moscou» (1547–1597), Leroux, Paris 1883; тот же автор, «Bathory et Possevino. Documents inédits sur les rapports du Saint-Siège avec les Slaves», Leroux, Paris 1887; тот же автор, «Papes et tsars (1547–1597), d’après des documents nouveaux», Retaux-Bray Libraire-Éditeur, Paris 1890; тот же автор, «La Russie et le Saint-Siège. Vol. I: Études diplomatiques», Librairie Plon, Paris 1896; Евгений Шмурло, «Россия и Италия. [Исторические документы и исследования, посвященные отношения России и Италии]», Академия наук, СПб.: 1907; тот же автор, «Le Saint-Siège et l’Orient orthodoxe russe 1609–1654», Éditions «Orbis», Prague 1928, Adrien Boudou, «Le Saint-Siège et la Russie. Leurs relations diplomatiques au XIXe siècle (1814–1847)», Librairie Plon, Paris 1922; Sophie Olszawska-Skowronska, «La correspondance des papes et des empereurs de Russie (1814–1878)», в «Miscellanea Historiae Pontificiae», 29, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1970; Laura Pettinaroli, «La politique russe du Saint-Siège (1905–1939)», École française de Rome, Rome 2015.

712  
Lambertinus hic est Roma deus, et pater orbis,  
qui scriptis mundum edocuit, virtutibus ornat.  
Sotto la quale ho preso l'ardire di scrivere  
Lambertinus hic est Roma deus, et pater orbis,  
qui scriptis mundum edocuit, virtutibus ornat.  
quella iscriptione che almeno e giusta fu il  
frutto della lettura che havevo fatta del  
libro con cui vostra Beatitudine ha illustrata  
la chiesa e la letteratura. ed ammiravo  
come il nobil fiume di tanta erudizione  
non fosse stato turbato dal tanto turbine  
degli affari  
mi sia lecito Beatissimo padre di porger

**Длина: 85 километров документов, распределенных по разным местам**

Ватиканский секретный архив, безусловно, самый обширный в мире не с точки зрения количества сохраняемого материала, а скорее с точки зрения географии. Миллионы документов, хранящихся в нем, охватывают все континенты и все государства, где присутствует Католическая церковь.

Однако что касается фактической протяженности, то в архиве сконцентрировано около 85 километров стеллажей, что равно расстоянию между Римом и этрусским городом Тарквиния или между Москвой и Сергиевым Посадом, русским духовным центром. Этот километраж проходит по шести помещениям, где хранятся документы, различные по происхождению и необходимым условиям хранения:

1. *Il Piano Nobile*, спроектированный Павлом V в 1614 г. для размещения первого документального ядра нового архива, который он основал двумя годами ранее;
2. *Le Sale Chigiane*, организованные при Александре VII в 1660 г. для хранения дипломатической переписки Святого Престола с папскими нунциатурами и легионами, с иностранными государями, князьями и прелатами;
3. *Gli Scaffali in ferro*, штаб-квартира древней Пинакотеки Ватикана, переданная Пием XI в 1933 г. Архиву Ватикана;
4. *I Soffittoni*, расположены над галереей географических карт музеев Ватикана, предоставлены Пием XII в 1950 г., после Второй мировой войны;
5. *I Depositi sotterranei* или *Bunker*, разработанные в подвале *Cortile della Pigna* Павлом VI и открытые Иоанном Павлом II в 1980 г.;
6. *Le Sale climatizzate* — залы при постоянной температуре и относительной влажности, подготовленные префектом Серджио Пагано в 2004 г. для консервации около 30 000 пергаментов.

### **Как можно сориентироваться в Ватиканском секретном архиве среди более чем 4 500 томов единиц хранения**

В сложной и трудной деятельности исследователя нет никаких хитростей или кнопок, которые, как по мановению волшебной палочки, могли бы заставить появиться искомые материалы. Это всегда результат тщательной и терпеливой работы с каталогами, списками, индексами, а они редко бывают настолько структурируемыми, как хотелось бы исследователю.

Комната индексов Ватиканского секретного архива предлагает ученым почти 4700 исследовательских инструментов, каждый из которых имеет свои особенности, свой хронологический период или институциональный контекст, и все это более или менее детализировано.

Среди основных стоит назвать «*Lo Schedario Garampi*» — итог реализации колоссального проекта кардинала Джузеппе Гарампи, префекта Ватиканского секретного архива в 1751–1772 гг. В течение многих лет Гарампи и его сотрудники готовили описание для каждого документа, в то время находившегося в папском архиве, с записью епархии, даты выпуска и кратким содержанием, а также с указанием фонда, тома и страницы, где он хранился. Так они создали каталог из более чем 800 000 карточек, собранных в 125 томах. До сих пор они составляют основной ресурс для идентификации документов Ватикана вплоть до XVIII в.

Некоторые указатели из «*Miscellanea I*» Гарампи содержат данные о послании «*Universis Christi fidelibus per Russiam constitutis*» Папы Римского Гонория III (1216–1227), так называемого папы Святого Франциска Ассизского<sup>1</sup>. В частности, письмо Гонория III епископу Модены Гульельмо дель Пьемонте, его апостольскому легату *ad universos Reges Russiae*, где он призывает его к работе «*ut eos catholica fide imbuat, item de pace con christianis Livoniae et Estoniae*» («обратить их в католическую веру и обеспечить мир с христианами Ливонии и Эстонии»)<sup>2</sup>.

Безусловно, документы более поздние менее привлекательны, но более информативны для тех, кто с ними работает.

Индекс «*Spoglio di Leone XIII*», то есть список документов, найденных во владении папы Льва XIII после его смерти, сообщает историю отношений, поддерживаемых этим понтификом с царем Александром III Романовым (1845–1894) и с великим князем Владимиром Александровичем Романовым (1847–1909). Стоит отметить, что папа Лев XIII большое внимание уделял христианскому Востоку и проекту союза Церквей<sup>3</sup>.

Также данные фонда «*Segreteria di Stato di Sua Santità*» (1930-е гг.) в разделе «Государства-Россия» оказались более наглядными, чем в предыдущие годы<sup>4</sup>.

Некоторые указатели 1933 г. свидетельствуют, например, о весьма занимательном письме, в котором великий князь Кирилл Владимирович Романов (1876–1938), «советский царь» и претендент на трон, объявляет папе о

<sup>1</sup> ASV, «Indice» 528, ff. 32–34. Эти схемы соответствуют сегодня шифрам ASV, Reg. Vat. 13, n. 96.

<sup>2</sup> Там же, n. 483.

<sup>3</sup> ASV, Indice 1302, p. 84, 277–278 (ASV, Segr. Stato, Spoglio Leone XIII 43, fasc. 6 и 89, fasc. 575). Cfr. Claude Soetens, «Le Congrès eucharistique international de Jérusalem (1893) dans le cadre de la politique orientale du pape Léon XIII», Nauwelaerts, Louvain 1977; Giuseppe M. Croce, «Fonti archivistiche vaticane sulle relazioni tra Russia e Santa Sede (1878–1922)», в «Santa Sede e Russia da Leone XIII a Pio XI». [«Материалы конференции, организованной Апостольским комитетом исторических наук и Институтом всеобщей истории РАН» (Москва 23–25 июня 1998)], Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, p. 21–32: 29; Гайдук В. П. Диалог России с Ватиканом на рубеже XIX–XX вв. По новым архивным материалам, там же, с. 43–61: 47.

<sup>4</sup> ASV, «Segreteria di Stato. Schedario 1930–1935», n. 37.

вступлении в период совершеннолетия своего сына Владимира<sup>1</sup>; анонимная информативная заметка, вероятно, секретных фашистских служб, сообщает об активной деятельности (в том числе шпионаже), проведенной Советами в секторе итальянской промышленности<sup>2</sup>; подробная документация, последовавшая за объявлением советской почтой о желании издать, «возможно, в оскорбление чрезвычайного священного года», провозглашенного Пием XI, серии из восьми антирелигиозных марок «8 timbres anti-religieux» — новость, вызвавшая большое волнение не только в Римской курии, но и в дипломатическом и филателистическом мире<sup>3</sup>.

### Документальное наследие: 650 фондов и архивных серий

В качестве центрального архива Святого Престола архив Ватикана представляет собой «архив архивов», который содержит около 650 фондов или документальных серий государственных и частных учреждений. Это огромное разнообразие документального материала можно разделить на следующие категории<sup>4</sup>.

*Gli archivi della Curia Romana (Архивы Римской курии)*. Это архивы старейших департаментов Святого Престола, таких как Канцелярия и Апостольская палата, некоторых конгрегаций кардиналов, созданных Сикстом V (1585–1590), Апостольской Датарии, Конгрегации по делам епископов, Государственного секретариата. Сюда входит переписка с государями, нунциями и папскими легатами.

Серия *Segreteria di Stato, Principi* содержит, например, письмо, отправленное из Москвы 11 октября 1672 г. царем Алексеем Михайловичем Романовым (1629–1676) папе Клименту X (1670–1676).

Царь Алексей I спроектировал Лигу европейских государей против Турции и в данном письме, похвалив политику римского понтифика, изложил свой проект общеевропейской Лиги, прося политической и моральной поддержки прежде всего для Польши. Папа Климент X ему ответил, заверив в искренней поддержке. Документ был тщательно украшен по краям золотой

<sup>1</sup> ASV, «Segr. Stato», 1933, rubr. 153, fasc. 1, ff. 92–98: 96.

<sup>2</sup> ASV, «Segr. Stato», 1933, rubr. 181, fasc. 1, ff. 1–8.

<sup>3</sup> ASV, «Segr. Stato», 1933, rubr. 181, fasc. 1, ff. 9–133. См. также «Contro il progetto sovietico di francobolli antireligiosi. Vibrante adunata di protesta a Bruxelles» [«Против советского проекта антирелигиозных марок. Яркий митинг протеста в Брюсселе»], в «L'Osservatore Romano», 3 марта 1933, p. 1, и «Lostracismo ai francobolli antireligiosi» [«Остракизм антирелигиозных марок»], там же, 22 февраля 1934, p. 1.

<sup>4</sup> Полный список документального наследия Ватиканского секретного архива доступен в рамках «Collection index and related description and research resources» на сайте <http://archiviosegretovaticano.va/content/archiviosegretovaticano/en/patrimonio.html>.

рамкой и цветочным орнаментом. На месте подписи суверена стояла царская печать<sup>1</sup>.

Это не первый случай, когда русский правитель обратился к папе: еще в 1580 г. Иван Грозный направил Григорию XIII аналогичные политические вопросы<sup>2</sup>.

*Архивы представительств понтифика в мире.* Это документы, полученные из более чем 90 дипломатических представительств Святого Престола во всем мире, начиная с самого раннего (нач. XVI в.) и заканчивая новейшими, основанными в конце XX в. Это документация, которая постоянно увеличивается, потому что региональные офисы должны периодически сдавать свои архивы в архив Ватикана. Архив апостольской нунциатуры в Варшаве, например, содержит материалы «Война и мир между Россией и Портой в период 1772–1774 гг.»<sup>3</sup>.

Из более поздних документов стоит отметить благодарность кардинала Рафаэля Мерри дель Вал, статс-секретаря Пия X, апостольскому нунцию во Франции за данные, направленные в декабре 1903 г. об «опасном конфликте между Россией и Японией»<sup>4</sup>.

*Архивы соборов и синодов.* В этой группе мы найдем полные архивы двух последних Вселенских соборов: Первого Ватиканского собора (1869–1870) и Второго Ватиканского собора (1962–1965), а также большую часть документов Тридентского собора (1545–1563). Также можно ознакомиться с архивами некоторых провинциальных советов и местных синодов, таких как Римский собор 1725 г. и Синод в Пистойе 1786 г.

Как известно, во Втором Ватиканском соборе также приняли участие наблюдатели других религий и других христианских конфессий. Главой делегации Русской православной церкви Московского патриархата был протоиерей митрополит Виталий Боровой (1916–2008), профессор Духовной академии в Ленинграде и первый представитель своей церкви на Всемирном совете церквей в Женеве<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. Ludwig von Pastor, «Storia dei papi dalla fine del Medio Evo», итальянская версия Pio Cenci, vol. XIV/1, Desclée, Roma 1932, p. 648–649, см. указатели Sergio Pagano in «Archivio Segreto Vaticano. Profilo storico», p. 223. Документ опубликован в факсимиле см. Николай Валерьевич Чарыков, «Русское посольство в Риме в 17 веке: Паоло Мензис де Питфодельс», в «Cosmos Catholicus», III/1 (1901), p. 13–19: 16, в латинской версии см. Theiner, «Monuments historiques», p. 76–78. См. также «Романовы и Папский престол. Россия и Ватикан. 1613–1917. The Romanovs and the Holy See 1613–1917. Russia and the Vatican», Кучково поле, Москва 2017, с. 42–43.

<sup>2</sup> См. Pierling, «Papes et tsars», p. 143–189.

<sup>3</sup> ASV, «Arch. Nunz. Varsavia» 38, f. 268–306, 307–312. О переписке о России, подготовленной папским представителем в Варшаве, см. издание ред. Marie-Joseph Rouet De Journal, «Nonciatures de Russie, d'après les documents authentiques», vol. I: «Nonciature d'Archetti, 1783–1784», vol. II: «Nonciature de Litta, 1797–1799», vol. III: vol. IV: «Nonciature d'Arezzo, Seconde parti: 1804–1806, Interim de Benvenuti, 1799–1803», Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1952–1957.

<sup>4</sup> ASV, «Arch. Nunz. Parigi» 328, f. 329.

<sup>5</sup> Cfr. ASV, «Conc. Vat. II» 1472, fasc. 2. см. также Mauro Velati, Separati ma fratelli. Gli osservatori non cattolici al Vaticano il (1962–1965), Bologna, Il Mulino, 2014, p. 105, 147–8, 157, 160, 163, 174–6, 182, 201, 231, 234–5, 242–3, 273–4, 280, 305, 336, 390–1, 428, 507, 530, 567, 604, 611, 615, 697, 702, 706 [https://www.academia.edu/30918623/\\_The\\_Agent\\_of\\_Jesus\\_Christ\\_Participation\\_of\\_Fr.\\_Vitali\\_Borovoy\\_in\\_the\\_Second\\_Vatican\\_Council\\_as\\_an\\_Observer\\_from\\_the\\_ROC](https://www.academia.edu/30918623/_The_Agent_of_Jesus_Christ_Participation_of_Fr._Vitali_Borovoy_in_the_Second_Vatican_Council_as_an_Observer_from_the_ROC).

На встрече с наблюдателями из Секретариата по христианскому единству 8 октября 1963 г. протоиерей Боровой взял слово и спросил, может ли он говорить по-русски, подчеркнув: «Святой Дух говорит не только по-английски или по-итальянски, но иногда и по-русски». Затем он высказал свое мнение о цели встречи (здесь по французскому переводу): «Ценность нашей встречи состоит в том, чтобы лучше понять римскую позицию, чтобы мы могли сообщать нашим церквям о трудностях, с которыми сталкиваются католики, а также об их доброй воле. Во-вторых, эти встречи могут помочь католикам лучше понять нашу точку зрения»<sup>1</sup>.

Десять дней спустя, 18 октября 1963 г., Боровой был уполномочен ответить от имени всех делегатов-наблюдателей, гостей Секретариата по христианскому единству, на выступление кардинала Августина Беа, заключив: «Мы рады, что имеем возможность сообщить церквям, которые нас послали, конфессиональным союзам и ассоциациям между церквями, что здесь, в Риме, мы наблюдаем, как наши римско-католические братья на своем Втором Ватиканском соборе с молитвой и с большим пастырским рвением ищут наилучшие пути для обновления своей Церкви и установления братского диалога на равных с другими христианами, чтобы соединиться вместе в самом Святом Духе»<sup>2</sup>.

*Архивы орденов, религиозных институтов и братств.* В Ватиканском секретном архиве также хранятся архивы некоторых аббатств (святых Григория Сиро в Болонье, Трех источников в Риме), религиозных общин (*S. Maria delle Grazie* в Риме) и монастырей (Святой Марты в Риме). Он также собирает документы о различных орденах и религиозных институтах (Фонд иезуитов, Доминиканский фонд, Фонд оливентанцев и т. д.), а также полный архив Ордена покаяния (*Scalzetti*), искорененный Пием XI в 1935 г. Наконец, он хранит архивы некоторых римских архонтских братств, братства в Гонфалоне, братства Святого Распятия, Святого Марчелло и др.

*Личные архивы и архивы семей и отдельных личностей.* В большинстве это архивы дворянских семей, связанных с папским государством и Святым Престолом через историю и традиции. Они были переданы на хранение, пожертвованы или проданы в Ватиканский секретный архив с последних десятилетий XIX в. Есть также карточки, относящиеся к отдельным персонажам, полученные Ватиканом по разным причинам.

Особенно важен Фонд Боргезе, состоящий из около 2000 томов. В них содержатся официальные документы Святого Престола и дипломатическая переписка, прежде всего в понтификаты Климента VIII Альдобрандини (1592–1605) и Павла V Боргезе (1605–1621).

<sup>1</sup> ASV, «Conc. Vat. II» 1472, fasc. 2.

<sup>2</sup> ASV, «Conc. Vat. II» 1469, fasc. 1.

В одном из томов содержится переписка, адресованная папе Павлу V патриархом Игнатием (1540–1620 гг.), митрополитом всея Руси, в период 1605–1606 гг., до того как последнего изгнали в Польшу, где он исповедовал католическую веру и жил в Вильнюсе до самой смерти. По этой причине его имя исключено из официальной серии московских патриархов<sup>1</sup>.

Другой том этой же серии содержит документы, относящиеся к Смутному времени: в нем содержатся письма от боярина Бориса Федоровича Годунова (1598–1605), от Лжедмитрия I (1605–1606), а также документы о трагическом браке последнего в мае 1606 г. с Мариной Мнишек, дочерью воеводы Сандомира. В дополнение к списку «подарков, присланных великим князем и царем Московским», есть несколько писем, отправленных Папе Римскому этой ревностной католичкой, очень скоро ставшей вдовой<sup>2</sup>.

*Смешанные фонды.* Это коллекции, созданные на протяжении веков путем сбора документов различного происхождения или группировки на основе устаревших архивных критериев, например тематических. К этой группе принадлежат фонды «*Instrumenta Miscellanea, Archivum Arcis e Armaria I–XVIII*». Наиболее интересный документ в «*Instrumenta Miscellanea*» — письмо, отправленное 5 июля 1921 г. патриархом Тихоном (1917–1925) папе Бенедикту XV (1914–1922)<sup>3</sup>.

После политических, социальных и экономических потрясений вследствие большевистской революции 1917 г. и Гражданской войны катастрофический голод привел к другим ужасным страданиям русского народа, который оставался лишенным пищи и лекарств. Патриарх Московский и всея Руси обратился за помощью к американцам и англичанам, а также к римскому понтифику с просьбой помочь русским людям выйти из состояния бедности: «*In nomine Dei hoc auxilium imploramus. His igitur precibus, simul populos Britanniae et Americae Septentrionalis per episcopos adeuntes, Vestram quoque Sanctitatem oramus, ut ad earum regionum incolas qui fidei Catholicae addicti sunt, ad preces nostras confirmandas litteras dare velit. Hoc etiam Sanctitatem Vestram rogamus, ut alios quoque populos ad misericordiam moveat, ut Russiam in hoc tanto rerum discrimine adiuvent*»<sup>4</sup>. Затем он заключил, что рост взаимной любви между Церквями идет от Бога: «*Deo Omnipotenti supplicamus, ut amorem Ecclesiarum*

<sup>1</sup> ASV, «Fondo Borghese», I, 512.

<sup>2</sup> ASV, «Fondo Borghese», II, 499. Paul Pierling, «Rome et Démétrius, d'après des documents nouveaux, avec pièces justificatives et fac-simile», Leroux, Paris 1878; тот же автор, «Lettre de Dmitri dit le Faux à Clement VIII», Alphonse Picard, Paris 1898; Yves-Marie Bercé, «Il re nascosto. Miti politici popolari nell'Europa moderna» (итальянское издание), Einaudi, Torino 1996, p. 69–130: 92–102; Jacopo Doti, «Il mito del Demetrio moscovita nell'Italia del Seicento. Dal romanzo di Maiolino Bisaccioni alle tragedie di Bianco Bianchi e Giuseppe Teodoli», в «Studi Slavistici», 1 (2018), p. 61–86.

<sup>3</sup> ASV, «Instr. Misc.» 7911 (CLVIII–CLIX).

<sup>4</sup> Там же.

*Nostrarum augeat nobisque pacem atque consensum largiatur, Sanctitati autem Vestrae amorem Nostrum testificamur»<sup>1</sup>.*

По этой причине папа Бенедикт XV начал католическую кампанию помощи России, которую его преемник Пий XI превратил в Папскую миссию<sup>2</sup>.

Это краткий обзор документов архива, который Лейбниц определил как «общий архив Европы» и который также можно рассматривать как хранилище коллективной памяти народов, обладающее уникальной ролью в построения всеобщего диалога.

*Historia magistra vitae (История — учитель жизни)*, писал Цицерон, поэтому различные мотивы общения, с которым мы столкнулись (совпадение геополитических интересов, гуманитарное сотрудничество, открытое и искренне противостояние), могут помочь нам установить интеллектуальный диалог, способный построить более дружественный и справедливый мир между Россией и Европой, между Востоком и Западом.

### Литература

Casanova E. (1982), *Archivistica*, Stab. Arti Grafiche Lazzeri. Siena. P. VI.

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> См. Giuseppe M. Croce, «Le Saint-Siège, l'Église orthodoxe et la Russie soviétique. Entre mission et diplomatie (1917–1922)», в «Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée», 105 (1993), p. 267–297, в дополнение к документам, опубликованным также Croce и Aldo Martini в «Archivio Segreto Vaticano. Profilo storico», p. 269, и Giovanni Coso в «L'Archivio Segreto Vaticano», p. 213. Исчерпывающая реконструкция этой «беспрецедентной финансовой и благотворительной мобилизации» дана в работе Pettinaroli, «La politique russe», p. 449. О «Pro Russia», «légende noire en URSS et en Pologne, légende dorée dans le coeur de Pie XI», см. также Laura Pettinaroli, «La commissione Pro Russia». Une institution dans la curie de Pie XI (1925–1939), в Corinne Bonafoux — Mathieu Brejon de Lavergnée (dir.), «Autour du fait religieux. Nouvelles recherches en histoire contemporaine», Beauchesne, Paris 2013, p. 89–123; Giorgio Petracchi, «La Missione Pontificia di Soccorso alla Russia (1921–1923)», в «Santa Sede e Russia da Leone XIII a Pio XI», p. 122–180.

**ДРУЗЬЯ, УНИВЕРСИТЕТ, УЧИТЕЛЯ, КОЛЛЕГИ, НАУКА,  
ЖИЗНЬ В ОБЩЕМ В ПИСЬМАХ  
ОЛЬГИ МИХАЙЛОВНЫ ФРЕЙДЕНБЕРГ**

*Нина Владимировна Брагинская*

Профессор, главный научный сотрудник факультета гуманитарных наук,  
Институт классического Востока и античности,  
Научно-исследовательский университет «Высшая школа экономики»;  
профессор Института восточных культур и античности Российского  
государственного гуманитарного университета.  
E-mail: nbraginskaya@hse.ru, 1satissuperque@gmail.com

**FRIENDS, UNIVERSITY, TEACHERS, COLLEAGUES, SCIENCE —  
LIFE IN TOTO IN THE LETTERS  
BY OLGA MICHAILOVNA FREIDENBERG**

*Nina V. Braginskaya*

Professor, Chief Research Fellow: Faculty of Humanities Institute  
for Oriental and Cassical Studies National Research University  
Higher School of Economics, Professor: Institute for Oriental  
and Classical Studies Russian State University for the Humanities.  
E-mail: nbraginskaya@hse.ru, 1satissuperque@gmail.com

**П**редисловие к публикации избранных писем О. М. Фрейденберг с 1911 по  
1940 гг. друзьям, учителям, ученикам и дяде Л. О. Пастернаку.

**F**orword to publication of the selected letters from the period from 1911 to 1940  
addressed to friends, teachers and students and uncle Leon Pasternak.

**Ключевые слова:** О. М. Фрейденберг, О. Уайльд, Г. де Мопассан, О. Шпен-  
глер, Б. Л. Пастернак, Л. О. Пастернак, О. В. Орбели, Р. А. Орбели, И. И. Тол-  
стой, С. А. Жебелев, Г. Ф. Церетели, В. М. Истрин, И. Г. Франк-Каменецкий,  
эпистолярый.

**Keywords:** O. M. Freidenberg, O. Wilde, G. de Maupassant, O. Spengler,  
B. L. Pasternak, L. O. Pasternak, O. V. Orbeli, R. A. Orbeli, I. I. Tolstoy, S. A. Zhe-  
belev, G. F. Tsereteli, V. M. Istrin, I. G. Frank-Kamenetskiy, epistolary.

**DOI** 10.17323/2658-5413-2019-2-2-159-171

Ольга Михайловна Фрейденберг (1890–1955) писала много писем: родным, близким, друзьям, ученикам, коллегам, «жилтоварищам», местным и центральным властям, один раз О. Шпенглеру, еще А. В. Луначарскому, Н. Я. Марру, а когда вышла в «Известиях» разгромная рецензия на «Поэтику сюжета и жанра» (Лейтейзен, 1936), то и Сталину. Она умела писать огненным пером, но обладала также исключительным даром комического (Костенко, 2018: 145–148; Фрейденберг, 1995: 272–297; Фрейденберг, 1994, 1994: 100–105). Естественно, она не хранила копий своих писем, хотя иногда делала из них выписки в памятные блокноты, а некоторые переписала в свои мемуары «Пробег жизни». И писем, ей адресованных, сохранила очень немного. Берегла письма Бориса Пастернака. Золотая ленточка, которой была перевязана их пачка, и место пачки — на самом дне железного сундука — говорят о том, что эти шли по разряду сокровищ.

Переписка брата и сестры (1910–1954) — самая длительная у того и другого, надо думать, одна из самых продолжительных переписок вообще<sup>1</sup>. Она прогремела на Западе в 1980-х, после публикации английского перевода, вызвавшего большую прессу. За английским переводом последовали переводы на многие европейские и не европейские языки. Вышедшая в США в 1981 г. и почти недоступная в СССР книга передавалась из рук в руки для прочтения на одну ночь (Пастернак, 1981).

От знаменитого поэта и писателя естественно было ожидать незаурядности как личности корреспондента, проступающей в эпистолярии, так и самого *письма* этих писем. Но появление абсолютно неведомого ни широкой публике, ни биографам поэта *такого* собеседника Пастернака, *так* владеющего словом, было, конечно, сенсацией. Журналисты поспешили назвать Ольгу Фрейденберг «первой» или «главной» и, конечно, «тайной» (они же не знали!) любовью поэта.

С этим романом в письмах, сложенным судьбой «мальчиков и девочек» (так называлась ранняя версия «Доктора Живаго»), в эпистолярии не только Фрейденберг, но и Пастернака, не сравнится никакая другая переписка, пожалуй, даже с М. И. Цветаевой и Р. М. Рильке (Рильке, 2000).

Тем не менее и отдельные письма Фрейденберг, и не таким адресатам, как ее двоюродный брат, ярки и интересны.

Каковы же источники ее писем, отправленных почтой много десятилетий и даже более столетия тому назад?

---

<sup>1</sup> Впрочем, гимназическая подруга, Елена Лившиц сохранила письма Фрейденберг за 1905–1953 гг. Переписывались ли Борис и Ольга до 1910 г., мы не знаем. С 1910 г., года поездки в Меррекуль, переписка начинается на таком градусе отношений, по сравнению с которым существовавшие, скорее всего, родственные открытки, поздравления, записки потеряли значение и ушли в небытие. Все сорок четыре года — светлая тень, отброшенная в будущее гуляющими по берегу моря братом и сестрой.

Их сохранили некоторые адресаты или их родные. Они не отнеслись к этим листочкам как к ненужному старому хламу. Письма Борису Пастернаку оказались у его брата, Александра Леонидовича Пастернака (1893–1982). Естественно присоединились к архиву отправителя письма Ольге Владимировне Орбели (Никольской), гимназической учительнице Фрейденберг, потому что весь архив был завещан дочери Орбели кавказоведу Русудан Рубеновне Орбели (1910–1985). Письма гимназической подруге, врачу Елене Семеновне Лившиц (1891–1972) однажды принесла Русудан Рубеновне ее сестра, тоже врач, Роза Семеновна Лившиц (1897–1993), некоторые публикуются ниже. А письма к их брату, хирургу Марку Семеновичу Лившицу (1893–1953) (всего около семидесяти за 1911–1922 гг.) были переданы в архив Фрейденберг через шесть десятков лет после смерти Марка его дочерью Ириной Марковной. Некоторые уже были опубликованы (Костенко, 2017; Брагинская, 2017: 12–15)<sup>1</sup>. Сын Ольги Александровны Гутан (1900–1990), Александр Сергеевич Гутан хранит и намерен опубликовать письма Фрейденберг своей ученице и его матери. Письма Софии Викторовне Поляковой (1914–1994), другой ученице Фрейденберг, хранятся в РГАЛИ в составе архива Поляковой<sup>2</sup>. А письма Леониду Осиповичу Пастернаку, любимому дядюшке, сохранились в Оксфордском семейном архиве, поступили в Гуверовский институт (Hoover Institution Archives. Pasternak Family papers) и были не так давно опубликованы (Костенко, Флейшман, 2017)

Фрейденберг сберегла еще один эпистолярный комплекс — переписку с И. Г. Франк-Каменецким (1880–1937). Отосланные письма оказались у Фрейденберг потому, что Израиль Григорьевич получал их на почте и, прочитав, отправлял назад<sup>3</sup>. Хотя Франк-Каменецкий был гносеологом и его работы по метафористике библейской поэзии и о Кассирере поныне сохраняют ценность, письма эти философскими не были. Переписка включена в мемуары Фрейденберг, в рассказ о взаимной и при этом несчастной и мучительной любви этих людей, которой при их редкой душевной близости и умственном родстве не суждено было перейти в обычный «роман» или брак. В 1937 г. Франк-Каменецкого сбила машина — нет, не государственная, просто грузо-

<sup>1</sup> См. также письма в настоящей публикации.

<sup>2</sup> РГАЛИ. Ф. 3275. Оп. 1. Д. 76–77.

<sup>3</sup> И. Г. Франк-Каменецкий был ученым, получившим широкое философское и востоковедческое образование, профессиональным египтологом и гебраистом. Написано им немного, статьи переизданы (Аверинцев, Франк-Каменецкий, Фрейденберг, 2001; Франк-Каменецкий, 2004). Неопубликованные работы Франк-Каменецкого по просьбе его ученика И. Г. Лившица были из архива Фрейденберг, по-видимому, переданы племяннику автора В. А. Франк-Каменецкому. В 1994 г. одна из этих работ, «К генезису легенды о Ромео и Юлии», была опубликована в российско-американском журнале «Русский текст».

вик. Письмо о его смерти и значении этого человека для Фрейденберг публикуется ниже. Оно адресовано С. В. Поляковой.

В настоящей подборке все письма любимым: любимая гимназическая подруга Елена Лившиц, любимая гимназическая учительница литературы О. В. Орбели, любимый друг юности Мотя (Марк) Лившиц (друзья юности и учителя — это как раз те, кому доверяют и перед кем, стараясь понять себя, отчитываются как перед самим собой); любимый дядюшка Леонид Осипович и любимая ученица Соня. С «дядей Лёнчиком» отношения были всегда самые близкие и простые, так что Фрейденберг могла даже обратиться к нему беспощадную филиппику, памфлет, когда подумала, что деятели еврейской культуры в Берлине заывают Л. О. Пастернака к себе в США, куда большую еврейскую диаспору, неизбежно местечковую по происхождению и нравам, вытеснили погромы начала века. Фрейденберг восприняла это как отказ от свободомыслия и широкого европейского горизонта<sup>1</sup>.

Хронологически письма располагаются между предвоенными годами Первой и Второй мировых войн (1911–1940 гг.). Сначала перед нами очень юная девушка, любительница парадоксов и обладательница независимого ума, она восхищается Оскаром Уайльдом и остро чувствует изношенность мира. Затем это сестра милосердия: в мае 1916 г. она обсуждает с Марком Лившицем, военным врачом Первой мировой (и, возможно, одним из прототипов Юрия Живаго<sup>2</sup>), свой опыт общения с солдатами, то есть в основном крестьянами: «неожиданное, сказочно совершившееся общение с народом дало мне то, что я напрасно искала во всех людях нашего круга и прочих странах. <...> какое блаженство быть в таком близком-близком общении с людьми, любить и быть любимой, быть вне религии, вне сословия и класса, вести интимнейшие социальные и душевные разговоры, узнавать самое неузнанное и новое — и спокойно приложить к своей собственной жизни, к личному опыту своей

<sup>1</sup> «Тупые и бездарные, бесплодные веками, женщина с закрытым чревом, — кто они, эти жалкие людишки с духом эмигрантства, мировые попрошайки, прихлебатели Берлина? Герои Шолома Аша — вот кто они; Америка, да-да, конечно, Америка, свалочное место всех подкидышей цивилизации, зияющая полость беззубого рта, рыночное производство, склеп духа, всемирная пустота! Так вот куда эти негодяи толкают Вас! Да, Берлин в прологе, а эпилог Америка. Это такая же биография для светлого таланта, как для девы Марии земная связь и общественный дом. <...> Поздно, поздно, компатриоты! Поезд ушел, культура промчалась, царство отжило. <...> Только могилы и только беззубые рты. Ваши потуги противостоят мировым велениям — потуги пигмеев, необразованных невежд в своей же истории <...> Мы русские, не евреи. Мы люди иного духа, иной культуры, иных запросов» (Костенко, Флейшман, 2017: 22–23). Это было бы лютым антисемитским выпадом, если не знать (а Леонид Осипович знал!), как совсем еще юная Ольга восстала против замысла своего отца крестить семью. Он был равнодушен ко всякой религии и ради традиции, которую покинул, не хотел терпеть ограничений, какие в царской России налагал на евреев закон. Ольга сочла это предательством гонимых. В семье была громкая драма, крещен в результате был только брат петербургской гимназии и инженерной карьеры ради.

<sup>2</sup> О знакомстве Бориса Пастернака с Марком Лившицем и чертах биографии и характера, которыми тот «поделился» с Юрием Живаго, см.: Костенко, 2017: 141.

жизни и подумать, что этот опыт не искушал ложно, что все стоит на своем месте, и все старо, и все было одинаково и будет»<sup>1</sup> (в публикуемом ниже письме Марку эта тема вернется). Поздно поступившая в университет Фрейденберг предстает в письмах и как робкая ученица, мечущаяся между специальностями, ищущая руководства, и как сознающий свою ответственность профессор; и как барышня, которая стыдится своей неизжитой и неуместной влюбленности в учителя, но не может закрыть глаза на его — при всем лоске образования и воспитания — ординарность; как вдова своего друга и коллеги, никогда не бывшая за ним замужем; как критик ученой формалистики в сатирических проклятиях (письмо подруге-медичке), как почитатель созидательной аскезы науки в гимне научному методу (письмо дядюшке-художнику): «Научный метод — это мерка мировой линейкой; обладая им, при рассмотрении клетки, или фразы текста, или пласта глины, неизменно задеваешь Господа Бога». Разные возрасты, положения, разные облики, разные стороны обращаются к разным адресатам, и читатель может сложить стереоскопическую картину личности автора и заметить ее устремление к общему смыслу, которое берет верх над частной темой и обстоятельствами послания.

Описывать погоду было, вероятно, эпистолярной нормой, которой следовали гимназистки. Моя бабушка, например, всегда это делала. Письмо шло неделю, десять дней. Я читала с кротким недоумением: где эта погода? куда улетел тот ветер? Для чего эти сводки о здравии гор и облаков?

Когда же Ольга Фрейденберг взялась описывать погоды для дядюшки, то вышла не зарисовка мелькнувшего дня, а картина смены состояний космоса: летейский холод и скованность, теснота, несвобода, распад сменяются открытостью, теплом, движением.

Письмо Пастернакам в Берлин 26.V.1932:

«Боже мой, какой кошмар был эта зима, — хотя стыдно сознаваться в этом, т. к. она прошла на редкость благополучно. Но холод, бездровье, нетопленая кухня, промозглая ванна, арктическая и сырая уборная ... мама, 100 раз на день переодевающаяся — то ватник, чтоб зайти в кухню, то лишнюю кофту прочь, чтоб посидеть в комнате, то платок теплый на грудь и плечи, то долой лишнюю юбку... короткие дни, ветряные, скользкие, из кооператива в кооператив... вечера на службу и со службы, тьма крошечная, скользкота, ветер... Кошмар, честное слово! И так из месяца в месяц, со дня на день — с развалом работы в Институте<sup>2</sup>, с обстановкой туго натянутых нервов, под постоянной угрозой чего-то непередаваемо-страшного, о чем сейчас

<sup>1</sup> Письмо от 26 мая [1916] г. в госпиталь в Трапезунде (Архив О. М. Фрейденберг, Москва).

<sup>2</sup> Государственный институт речевой культуры (ГИРК). Подробнее см.: Брагинская, 1995: 244–271.

не расскажешь... Ни жизни дома, ни работы, ни науки, ни забвенья на улице и среди людей. Никаких перспектив, ни надежд. Холодная жуть.

И вдруг полная перемена декорации, и то, что казалось наиболее трезвой явью, обращается в сон. Окна вскрыты, дерево распускается под окном, солнце жарит, мостовые сухи! Мостовые сухи! Мостовые сухи! День большой, широкий, светлый!!! Из тюрьмы — на свободу: ходи, дыши, беги, окунайся в жизнь!» (Костенко, Флейшман, 2017: 46–47).

Дальше описан расцвет и в общественной жизни, причем тон описания социальной весны отчетливо хлестаковский, чтобы не сказать «гибристический»:

«В Институте прошла реорганизация, победили молодые партийные силы. Взамен прежнего генерала от марксизма, меня сделали председателем одной из научных секций (групп, у нас это называется “бригада”), т[ак] что я получила командование и широкое организационное плавание, к чему имею природную способность. Моя бригада уже оказалась лучшей, и нас премировали очередным томом инстит[утско-го] сборника, причем к 1 июля этого года надо сдать в печать. Тут и редакторская работа, и с молодежью и т.д. Кроме того, я получила командное же место по общественной линии, одно из самых почетных и центральных — в знак уважения. К 1-му мая мое имя вывесили на красной доске (это форма общественного премирования). А сейчас назначили меня заведующим учебной частью — тоже ответственная работа, очень большая, из области высшего администрирования. И я, молчальница и затворница от дней юности моей, имею свои часы приема и всех должна знать; и все обо всем, и каждая деталь винтика всей машины должна быть у меня на ладони, и со всеми говорить, и всех принимать и объясняться и пр. и пр. Атмосфера доверия опять подняла мои силы (а мне доверяют — исключительно!), а перспектива печатанья (здесь и еще появились кое-какие мелкие возможности и надежды на оные) оживили меня, и я снова стала бодрой и веселой» (Костенко, Флейшман, 2017: 47).

«Молодые партийные силы»... Очень скоро они себя покажут, эти силы... Было ли это мигом обольщения «командными высотами» или мифологическая (а впрочем, почему только мифологическая?) парадигма: чем выше взлетел, тем больней упадешь? Была ли это попытка «меряться пятилеткой» или понятная родным самоирония, особенно в контексте последних слов, словно предрекающих скорую социальную зиму: «Главное — забыть зиму и не думать об ее возврате в жизни... Ах, и зима же была, могу вам сказать! Но зачем думать о будущем или прошлом, когда опять тепло, правда?» (Костенко, Флейшман, 2017: 47–48).

Вознесение и падение гибриста — лишь одна из транскрипций двуединого и внутренне «антизначного» (по терминологии Фрейденберг) мира. Иное его воплощение — пассивно гибнущий, чтобы воскреснуть, жертвенный бог вегетации. Фрейденберг, начавшая свою научную работу с обнаружения позади сюжетной и образной системы и раннехристианских апокрифов, и греческого романа общей мифологемы страстей и деяний божеств плодородия, усвоила себе биографию умирающего и воскресающего божества растительности<sup>1</sup>. Тема паки и паки рождения, умирания и нового рождения проходит по ее письмам как отмирание одного «я» и замены его другим. Это она называет «ответом на испытания». И действительно, в ее биографии всякое испытание вело к творческому ответу, резкому повороту. Так, ответами на жизненные крушения, тяжкие страдания и нечеловеческие условия были поступление в университет, работа о романе, написание книг во время бойкота, монографии о Гесиоде после гибели Франк-Каменецкого, целой серии книг в блокаду; смерть матери дала мощный импульс созданию огромного мемуарного произведения «Пробег жизни», а изгнание из университета обернулось трактатом «Образ и понятие».

В письмах мелькают примененные к жизненным обстоятельствам идеи, образы и мыслительные конструкции научных трудов. Не думаю, что всегда происходит сознательный перенос. Мне уже приходилось писать о том, как Елена Лившиц играла для Фрейденберг роль смехового двойника-псевда, ложного временного царя, причем эта тема зарождается в шуточных сочинениях молодости до всех научных трудов, до первой статьи «Идея пародии», до поступления в университет (Брагинская, 1994: 107–115). Обманчивость видимости, ее оборачивание своей противоположностью как мотив, формирующий интригу комедии, но настроенный на мифологических образах света и помрачения, откликается и в письме Орбели (7.6.1920): «И в жизни всегда так бывает: оказалось, что мои пески — камень, неудачи — успех, контуры — основа».

В концепции изменений — не эволюции, но перемен во времени — у Фрейденберг присутствует *увертюра*. Этим словом она называет этап краткого осуществления всего смысла явления. Осуществление забывается, занавес падает, и все начинает разворачиваться с теми же лейтмотивами и переходами заново. В письме Поляковой о смерти Франк-Каменецкого (публикуется ниже) в 1937 г. она пишет: «По-видимому, события сперва полностью и до конца свершаются, а потом, как гром, обращаются в реальность, долетая до наших органов восприятия в виде каких-то чувственных, — подобно атмос-

<sup>1</sup> С. В. Полякова говорила: «У вас биография умирающих и воскресающих богов», и Фрейденберг соглашалась (Фрейденберг, Пробег жизни, тетр. 24: [3–3 об.]).

фериическим, — явлений. Этот блеск молнии и грохот грома мы называем реальностью. Да, у судьбы своя физика. За месяц до несчастного случая — Израиля Григорьевича уже не было» (5.6.1937).

Философия, как и наука, была для Фрейденберг не узко профессиональной сферой, а сферой жизни во всей ее полноте. Поэтому, когда она читала Шпенглера или писала ему письмо, это были события биографического значения. Она пишет Соне, пишет о Шпенглере, но так, как обычно ей пишет, *sim grano salis*: «Когда я его читала, мне казалось, что солитер, нажитый мною от омофагии сырых источников, начинает шевелиться и доводить до обморока». Шпенглер был внутренним событием, не имевшим «овеществления», так что в мемуарах Фрейденберг не смогла припомнить, когда она писала Шпенглеру длинное письмо по-английски. Мы знаем, что это был 1925 г., потому что сохранилось письма, в которых она шутливо именем Саваофа заклинает родных в Германии добыть ей адрес философа, «иначе у меня будет разрыв сердца» (16.4.1925). Она просит именно адреса, а не передачи письма в Мюнхен: «я посредничества не хочу, чтоб быть для него совершеннейшей чужой — это с моей точки зрения единственная возможность стать близкой. Впрочем, я ничего не жду, и только хочу дать выражение чувству со-понимания»<sup>1</sup>. И с абзаца: «После его книги все и всё кажется мне пресным» (Костенко, Флейшман, 2017: 33). Речь идет о первой части первого тома «Заката Европы» под названием «Причинность и судьба», изданной Academia в 1923 г. в числе первых переведенных философов. В своих записках Фрейденберг вспоминала:

«Много книг я любила, много книг растило меня и делало человеком науки. Однако, по силе впечатления ничто не может сравниться с “Причинностью и судьбой” Шпенглера. Я была, буквально, потрясена.

Закономерность и причинность были впитаны моим мозгом, как нечто первозданное и объективно-сущее. Человеческий скепсис не доходил до них. Шпенглер потому так потряс меня, что раздвинул во мне даже те границы мысли, которые казались не имеющими краев, опрокинул те условности мысли, которые казались совершенно свободными от какой бы то ни было условности. Такой новизны, такой перспективности я еще никогда не испытывала. Словно то, что дается культурой, образованием, воспитанием, средой, книгами, университетом — в один прием, за одно чтение, сразу обрушивалось на мысль, все условное обнаруживало и ломало. Мой мозг был подготовлен к новому. Но моя душа за ним не поспевала. Я не знала в жизни ничего высшего, чем новая точка зрения. Новое в мысли — это по-иному раскрываемый мир божий, щелочка, свежесть воздуха, последняя фотография вселенной.

<sup>1</sup> Шпенглер не ответил неизвестной корреспондентке из России, писавшей на неважном английском.

И то, что показал мне Шпенглер, требовало великой перестройки в моих отношениях с миром, задевало лично меня и лично мою душу. Наука оказывалась условностью, да еще самой узкой и сухой.

Все зашаталось подо мной. Апелляция к сверх-сознанию и к искусству тащила мою душу в самую высшую инстанцию. Глубочайший кризис я переживала. Отказ от причинности означал теперь для меня отказ от науки, только что соорудившей мне жизнь. Среди всепоглощающих, всепотрясающих кризисов молодости: морального — в последнем классе гимназии; бытийного — после смерти от столбняка моего нареченного брата<sup>1</sup>, — теперь это был третий страшный выход в свет — философский. <...>

Этот кризис окончился подобно всем на свете кризисом: ничем.

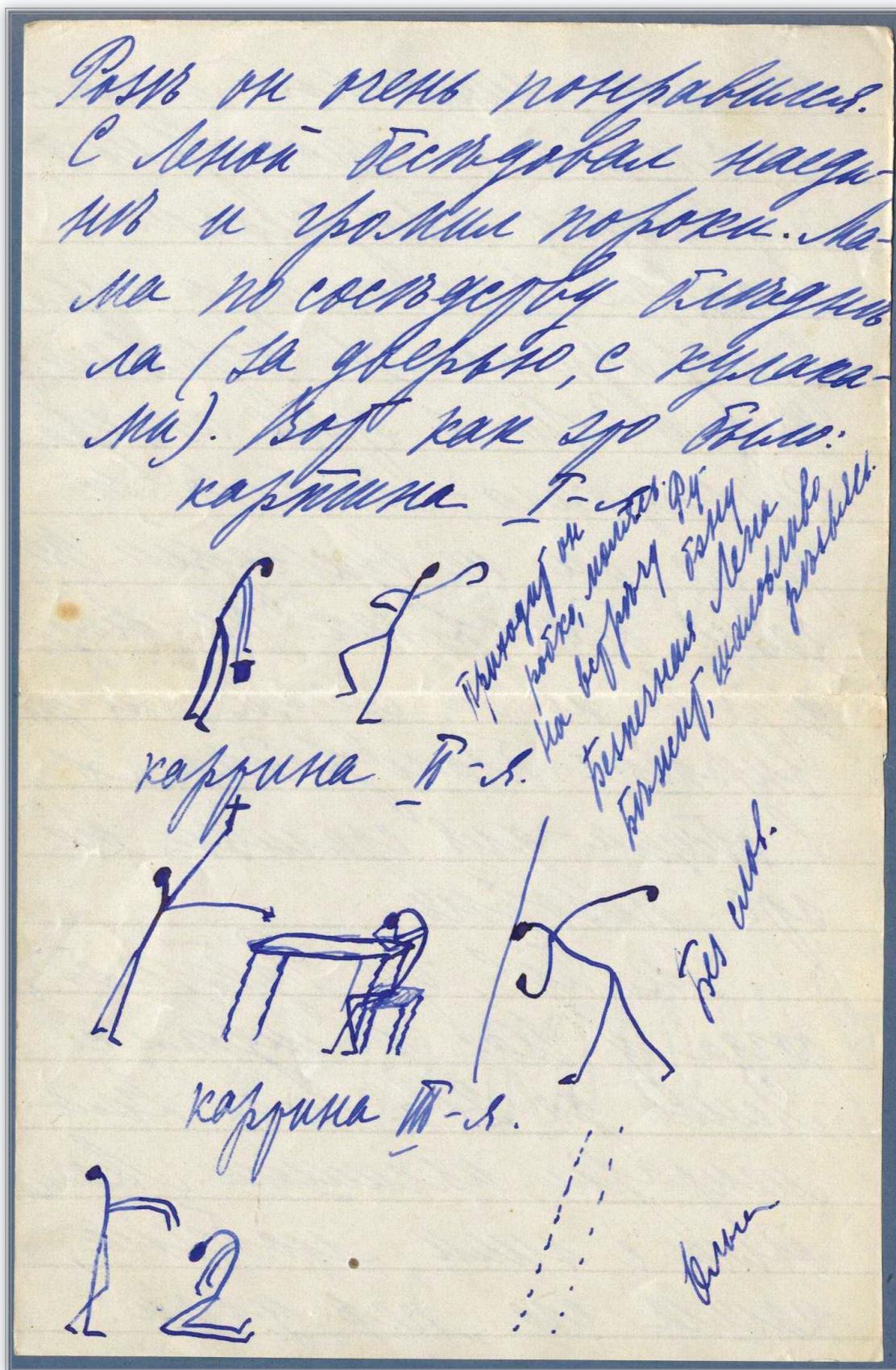
Осталась мыслительная травма. С течением дней наука все больше показывалась мне тем же самым, что и искусство, — объективной иллюзией. Дело в дарованье, которое преобразует мир фактов и творит мир заново. Субъект и объект должны быть первоначально слиты — в этом главное. А делает ли это закономерность или стихия, все равно. Для Господа Бога все равно.

Шпенглер не был профессионалом-ученым. Если б он им был, он понял бы равноправие всех категорий воображенья — или судьбы» (Фрейденберг, Пробег жизни, тетр. 6: [88 об.-91 об.]; Брагинская, 1986: 278).

Хотя Фрейденберг казалось, что в России Шпенглер успел уже «устареть», его влияние еще годы и годы было заметно в русской литературе и мысли (Тиме, 2006: 62–88; Степанова, 2015). Фрейденберг ничего этого не знала, она открыла книгу и зачиталась.

Письма требуют изрядных комментариев, правда, не философского свойства. Скорее нужно пояснить реалии и всякого рода подразумевания, рассчитанные на знание адресатом контекста, для нас темного или вовсе утраченного. Письма не подвергались цензуре (кроме военной, во время оно). Иногда публикаторы убирали необязательные или непонятные без жизненного контекста пассажи. Для идишистских выражений, которые встречаются только в письмах Елене Лившиц и Соне Поляковой, таким контекстом является в целом присущая автору посланий смеховая стихия. До определенного времени Фрейденберг писала шуточные доклады, шуточные прото-

<sup>1</sup> Имеется в виду Иван Иванович Димитриев, из солдат произведенный в офицеры «за храбрость», георгиевский кавалер, один из подопечных Фрейденберг как сестры милосердия, к которому она питала горячую симпатию, называла его через запятую «нареченным братом, женихом моей молодости, страдальцем» (Фрейденберг, Пробег жизни, тетр. 4: [41 об.]). Жизнь Ивана Ивановича оборвалась на пороге надежды ужасными страданиями. Нелепая смерть и особые обстоятельства этой смерти произвели в Ольге «полный переворот»: «Повязка с воображения упала. Стоял мир, лишенный причинности, голый, механический, полый. И так, содержания не было у жизни! Все, все выдуманно! Жизнь — это экспресс, мчащийся по пустоте без маршрута <...> Все, кроме страдания, представлялось мне миражом» (Там же, тетр. 1-2: [127]). О кризисе 1915 г. она вспомнет в письмах к Елене Лившиц (октябрь 1919 г.), когда столкнется с новым опустошением и разочарованием.



Фрагмент письма М. С. Лившицу о Р.А. Орбели и Е. С. Лившиц, 1913 г.  
 (подробнее см. примеч. о Р.А. Орбели к письму М. С. Лившицу  
 от 9 декабря 1916 г. в наст. публикации).

колы, всякого рода оды и пародии. А у Елены была роль смехового двойника Фрейденберг, шедшая от их юности: дурашливое сочинение Фрейденберг с рисунками называлось «Лившиц-Царь» (1911), в нем подруга представала в роли шутовского царя (Фрейденберг, 1994; Брагинская, 1994).

Когда Фрейденберг перестала строчить шуточные поэмы и эпиграммы, идиш и смеховой жанр все же остались в письмах Соне, быть может, благодаря памяти об Одессе. Отец и дядя Сони — одесситы, учились в одной гимназии со старшим братом Фрейденберг и фигурировали в общих семейных рассказах.

Все письма — это акты личного общения, обращены они не к нам и не рассчитаны, как это бывает у писателей и общественных деятелей, на грядущую публикацию. Это не риторика на публику. Даже если риторика и присутствует, все равно она не на публику: ее единственный адресат указан на конверте.

### Литература

- Аверинцев С. С., Франк-Каменецкий И. Г., Фрейденберг О. М. (2001). От слова к смыслу: проблемы тропогенеза. М.: УРСС.
- Брагинская Н. В. (1986). О работе О. М. Фрейденберг «Система литературного сюжета» // Тыняновский сборник. Вторые Тыняновские чтения. Рига. С. 272–283.
- Брагинская Н. В. (1994). Елена Лившиц — Ольга Фрейденберг, или Травестия близнечного мифа: [посл. к публ. О. М. Фрейденберг «Лившиц-царь»] // Новое литературное обозрение. № 6. С. 107–115.
- Брагинская Н. В. (1995). *Siste, viator!* (предисл. к докладу О. М. Фрейденберг «О неподвижных сюжетах и бродячих теоретиках») // Одиссей: Человек в истории: Представления о власти. М.: Наука. С. 244–271.
- Брагинская Н. В. (2017). Русская революция в мемуарах и письмах О. Фрейденберг // Вопросы литературы. № 5. С. 12–15.
- Костенко Н. Ю. (публ.) (2017) Четыре письма О. М. Фрейденберг / публ., вступ. ст. и коммент. Н. Ю. Костенко // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». № 4 (25). С. 142–148.
- Костенко Н. Ю. (публ.) (2018). Три письма Ольги Фрейденберг: [письмо Фрейденберг — Поляковой] / публ., вступ. ст. и коммент. Н. Ю. Костенко // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». № 3 (36). С. 145–148.
- Костенко Н. Ю., Флейшман Л. С. (публ.) (2017). Из семейной переписки Пастернаков. Письма О. М. и А. О. Фрейденберг к родным в Германии / публикация Н. Ю. Костенко и Л. С. Флейшмана // Новое о Пастернаках: материалы Пастернаковской конференции 2015 года в Стэнфорде / под ред. Лазаря Флейшмана. М.: Азбуковник. С. 21–155.

- Лейтейзен Ц.* (1936). Вредная галиматья // Известия. 21 сентября.
- Пастернак Б. Л.* (1981). Переписка с Ольгой Фрейденберг / под ред. и с коммент. Э. Моссмана. N.Y.: Harcourt Brace Jovanovich.
- Посмертные публикации О. М. Фрейденберг // Электронный архив Ольги Михайловны Фрейденберг (1890–1955). URL: <http://freidenberg.ru/Personalija/Posmertnyepublikacii2000> (дата обращения 04.05.2019).
- Рильке Р. М.* (2000). Дыхание лирики: переписка с Мариной Цветаевой и Борисом Пастернаком: письма 1926 г. / [сост. К. М. Азадовский и др. 2. изд., испр. и доп.]. М.: Арт-Флекс.
- Степанова А. А.* (2015). «Закат Европы» Освальда Шпенглера и литературный процесс 1920 — 1930-х гг.: поэтология фаустовской культуры. СПб.: Алетейя.
- Тиме Г. А.* (2006). Закат Европы как «центральная мысль русской философии»: (о мировоззренческой самоидентификации России в начале 1920-х гг.) // XX век. Двадцатые годы: из истории международных связей русской литературы. СПб.: Наука. С. 62–88.
- Франк-Каменецкий И. Г.* (2004). Колесница Иеговы. М.: Лабиринт (Труды по библейской мифологии).
- Фрейденберг О. М.* (1995). О неподвижных сюжетах и бродячих теоретиках: (из служебного дневника) / публ. и коммент. Н. В. Брагинской // Одиссей: человек в истории: представления о власти. М.: Наука. С. 272–297.
- Фрейденберг О. М.* (1994). Лившиц-царь: утопия самого мрачного свойства, и даже с иллюстрациями / публ. подгот. М. Ю. Сорокиной; посл. Н. В. Брагинской // Новое литературное обозрение. № 6. С. 100–105.
- Фрейденберг О. М.* Пробег жизни. Тетр. 1–2 // Hoover Institution Archives. Pasternak Family papers. Box 155. Folder 4.
- Фрейденберг О. М.* Пробег жизни. Тетр. 4 // Hoover Institution Archives. Pasternak Family papers. Box 155. Folder 5.
- Фрейденберг О. М.* Пробег жизни. Тетр. 6 // Hoover Institution Archives. Pasternak Family papers. Box 155. Folder 7.
- Фрейденберг О. М.* Пробег жизни. Тетр. 24 // Hoover Institution Archives. Pasternak Family papers. Box 157. Folder 1.

### References

- Averincev S. S., Frank-Kameneckij I. G., Frejdenberg O. M.* (2001). Ot slova k smyslu: problemy tropogeneza. M.: URSS.
- Braginskaja N. V.* (1986). O rabote O. M. Frejdenberg «Sistema literaturnogo sjuzheta» // Tynjanovskij sbornik. Vtorye Tynjanovskie chtenija. Riga. S. 272–283.
- Braginskaja N. V.* (1994). Elena Livshic — Ol'ga Frejdenberg, ili Travestija bliznechnogo mifa: [posl. k publ. O. M. Frejdenberg «Livshic-car'»] // Novoe literaturnoe obozrenie. № 6. S. 107–115.
- Braginskaja N. V.* (1995). Siste, viator! (predisl. k dokladu O. M. Frejdenberg «O nepodvizhnyh sjuzhetah i brodjachih teoretikah») // Odissej: Chelovek v istorii: Predstavlenija o vlasti. M.: Nauka. S. 244–271.

- Braginskaja N. V.* (2017). Russkaja revoljucija v memuarah i pis'mah O. Frejdenberg // *Voprosy literatury*. № 5. S. 12–15.
- Kostenko N. Ju.* (publ.) (2017) Chetyre pis'ma O. M. Frejdenberg / publ., vstup. st. i komment. N. Ju. Kostenko // *Vestnik RGGU. Serija «Istorija. Filologija. Kul'turologija. Vostokovedenie»*. № 4 (25). S. 142–148.
- Kostenko N. Ju.* (publ.) (2018). Tri pis'ma Ol'gi Frejdenberg: [pis'mo Frejdenberg — Poljakovoj] / publ., vstup. st. i komment. N. Ju. Kostenko // *Vestnik RGGU. Serija «Istorija. Filologija. Kul'turologija. Vostokovedenie»*. № 3 (36). S. 145–148.
- Kostenko N. Ju., Flejshman L. S.* (publ.) (2017). Iz semejnoy perepiski Pasternakov. Pis'ma O. M. i A. O. Frejdenberg k rodnym v Germanii / publikacija N. Ju. Kostenko i L. S. Flejshmana // *Novoe o Pasternakah: materialy Pasternakovskoj konferencii 2015 goda v Stjenforde / pod red. Lazarja Flejshmana*. M.: Azbukovnik. S. 21–155.
- Lejtejzen C.* (1936). Vrednaja galimat'ja // *Izvestija*. 21 sentjabrja.
- Pasternak B. L.* (1981). Perepiska s Ol'goj Frejdenberg / pod red. i s komment. Je. Mossmana. N. Y.: Harcourt Brace Jovanovich.
- Posmertnye publikacii O. M. Frejdenberg // *Jelektronnyj arhiv Ol'gi Mihajlovny Frejdenberg (1890–1955)*. URL: <http://freidenberg.ru/Personalija/Posmertnyepublikacii2000> (data obrashhenija 04. 05. 2019).
- Ril'ke R. M.* (2000). Dyhanie liriki: perepiska s Marinoj Cvetaevoj i Borisom Pasternakom: pis'ma 1926 g. / [sost. K.M. Azadovskij i dr. 2. izd., ispr. i dop.]. M.: Art-Fleks.
- Stepanova A. A.* (2015). «Zakat Evropy» Osval'da Shpenglera i literaturnyj process 1920 — 1930-h gg.: pojetologija faustovskoj kul'tury. SPb.: Aletejja.
- Time G. A.* (2006). Zakat Evropy kak «central'naja mysl' russkoj filosofii»: (o mirovozzrencheskoj samoidentifikacii Rossii v nachale 1920-h gg.) // *XX vek. Dvadcatye gody: iz istorii mezh-dunarodnyh svjazej russkoj literatury*. SPb.: Nauka. S. 62–88.
- Frank-Kameneckij I. G.* (2004). Kolesnica Iegovy. M.: Labirint (Trudy po biblejskoj mifologii).
- Frejdenberg O. M.* (1995). O nepodviznyh sjuzhetah i brodjachih teoretikah: (iz sluzhebno go dnevnika) / publ. i komment. N. V. Braginskoj // *Odissej: chelovek v istorii: predstavlenija o vlasti*. M.: Nauka. S. 272–297.
- Frejdenberg O. M.* (1994). Livshic-car': utopija samogo mrachnogo svojstva, i dazhe s illjustracijami / publ. podgot. M. Ju. Sorokinoj; posl. N. V. Braginskoj // *Novoe literaturnoe obozrenie*. № 6. S. 100–105.
- Frejdenberg O. M.* Probeg zhizni. Tetr. 1–2 // Hoover Institution Archives. Pasternak Family papers. Box 155. Folder 4.
- Frejdenberg O. M.* Probeg zhizni. Tetr. 4 // Hoover Institution Archives. Pasternak Family papers. Box 155. Folder 5.
- Frejdenberg O. M.* Probeg zhizni. Tetr. 6 // Hoover Institution Archives. Pasternak Family papers. Box 155. Folder 7.
- Frejdenberg O. M.* Probeg zhizni. Tetr. 24 // Hoover Institution Archives. Pasternak Family papers. Box 157. Folder 1.

**ОЛЬГА МИХАЙЛОВНА ФРЕЙДЕНБЕРГ.  
ПИСЬМА 1911–1940 ГГ.***Публикации и комментарии**Н. В. Брагинской (ИКВИА НИУ ВШЭ), Н. Ю. Костенко (ИВГИ РГГУ)<sup>1</sup>***OLGA MICHAILOVNA FREIDENBERG.  
LETTERS FROM YEARS 1911–1940***Edited and commented by**N.V.Braginskaya (HSE) and N.Ju. Kostenko (RSUH)*

DOI 10.17323/2658-5413-2019-2-2-172-204

**Ольга Фрейденберг — Марку Лившицу<sup>2</sup>,  
[Санкт-Петербург — Москва, осень 1911 г.]**

Ваше письмо так меня обрадовало, Мотя. Неправда, Вы сами даете максимум искренности и простоты, потому мне так и пишется Вам. И потом, разве не радостно, что Вы цените эти качества? И как бы там я не писала, а хорошо, что Вы не прилагаете к словам и к письмам узко-житейского взгляда. Хорошо, что с Вами можно говорить, как говорится. Между прочим: я редко переписываюсь с Борей<sup>3</sup>, но если б Вы видели наши письма! У нас раз навсегда принято плюнуть на условности и не бояться никаких слов; в результате каждый говорит, что хочет, и понимает все слова в их чистом виде, вне всяких привычек.

Вы правы: эти правила сейчас неприложимы к жизни, и приносят одну беду. Но Вы ошибаетесь, если думаете, что они годны для писем: не для всех еще писем, Мотя.

Я с места в карьер пускаюсь в философию, но Вы ведь извините мне эту «вольность». Я ведь вовсе не поклонница философии, да и Вам некогда ею заниматься; но почему же не побаловаться в письмах, благо они, по Вашему же

<sup>1</sup> Для сохранения особенности авторского стиля в некоторых случаях сохранена устаревшая орфография, и пунктуация, а также отдельные разговорные формы. Использованные в публикации фотографии, если не указано другое, хранятся в Архиве О. М. Фрейденберг, Москва». *Прим. публ.*

<sup>2</sup> Лившиц Марк Семенович (1893–1953) — младший брат гимназической подруги Фрейденберг Елены Семеновны Лившиц (письма к ней см. ниже) с золотой медалью закончил 6-ю классическую гимназию в Петербурге, учился на медицинском факультете Московского университета. В Первую мировую еще студентом попал на фронт зауряд-врачом, участвовал в Гражданской войне, после работал в Военно-медицинской академии, со Второй мировой войны вернулся полковником медицинской службы. Очень тяжело переживал кампанию по борьбе с космополитизмом и дело врачей и умер от обширного инфаркта в феврале 1953 г. (подробнее см.: Костенко Н. Ю., 2017: 141–148).

<sup>3</sup> Б. Л. Пастернак.

определению, охотно питаются тем, что высмеивается жизнью! Стоит чуть-чуть повернуться, и сейчас же натыкаешься на предрассудки, о которых и говорить-то предрассудок. Сейчас правда так запошлена, что остается только одно свежее и свободное: это парадокс.

Бедный Уайльд только и отдыхал, что на груди у парадокса. Ведь если стыдно говорить сейчас истину, если истина неприемлема, то надо же давать то, что ей противоречит. Это очень интересное явление, знаете; парадоксом можно объяснить очень многое в литературе. Надо же гнуть либо туда, либо сюда. Что ни говорите, а все же сознайтесь, что ни XX-й век, ни культура, ни все наши тонкости и психологии — еще не сделали истину реальной; ведь как-никак, а правду еще нельзя говорить — правду «до тла», ту, что сидит у каждого. Тонкость — тонкостью, а таки свинство — свинством. Выходит так: у каждого в кармане сторублевки, а живут пятаками. Жалко новую монету: пущу-ка в ход эту, с дырой, всуну — и не заметят. А в конце жизни — трах! В могилу нельзя взять новую чеканку — и попадает она чорт знает к кому.

Вы не чувствуете, как реальность неинтересна? Она уже вся исчерпана, и нет сил больше жить ею.

Помните, я Вам писала, что «Портрет Дориана Грея» произвел на меня сильнейшее впечатление. Он с одной стороны — «новая книга», нечто модернистическое, а с другой — уже так заезжен, как ноктюрны Шопена. Я летом его не читала, но всегда его помнила, а недавно окончательно прочла. Скажите, есть ли у Вас хоть один знакомый такой же консервативный в литературе, как я? Надо мною ведь все смеялись; все всё перечитали, а я только громила «новое» и терзалась Мопассаном<sup>1</sup>. И куда как скучны оказались поклонни-



Марк Лившиц.  
1910-е гг., Москва.  
Из архива И. М. Лившиц

<sup>1</sup> Понимание Мопассана, как и Уайльда, шло у Фрейденберг собственной дорогой. Для нее Уайльд был писатель, а не герой скандальной хроники, а Мопассан — вовсе не автор соблазнительных сцен и сомнительных ситуаций, но большой, трагический писатель. На титульном листе мемуаров «Пробег жизни» под эпитафией из Пиндара написано следующее: «Моя жизнь описана Мопассаном в “Монт-Ориоле”, в истории ослика. Я спланировала ее



Фрагмент фотографии гимназического класса О.М. Фрейденберг.  
[1905-1907 гг., Санкт-Петербург]. В верхнем ряду третья слева Ольга Фрейденберг, сидят:  
Елена Лившиц (перед раскрытой книгой), крайняя справа, Мария Малоземова

жизненный процесс отсюда. По-видимому, алгебра для того и существует, чтоб каждый из арифметических случаев конкретизировал ее. 6 авг. 47». Как и Гамсун далее в этом письме, Мопассан был предметом эпистолярного обсуждения с Марком Лившицем и Борисом Пастернаком. Рассуждая о прелести неосуществленных желаний, в марте того же 1911 г. в письме Пастернаку Фрейденберг вспоминает Мопассана: «Вот Мопассан — у него желания всегда осуществляются, а, между тем, нет писателя более грустного, пессимистического, прямо безнадежного. Мне еще не приходилось с тобой говорить о Мопассане; если б слово любовь не было так бессодержательно и условно, я сказала бы, что люблю его, страшно люблю» (Пастернак, 2000: 23). Трагичность и пессимизм Мопассана она доказывала, а с расхожим представлением о нем боролась исключительно «действенным» способом: «Но я совсем пропала в тот день, когда узнала Мопассана. Первое знакомство с искусством играло в моей жизни роль целых биографических этапов. С Мопассаном у меня было связано глубокое разочарование жизнью, то чисто человеческое разочарование, которое испытывает именно человек, когда впервые его глаза открываются на жизнь и на его место в жизни. Мопассан отвечал мне, как ни один другой писатель. Мастерство формы, глубина содержания, необычайное проникновение в смысл природы, его французская легкость и сжатость языка, мудрость мысли, отсутствие нашей русской навязчивой тенденциозности, — да, что больше привлекало и увлекало в Мопассане? Возможно, что он всегда так мне близок потому, что в нем яркость жизненных соков уживается со смертельной грустью и большим самосознанием. Доктор разрешил мне взять с собой за границу Мопассана. Он был уверен, он, честный и строгий немец, что Мопассан — легкомысленный и веселый беллетрист. И я обманула немца. Он позволил сделать исключение для одного Мопассана, а все другие книги — и особенно стихи — запретил!

И я укатила за границу лечиться, с отравой в чемодане. <...> Господин придворный советник, главный врач, повел на меня вражескую атаку. Он разрисовал мне спину синим карандашом, мерзавец, из пальца брал кровь, залил меня сливками с маслом и маслом со сливками, назначил углекислые ванны, от которых я едва оставалась жива, заставлял натирать мне тело зеленым мылом и массировать его. Это был поединок, молчаливый, но упорный. Я читала Мопассана. И велико было мое злорадство, когда ученый немец еженедельно меня взвешивал, и еженедельно я теряла в весе. О, я была счастлива!» (Фрейденберг, Пробег жизни, тетр. 1-2: [71-72 об.]).

ки новизны. Ведь все мои подруги распинаясь за «Дориана», а когда я его прочла и меня «захлестнуло», и столько во мне произошло, и я кинулась к подругам — они не высказали ни одной мысли, достойной этой книги, ни прочувствовали ничего, кроме «интереса». Такие столпы, как Лена, Компанец, Малоземова<sup>1</sup> позорно молчат.

Надо Вам знать, что эта книга наделала у нас революцию. Мама<sup>2</sup> над ней металась (Что за люди! Что за диалоги!), папа<sup>3</sup> рвал на себе волосы.

Теперь у нас говорят только о ней; Уайльд — герой дня. Как, я читала эту книгу? «Да поняла ли ты, болван, в чем дело?» Это гнусная книга, безнравственная, возмутительная по порочности. Что за отношения у Дориана с лордом Генри и Холлуардом? Почему молодые люди кончали самоубийством? О чем написал Дориан тому, кто сжег труп художника? Словом, на меня набросились. Но я и так знала, на что намекают родители... Потом, я ведь знаю и биографию Уайльда, его процесс. Но все эти нравственные сентенции папаши меня не трогали. Было только дико, что в «Дориане» не видят слона, а говорят о букашках менее булавоочной головки. Я говорила с папой долго и серьезно, но бесполезно: у нас не нашлось ни одной точки, на которой мы оба согласились бы сговориться. Вот Вам и консерваторка. Это обо мне врут в пику за то, что я люблю классическую литературу, за то, что я не перестаю быть влюбленной в Шекспира и Пушкина, в романтику и Мопассана. Но я люблю, люблю! И будь это старый или новый писатель, а красота у всех оди-

<sup>1</sup> Гимназические подруги, с которыми Фрейденоберг общалась и переписывалась всю жизнь. Елена Семеновна Лившиц (о ней и письма к ней см. ниже); Татьяна Компанец, работала бухгалтером, погибла во время во время взятия Харькова в октябре 1942 г., Фрейденоберг писала о ней: «даровитая украинка <...>, страстная и скупая, похожая на испанок с картин Золоаги, рано начавшая жить, чувственная, меланхолично-умная, чудно певшая романсы и «хватавшая» за душу» (Фрейденоберг, Пробег жизни, тетр. 1-2: [39]); Мария Платоновна Малоземова (в зам. Шаскольская, 1896-1968): «Насупленная, умная Маруся Малоземова, вся семья которой была революционной <...>, — что заставляло ее вечно помнить о своем королевском достоинстве, избегать улыбок и шалостей», хотя потом она «сменила угрюмую революционность на юбки с разрезом и танго в Европейской гостинице. И стала от этого лучше и мягче» (Там же: [39, 108]), подробнее о семье Малоземовых см.: Малоземов, Гуляев, Шаскольский, 1993).

<sup>2</sup> Фрейденоберг Анна Осиповна (1862—1944), сестра Л. О. Пастернака. Была очень эмоциональна и экспансивна, но по части морали — строга и непреклонна: «Страшно наивная, прямолинейная и без всяких обиняков чистая, мама имела тонкую и нежную душу дневного цветка. Страстей она не знала и так и не узнала <...> Мама, как Пастерначка с голубыми глазами, дышала горным воздухом, была, словно перпендикуляр, пряма. У нас не судили людей, не сплетничали и не приземлялись. Но она наивно верила в универсалии. Она верит до сих пор, что ее мораль универсальна, что брак священен, что существует недвижимое имущество добродетели и порока» (Фрейденоберг, Пробег жизни, тетр. 1-2: [32]).

<sup>3</sup> Фрейденоберг Михаил (Моисей) Филиппович (Федорович) (1858—1920) — изобретатель, издатель, драматург, журналист, печатался в одесских и петербургских изданиях «Маяк», «Одесский листок», «Пчелка», «Петербургский (Петроградский) листок» и др. В своих воспоминаниях Фрейденоберг называет его «подлинно образованным и просвещенным человеком, с широким и ясным умом, с поразительным диапазоном взглядов, глубоко человеческим, земным, многогранным» (Фрейденоберг, Пробег жизни, тетр. 1-2: [25]). Возможно, он пытался уберечь дочь от, по его мнению, раннего знакомства с такого рода «человеческими пороками», но так или иначе огромный авторитет отца не заставил Фрейденоберг изменить своему впечатлению от этой книги. (О М.Ф. Фрейденоберг см. также: Рогинский, 1950: 1243-1253; Соколов, 1952: 587-602; Щурова, 2012: 314—326; его архив хранится в Музее связи им. А. С. Попова (ф. 5).



Михаил Филиппович и Анна Осиповна Фрейденберги. 1910-е гг.

наково волнует и у всех равно идея разжигает. И я не боюсь и не стыжусь того, что «Дориан Грей» мне дорог также, как некоторые (их немного, таких) классические произведения.

Знаете, мама сказала Лене «в пылу» одно словечко, то, на которое намекал папа, говоря о процессе Уайльда и об отношениях его героев. Если б Вы знали, что случилось с Леной! Она не могла ни есть, ни говорить; она сидела убитая и подавленная. От Уайльда она в ужасе отшатнулась. Как опытный миссионер, мама дала Лене почитать «Пир» Платона, потому что в конце концов, платоническая любовь и есть... любовь Уайльдовская. Когда я в прошлом году читала этот «Пир» — он меня восхитил и открыл новый мир понимания, а теперь что с ним делают! Подумайте, какое святотатство: к новой мысли, к новым горизонтам подходят все с тою же старой житейской моралью! С моралью, которая сама по себе давно уже выдохлась и не годится ни к чорту.

Да, какая интересная книга и сам Уайльд. О ней нельзя говорить, как об обычных книгах, потому что она необычайна; нельзя определять ее реальными словами, потому что она нереальна. Какой-то критик-идиот назвал ее романом из современной жизни. Экий болван! Но мне никогда не пришло бы в голову, что такие люди, как папа, как Лена, как один знакомый, как Мало-земова могут так узко-узко мерять Уайльда.

Очень интересна она по-английски: там кстати стройность слога, лаконичность диалогов, сухость, сжатость и какая-то сплюснутость вверх — наряду с внезапной роскошью слов и витиеватостью целых фраз.

Что за роман этот «Портрет»? Если о нем говорить, как о романе, то пропадает все. Здесь новое творчество, новая идея, воплощенная словами; это не роман, а нечто страшно интимное; не роман, а Дориан Грей. Тут нет старой мерки; нельзя мерять аршином эту ткань — идею, ткань — чистую мысль. Правда, Вы сразу входите в тон интимности Уайльда? Вы не были сразу же согласны на всю нереальность, на отсутствие характеров, на мелодраматичность, на неправдоподобность? Вам не казалось, все наши вот эти жизненные ценности — ерунда! И как интересно это мозговое произведение! Там, в этой книге, столько разных вещей, взятых из нас. Ведь там есть все; Вы помните, Дориан был болен от книги, в которой герой прошел все, прожил всю историю, уничтожил время и пространство.

Уайльд дал соединение разума с чистым духом — и то, и другое в форме самокритики. У него коллизия порока и красоты, молодости и времени, мысли и иллюзии. И после всей этой сложной, такой сложной психологически драмы — из-за грусти в настоящем встает удивительная радость будущего. И сколько есть возможностей, даже теперь! Что же ждет в будущем? Что будет? Как ужасно бутафорна кажется реальность, когда мысль создает такой чистый и новый мир возможности!..

Да, Уайльд есть продолжение Платона. Ибо весь мир его страстей и... преступлений есть ничто иное, как Платоновская идеология. Преемственность идеи: от античных «богов мысли», через человека (как такового) из книги, развратившей Дориана — человека, пронесшего в себе всю историю мира — и до Уайльда, облекшего отвлеченную идею в материю слова.

Кстати, Вы читали его же «De profundis»<sup>1</sup>? Интересно, как «документ» и мыслями о Христе.

Прочла я Гамсуна «Викторию». Она меня не тронула; быть может, я уже сторела на Уайльде. Самое там интересное, в сущности, Ваша мысль: любовь отталкивает людей, а не приближает<sup>2</sup>. Но ведь эта мысль грандиозна; для нее

<sup>1</sup> «De profundis» (лат. «Из глубины [воззвал]») — первые слова покаянного 129 Псалма. Уайльд назвал так свою исповедь, написанную в 1897 г. в Редингтонской тюрьме (в русском переводе «Тюремная исповедь»). Первые издания были с купюрами, касающимися Альфреда Дугласа. Какое читала Фрейденберг, неизвестно.

<sup>2</sup> Выделенная из письма Марка Лившица мысль о Гамсуне «любовь отталкивает людей, а не приближает», что бы она ни означала, осталась с Фрейденберг до конца жизни, причем отнесенная к самой себе: «У меня странно всегда выражалась любовь. Она, по-гамсуновски, была больше отталкивающей, чем притягивающей силой». (Фрейденберг, Пробег жизни, тетр. 3: [29]). К. Гамсун был чрезвычайно популярен на рубеже веков, особенно в России, где в 1909 и 1910 вышли два его «полных» собрания сочинений. «Викторию» читал и высоко ставил и другой корреспондент Фрейденберг, Борис Пастернак. И он тоже сохранил память о романе до поздних своих лет. Фрейденберг напишет по поводу статьи Пастернака 1946 года «Замечания к переводам из Шекспира» (Пастернак, 1991: 418): «Меня поразило, что ты ввел Викторию рядом с Войной и миром. Виктория—величайшая вещь, да!» (Пастернак, 2000: 289).

«Виктория» еще слишком конкретна, и не так глубока, как тогда следовало бы ей быть. Беру слово «глубока» не в значении той пошлятины, которой Смирновские наделяют Татьян и Лиз<sup>1</sup>. Да, меня не «разобрал» Гамсун; может быть и оттого, что я уже знаю большую интимность и более тонкий колорит. Но вот что странно. После прочтения меня трясло и я думала, что начинается нервная лихорадка. И как-то обмирала душа. Когда я что-нибудь делаю с жаром, когда ухожу в книгу или слишком «от себя» пишу — словом, когда я отдаюсь чему-нибудь вся — тогда потом меня так трясет и так же что-то болит. И я могла оставаться холодной к роману Гамсуна и к его большим техническим несовершенствам; но остались его описания весны и лета — эти чисто-осенние описания по грусти и блеклости. Потом осталось общее настроение романа — что-то тонкое, как намек, и эта любовь Виктории и Иоганна, и безвылазная их тоска, и ужасные слова учителя — этот лейт-мотив книги, что никогда мы не получаем того, к кому (и даже к чему) мы стремимся... Если же это и возможно, говорит он, то «она сейчас же умирает». Это приемлемо только, как символ; потому что Мопассан шел еще дальше и говорил, что мига такого нет, потому что человек вечно одинок и никогда его стремление к другому человеку не удовлетворится. Я знаю красивое стихотворение:

Я не знаю, за что ты меня полюбила  
 И на что ты любовь обрекла:  
 Тайну нашей судьбы вековая Сибилла  
 В свитке пальмовых листьев сожгла.  
 Я не знаю — спасешь ты меня, иль погубишь,  
 С жизнью жизнь суждено ли нам слить, —  
 Знаю только одно: что когда ты разлюбишь —  
 Перестану я жить<sup>2</sup>.

И, конечно, только такая отвлеченность любви и возможность сделать ее безотносительной, любовью во имя любви, только это может спасти от ужаса Гамсуновской мысли. К счастью, он писатель интимный, грустный; а то при расширении этакой темы надо бы сойти с ума.

Ну, Вы не сердитесь, что я залезла в такую глушь? <...>

<sup>1</sup> Смирновский Петр Владимирович (1846-1904) — русский педагог-словесник, автор популярных учебников, в том числе по русской литературе 19 века (Смирновский, 1899–1904), имеются в виду пушкинская героиня Татьяна и тургеневская Лиза.

<sup>2</sup> Восьмое стихотворение из цикла «Искры» (1910) Александра Митрофановича Федорова (1868–1949), русского поэта, прозаика и переводчика.

Ольга Фрейденберг — Марку Лившицу,  
Петроград, 9 декабря [1916] г.<sup>1</sup>

Получила — неожиданно скоро Ваш «человеческий документ». Оказывается, переписка с Вами еще не так безнадежна. Этапы жизни, этапы сердца. Я читала Ваше письмо, как страницу человеческого сердца. Но это не конец еще, Мотя. Вы еще будете перелистывать книгу Вашего жития. Скоро ли дойдем мы до виньетки?

Странная вещь! Меняясь беспрестанно, я попадаю в новую стадию, и чувствую прежде всего не ее новизну, а совсем, совсем другое: что наконец я нашла себя. И всякий раз мне думается: вот теперь я — я. Но где же я истинная? В зале гранд-отеля или у себя в комнате, на юге в ухищренной и изысканной Флоренции или на севере среди деревенской тишины и снега, за тонким парадоксом Уайльда или при стягивании влажного носка с грязной ноги солдата<sup>2</sup>?

И это — этапы; ведь эти «наружные» слова — заголовки глав моей жизни. Вы говорите, что стали сами собой; но кто знает, кто мы? Я до того бесстрастно смотрю по сторонам, что ясно — центр моей жизни только в середине, внутри. Я стала проста, потому что слишком серьезна. У меня такое состояние, словно я у предела. Но чувствую, что предел далеко и я «в полосе».



Марк Лившиц.  
Конец 1910-х—начало 1920-х.  
Из личного архива И. М. Лившиц

<sup>1</sup> Каждый лист письма отмечен печатью: «Вскрыто военной цензурой. г. Петроградъ. Военный цензоръ № 1807».

<sup>2</sup> Речь идет о поездках Фрейденберг за границу после обнаружения у нее туберкулеза в 1911 г. В этом и следующем году она лечилась в Швейцарии, затем путешествовала по Италии (Милан, Флоренция, Болонья, Пиза), проезжая Германию, заезжала во Франкфурт (июль 1912 г.), где произошла известная встреча с Борисом Пастернаком, учившимся тогда в Марбурге: «Я сидела в ресторане своего отеля в огромной летней шляпе, усыпанной розами, и пожирала бифштекс с кровью. Напротив меня стоял лакей, с которым я флиртовала. Я уже привыкла к широкой заграничной жизни, к мужской прислуге, к лакеям, стоящим напротив стола и следящим за ртом и вилкой, к исполнению всех прихотей и капризов. Я привыкла нажимать кнопки и заказывать автомобили, билеты в театр, ванны» (Пастернак, 2000: 67). С 1913 года и до начала Первой мировой войны она ездит в Швецию, в отдаленный городок Эльвдален: «Живу очень странно, словно отделена от всего мира. <...> Все в снегу; окна мои выходят в поле, совсем белое. Тишина полная. Только слышны бубенчики лошадей; и этот звон, такой приятный, в тишине замирает особенно мягко. <...> Словом, воскресшая рождественская сказка: обмершие елки, запущенные снегом люди, бескрайние поля снега и ... некая торжественность духа» (Письмо к О. В. Орбели, декабрь 1913, Архив О. М. Фрейденберг, Москва). С ноября 1914 г. и до конца войны Фрейденберг работала сестрой милосердия в частных лазаретах.



Ольга Фрейденберг —  
сестра милосердия.  
1916 г.

Я еще чего-то не знаю; мне кажется, что я не знаю главного. Ведь то отношение к жизни, которое сейчас у Вас или у меня — оно хорошо; но и это не фундамент. Знаете ли Вы что-нибудь, кроме своего отношения к тому или другому лицу жизни? Я всегда чувствовала, что имею самое главное, потому что глубоко верила. Во что? В Единство; в Творчество; в Мудрость, которую можно было назвать и Красотой. Как «творческий читатель» (слово, умно созданное северянинской школой), как плохонький и комнатный, но «поэт» — я могу жить только в атмосфере насыщенности; мне мало чувствовать или иметь веру — надо жить этим, молиться и упиваться вечно, доходить до экстаза и трепетать. А теперь я бедна, как самый обыкновенный мещанин города Касимова. Я так же триумфально и всецело ушла со своего фундамента, как и берегла его.

Творчество (высшее) и бытие утомили меня и оттолкнули. Я хотела бы найти Бога, но не моего и не рубеновского<sup>1</sup>.

Я могла бы сейчас молиться и плакать только о боге небытия, о какой-то извечной (не люблю этого слова!) тишине, о какой-то точке, незыблемой, единой и неподвижной. Мне не хватает духовной силы, чтоб думать о Творце и Создателе.

<sup>1</sup> Рубен Абгарович Орбели (1880-1943) — старший брат двух известных академиков Иосифа и Леона Орбели, профессор права, один из основателей и преподаватель Тамбовского университета, основоположник подводной археологии. Был женат на гимназической учительнице Фрейденберг Ольге Владимировне Никольской (о ней и письма к ней см. ниже). Какого Бога Фрейденберг называет рубеновским, сказать непросто, так как он именовал себя «свободным христианином», посещал службы любых церквей, с 1912 до середины 1920-х гг. был главою кружка учеников и последователей его собственного социально-религиозного учения, сторонником единства христианских церквей. Выступал в Петрограде и других городах с лекциями и проповедями. пользовавшееся популярностью среди интеллигенции (подробнее см.: Мельник, 1991: 92–94). Фрейденберг вместе с Лившицами (Марком и Еленой) посещала проповеди Р. А. Орбели, хотя в письмах отзывалась об этом с иронией и сочиняла шуточные стихи и рассказы.

Я утомлена верой, идущей на творчество, на вечную работу, как в каком-то колоссальном хозяйстве. Бытие представляется мне таким беспредельным хозяйством, где я — раба вещей и воли своего Господина, и мечтами и действиями стараюсь угодить ему. Я не могу больше молиться Хозяину. Вы относитесь теперь легко и просто к жизни после всего пережитого, после кровавых «эскизов» и смерти тех, кого только что видели и любили. Это от мудрости — думаете Вы? Я думаю — от бессилия. Что же остается делать нам с оскорбленной (кем-то неуловимым) и больной матерью, как не обнимать ее, ухаживать за нею и жалеть? И мы ходим за солдатами, ходим за всеми людьми, — потому что Вы или я братья им и сестры с головы до ног.

Это столько же от мудрости, сколько от горя. Мы просты, потому что бедны, и мы легко, мудро и просто подходим к обыкновенному человеку, оттого что считаем его богаче себя. Фальшивы люди, унижающие себя; а нам стоит только подойти к человеку — и сразу мы в уровень с ним. Эти два года не обогатили нас, а опустошили; во мне бунт и озлобление; и я не хочу называть это мудростью, во имя той святости, которую я знала раньше. Но и это состояние — пока. Как ни хочу я в нем удержаться, а примирение придет, и равнодействующая будет найдена. Главное еще впереди, — ведь жизнь ощущается, как нечто изжитое до конца. Разве нет? Знаете: мы с Вами просты. Но сколько сможем мы этим жить? Я сделала опыт быть искренней до конца — и увидела, что истинная простота и истинное милосердие — беспредельны. Я шла за ними, шла... и увидела себя над бездной, у края которой кончается жизнь и начинается абстрактность. Истинное милосердие делает людей несчастными, потому что оно не имеет границы, а жизнь держится только своей ограниченностью; если сломать перегородки, уничтожить вехи, — получается бездна. У меня есть примеры; если б я могла привести их Вам!

Я сочувствую Вам в Вашем неумении по ком-н[ибудь] скучать. Я тоже привязана к каждой мелочи, держусь за все, — а уеду, и сразу делаюсь



Рубен Абгарович Орбели.  
[Конец 1910 гг.].

Печ. по публ.:

Следков А.Ю. Предшественники  
(братья Орбели) // МемоКлуб.ру  
[Электронный ресурс].  
URL: <https://memoclub.ru/2017/02/predshestvenniki/>  
(дата обращения: 27.05.2019)



Ольга Фрейденберг с солдатом Швецовым.  
1916 г.

странно-свободна, как первобытный человек. Напишу Вам в ближайшем будущем еще, а сейчас искушает тишина и мягкие звуки тлеющей печки. Сяду греться и думать; Белинский сказал ведь, что женщины думают чувствами<sup>1</sup>. А там чай, чай и визит из лазарета, сон и... И опять день с утра.

До скорого. Оля

---

<sup>1</sup> Вероятно, имеется в виду высказывание Белинского: «Женщина мыслит сердцем, а мужчина любит головой» (Белинский, 1979: 258).

**Ольга Фрейденберг — Елене Лившиц<sup>1</sup>,  
Петроград, [октябрь 1919 г.]<sup>2</sup>**

Лена, я хотела к тебе приехать с последним пароходом — так сильно во мне желание сказать тебе, что выход найден — тебе, сопутствовавшей мне по чортовым ходам колебаний. Но я боюсь, что не в 10, а в 11 ч. конец оперы. Почти же это сразу по приезде, до нашей встречи.

Притти к 4-му решению можно было не головой, но исключительно сильнейшей болью. Быть может, смертью; потому что за сегодняшний день я отошла от всего, и все оставила, и умерла, конечно. Но зато такое решение — единственное, достойное смысла моего существования. Уходить, не уходить — это вопросы внешние, так сказать. Свет, чудесный свет открыл мне внутреннюю постановку вопроса. И я поразились,

до чего она проста и единственно возможна, и как головой, умом я до всего могла додуматься, кроме нее в этой простоте неизбежности. И она такова: быть мне такой, какова я сегодня, или быть иной. Сегодня — страдание самое невыразимое, самое невоплотимое ни в чем, кроме самого себя; сегодня,



Елена Лившиц —  
сестра милосердия.  
[1914–1916 гг.]

<sup>1</sup> Лившиц Елена Семеновна (1891–1972) — гимназическая подруга Фрейденберг. После окончания гимназии хотела стать художницей, занималась на курсах при Академии художеств. Но чтобы помочь продолжить образование своим братьям и сестрам получила образование и стала работать стоматологом. Блокаду пережила в Ленинграде, работая участковым врачом. После выхода на пенсию возобновила занятия живописью, занималась в художественных студиях.

<sup>2</sup> Это и следующее письмо, письмо ближайшей подруге и любимой учительнице посвящено сложной для Фрейденберг ситуации выбора своего пути в образовании, в будущей науке и что более важно — в жизни и любви. Речь идет об отношении к Ивану Ивановичу Толстому, университетскому учителю Фрейденберг, которым она была увлечена: «греческий язык казался самым легким и увлекательным на свете, а неправильные глаголы конфетами. Что это были за занятия, боже мой! Упоенье, светозарное счастье. Я училась, я знала, как богиня» (Фрейденберг, 1991: 151). Но так или иначе наступает разочарование — хотя, быть может, поначалу она сама была рада обманываться. Фрейденберг считает невозможным продолжать обучение у Толстого и решает покинуть университет. Это не первая ее попытка уйти. В октябре 1918 г. умирает молодой, тяжело больной профессор А. К. Бороздин, преподававший древнерусскую литературу, у которого она также самозабвенно училась, и под влиянием этой опустошительной смерти она решает — покинуть университет. В той ситуации Толстой «положительно спас меня, в самом буквальном смысле этого слова, тем только, что в критические дни моей жизни он так же писал слова на доске и так же вскрывал их дух, как и до этого по пятницам. И “выпасть” не смела и я, ибо вне меня находилось нечто объективное и живое, рожденное и мною, и бросить которое я не могла» (Костенко, 2018: 141).



Прапорщик  
Иван Иванович Димитриев.  
25 августа 1915 г.

собственно, 15-й год<sup>1</sup>; отмирание; смерть, — и необходимость жить, двигаться, пускать ростки в этом состоянии разложения и внутренней вони. Словом, меня нет и я есть; ты сказала — 5 лет; но ведь проволока надо себя на расстоянии 5-ти лет, — когда за 5 минут вся кровь отходит от мозга. Я сегодняшняя — несостоятельна. Нужно стать иной. Какой? Духовно живой. Нравственно крепкой. Новой. Нужно все это горе последних дней пережить и претворить, прогнать сквозь строй мыслей и чувств до конца — и внутренне переродиться. Да, родиться заново. Еще и еще родиться — в который раз? Во всякий, когда приходит испытание. Надо не то, что сделаться гордой — и реагировать или нет, уходить или нет. Это детали. Нужно посмотреть в глубь. Взмахнуть крылами — и пролететь этажом выше над всем, и самой глав-

ное — над этой своей гордостью, над своими страданиями, над совокупностью себя. Да, да — переродиться. Это неотступно теперь. Нельзя мириться с таким рабством. <...> Что за победа уйти? Или остаться? — Игра самолюбия, жалких сегодняшних чувств. И вот за эти дни убедилась, что без У[ниверсите]та жить не могу, потому что нечем. Я подняла голову и «что-то» отыскала. Оно есть. И я буду идти за ним и буду учиться, изменив всю систему своего ученья. Она была ложна, поверхностна, внешня. Рука, указующая мне, рука, ведущая меня — это моя поразительная Мойра, мой чудесный Дух — мудрее и благоднее меня. Все закономерно и все хорошо — «тяжелы только эти миги»<sup>2</sup>. И то, что я не получила работы — самое нужное и наиболее требующее благоговейного трепета<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Речь идет о духовном кризисе 1915 г., связанном со смертью И. И. Димитриева (см. предисловие к наст. публ.).

<sup>2</sup> Строка из стихотворения А. А. Блока «Молитвы», 1904 г. (4. Ночная)

<sup>3</sup> Работа — задание от Толстого на каникулы: «Я ждала на каникулы темы, занятий, разговоров, какой-то предметности внутреннего с Толстым общения. То, что он отпустил меня “без ничего”, поразило меня прямо в сердце» (Фрейденберг, Пробег жизни, тетр. 3: 42).

Сегодня я была у точки — и этим днем искупила и закрепила очень, очень многое. Какое же еще решение могло бы соответствовать духу моего отношения к жизни? Правда, оно очень житейски трудно и требует огромной силы; но я претворю в силу все, испытанное за эти дни.

Приходи, я прочту тебе письмо к И. И.<sup>1</sup> Не удивляйся; ведь я совсем свободна и «изолирована». Мои движения сейчас свободны, как у балерины или юродивого.

Пока.

Оля

**Ольга Фрейденберг —  
Ольге Владимировне Орбели<sup>2</sup>,  
[Петроград — Тамбов], 5 ноября 1919 г.**

<...> Ольга Владимировна, мне вдруг дана возможность Вам писать, и это было так мало осуществимо и говорить хотелось о таком для себя важном, что сразу, врасплох — даже не можешь писать. Тем более, что сижу на плите и пишу на рыбной доске. Жизнь ведем звериную — да нет, это сказано несправедливо; ведем такую жизнь, какую могут создать нравственно искаженные люди, мучающие во имя идеала. Мучительство именем блага — это исключительное духовное уродство, «точка» человеческой извращенности<sup>3</sup>. Но

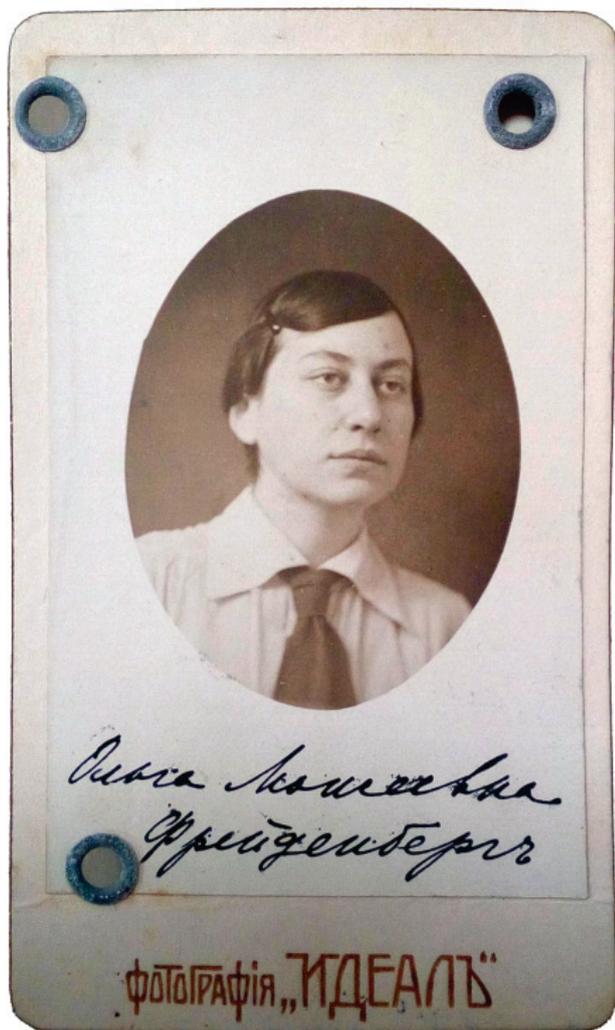


Ольга Владимировна Орбели.  
1916 г.  
Петроград

<sup>1</sup> Иван Иванович Толстой. О письме к нему и его ответе см. ниже письмо О. В. Орбели.

<sup>2</sup> Ольга Владимировна Орбели (1878–1953) — дочь Владимира Васильевича Никольского (1837–1883), профессора Петербургской духовной академии, преподавателя Александровского лицея, сестра Бориса Владимировича Никольского (1875–1919), поэта, литературного критика, историка римского права, активного деятеля правомонархического движения, расстрелянного 11 июня в 1919 г. в Петрограде, жена Рубена Абгаровича Орбели и мать Русудан Рубеновны, будущей душеприказчицы Фрейденберг. Окончила Смольный институт в 1895 г., затем с отличием историко-филологическое отделение Бестужевских курсов, преподавала русский язык и литературу в различных учебных заведениях Санкт-Петербурга — Петрограда — Ленинграда, в том числе в гимназии Е. М. Гедда, в которой училась Фрейденберг. Подробнее см.: Костенко, 2018: 138–139.

<sup>3</sup> Подробнее об этом времени Фрейденберг написала Орбели в июне 1920 г. (см. ниже), а много лет спустя в воспоминаниях обобщила пережитое: «Это было время величайших житейских бедствий. На пышном языке истории оно называется революцией, и юность думает, что это Карл Моор, Робеспьер, какая-то великая романтика. А на самом деле это были Зиновьев и Троцкий, обнаглевшая сытость, которая морила голодом и бесправием миллионы людей. Страшная вещь революция! Она заменяет одну форму насилия другой, и процесс стаскивания за ноги одного класса эксплуататоров и водворения другого ужасен. Россия распозалась, как прогнившая тряпка. Это называлось диктатурой пролетариата. Царство Троцких и Зиновьевых было живой могилой. Голод, митинги с утра до вечера на всех тротуарах и мостовых, черный рынок, даровые переизнасилованные трамваи; все было даром — квартиры, аптеки, человеческие жизни. Разруха — национальный русский термин. Стихийный распад». (Фрейденберг, 2017: 27–28).



Ольга Фрейденберг.

Фотография из личного дела студентки Петроградского университета (ЦГА СПб)

это все постолько, поскольку всякий тащит свою телегу жизни. Главное же все-таки не в этом, а в другой жизни, во внутренней. И мои несчастья были заключены именно здесь. Трудно сейчас говорить об этом, потому что все эти чувства уже изжиты. Как не помню мучений скарлатины, бывшей когда-то у меня, так не хочу помнить и этого тяжелого пути. Один лейтмотив остался до сих пор: как незаменимо для меня Ваше отсутствие! Незаменимо до того, что я уже стала думать об его высшем смысле: так, видно, надо.

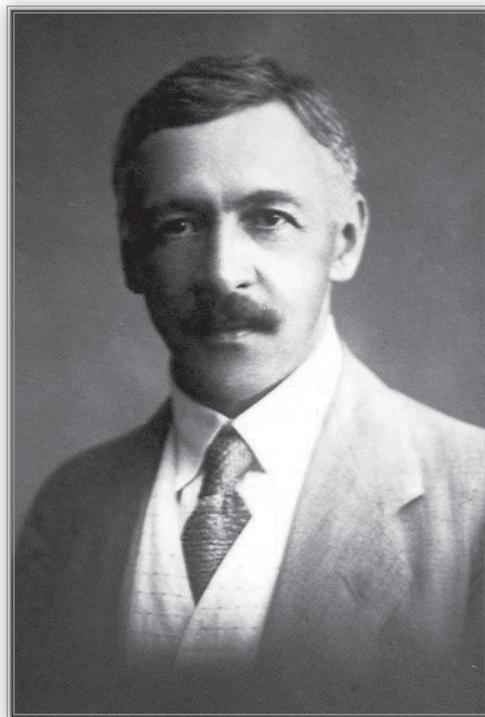
Знаю, что письмо попадет к Вам непременно, что минует оно чужих глаз; и все же не пишется. Теперь, когда можно! «Земное счастье запоздало!»<sup>1</sup>

Я было ушла из Ун[иверсите]та; вот вывод, который могу сделать из всего пережитого. Моя университетская жизнь сложилась неудачно: на русском отделении решительно не у кого было работать. Неудачны оказались и мои удачи на классическом отделении: от своего берега я отстала, а на

чужом сидел Ив. Ив. Толстой, и то, что я пристала к этому чужому берегу, и было самым фатальным. На эту опасность Вы мне указали бы, и Вы могли бы решить — как быть со своим отделением. Теперь, когда «игра сделана» и я бесповоротно стала классиком, я увидела, что весь вопрос был мною неправильно поставлен, и что я уже останусь калеккой. Поразительно все вело к этому: моя общая потерянности, отсутствие руки направляющей, губительное сцепление условий и случаев. Ах, не верю я во все это — во все эти случаи и сцепления! Но тут и заключается мучительный момент: верить ли жизни, верить ли духу, невидимому и бездоказательному? И вопрос этот стал в моей душе еще летом. Дело в том, что я со страстью занималась у И[вана] И[вановича], и — на мою беду — с особенным увлечением обучал и он. Я много должна была бы говорить об этом, раз коснулась этого; но Вы поймете, что такие

<sup>1</sup> Строка из стихотворения Блока «Она, как прежде, захотела...» (1908).

вещи не пишутся. Вышло, в общем, так, что заниматься я должна была у И. И. главным образом, ибо он стал осью моей ун[иверситет]ской жизни; да и не ей одной, раз все основное университетское есть и свое личное. Разве можно душу делить на департаменты? Но вышло и так, что заниматься у него мне стало невозможно. Быть может, я могла бы, если б легче смотрела на жизнь и не видела в себе носильщика, который должен дотащить временную ношу в целости до назначенного места. Случайности я не принимаю. Пусть ошибочно; но если мир перевернется, если истина обнажится, я и тогда захочу остаться с пониманием жизни как единства. Что дано и что не дано, что я должна принять в свою жизнь и что отбросить — вот вопрос, который был мне важнее личных чувств и услад самолюбия. И от того, что только в духовной сущности могли разрешаться мои вопросы, мелкие факты жизни, быть может, ничтожные — выросли не по заслугам. Все знают, что я ушла из Ун[иверсите]та из-за таких-то и таких-то фактов; но на самом деле я ушла потому, что не могла изменить своему пониманию жизни. Я ушла, как только почувствовала, что иду по пути случайностей и наносных явлений; что мое, органическое, зарывается глубже и глубже. Это слова; но смысл их содержания так вымучен мною! И вот лето, полное беспокойства, напряжения, тоски. Наконец, решение — и обманное спокойствие. Ибо один факт жизни показал, что такой мой уход невыполним. Тогда я решила уйти временно, на один семестр, чтоб уйти только из чуждого мира И[вана] И[вановича]. Но и это не удалось; я оказалась неумелой в теоретизации жизни, и в тот момент, когда теория осуществлялась, я вдруг почувствовала великую потребность, «изгнать беса» и на все перипетии жизни, и на весь ее лживый *bon ton*, на все зигзаги умствований — ответить голосом сердца, всегда ясным и простым; и все покрыть им — до своей репутации включительно. Так я и сделала — в минуту сильной тоски, когда житейский свет меркнет, а сияет совсем, совсем иной. Я написала И[вану] И[вановичу] письмо, но такое, какое можно написать Вам и Рубену Абгаровичу, но не полированному И[вану] И[вановичу]. Он, по-видимому, его не понял, и отсюда пошли последствия чисто житейские: отношения испортились, и чем становились хуже, тем галантнее И[ван]



Иван Иванович Толстой.  
Из архива  
Н. А. Чистяковой



Григорий Филлимонович Церетели

И[осиф] А[бгарович]<sup>4</sup> бранит его, к[а]к человека; но уж Бог с ними, с человеческими качествами профессоров. Впервые — у Церетели — я почувствовала себя в университете; сидишь в лаборатории, где поучаешься непрерывно. Ведь он по Менандру — европейская величина, ни в одном университете нельзя изучать Менандра и не знать Церетели. Кроме того, он поэт-переводчик; получаешь Менандра из первых рук, да еще каждое слово — буквально! — часами изучается и выстрадывается. Все время идет комментарий —

И[ванович] придавал им форму самую дружелюбную. Он повлиял на меня, чтоб я вернулась в Ун[иверситет] и оставила русск[ое] отделение ради классического<sup>1</sup>. Я же сделала это по иной причине: я успела убедиться, что слишком многое заключено для меня в У[ниверситете], что обойтись без него я уже не могу, и что неосмотрительно и неумело я всеми корнями осела на чужой почве. И гнить на ней — вот ближайший мой удел.

Итак, я занимаюсь у И[вана] И[вановича] (всего меньше, в силу уродливых житейских условностей), у Жебелева<sup>2</sup> (где отдыхаю душой) и с недавних пор у Церетели<sup>3</sup> (по настойчивому желанию И[вана] И[вановича]).

<sup>1</sup> См. выше прим. 17.

<sup>2</sup> Сергей Александрович Жебелев (1867–1941) — филолог-классик, историк-эллинист, археолог и эпиграфист. Руководитель будущей работы Фрейденберг над апокрифом «Деяниями Павла и Феклы» и, написанной на ее основе диссертации «Происхождение греческого романа» (1924). Подробнее о занятиях у Жебелева и других профессоров см.: Костенко, 2018: 150; Фрейденберг, 1991: 152–153.

<sup>3</sup> Григорий Филлимонович Церетели (1870–1939) — филолог-классик, мировая величина в папирологии, член-корреспондент Российской академии наук (1917), преподаватель (1914–1920) и заведующий кафедрой классической филологии (1916–1920) Петроградского университета, переводчик греческой литературы. Фрейденберг говорит о нем только хорошо и сочувственно, а его биограф, несомненно высоко ставивший ученого, характеризует его как вспыльчивого, обидчивого, импульсивного человека со склонностью к шовинизму, ксенофобии и антисемитизму, принимавшей в молодые годы патологические размеры (Фихман, 1995: 256–258), а также «болезненное стремление находить ошибки и недочеты у своих коллег, выставить их в невыгодном свете» (Там же: 253).

<sup>4</sup> Иосиф Абгарович Орбели (1887–1961) — младший из братьев Орбели, советский востоковед, академик АН СССР (1935), академик и первый президент Академии наук Армянской ССР (1943–1947), директор Эрмитажа (1934–1951), в описываемое время профессор на кафедре истории восточного искусства.

реальный, грамматический и литературный; творчество, «кровный интерес» одухотворяет эти штудии. Язык он знает в совершенстве; свободно оживает греч[еский] язык, изучается и претворяется в разговорные формы. И[вану] И[вановичу] это, конечно, не под силу. Кроме того, приятна самая его «манера» профессорства: всякому интересу дается воплощение, и потому широта сопутствует самому кропотливому изучению. Отношения с учениками свободные, в духе того равенства, где сам ученик подчеркивает свое уважение к профессору. Это больное место у И[вана] И[вановича], тягостно любезного и предупредительного, но на самом деле недоступного и необщительного. Интерес, рожденный им же, никогда не находит выражения ни в чем; «Мне очень приятно, что вы это отметили» — вот все, что он дает голодной душе.

Школа меня ждет отличная. Вспоминается русск[ое] отделение, к[а]к что-то поистине жалкое. Но каково мое будущее? Что я буду делать с греч[еским] языком? Специализироваться на нем я не могу: такого фундамента И[ван] И[ванович] не дал. Он дал импровизацию, чутье, наскок; но и сам он не ждет от меня специализации. Но я руководствовалась только его указаниями; а он желал для меня классицизма, и сказал убедительные слова: «Помните, что это вам говорит человек, который хорошо вас знает».

Много уже мной передумано и «перестрадано», но утешение одно: я старалась не поступать самостоятельно, не делать дел руками своими. И потому было страшно сомнение: а есть ли рука, ведущая меня? а есть ли линия единая жизни? А сомнение для меня — всегда крах.

Вот почему так тяжело мне было без Вас и без Р[убена] А[бгаровича]. Во мне большое, душевное участие принимала Маруся [Малоземова]; она знала шаг за шагом мою историю и сопереживала ее. Но у нас разное восприятие жизни; она верит в радость жизни, я — в верность жизни. Она любит процесс жизни, я дух жизни. И так помочь друг другу мы не можем.

Моя «исповедь» в схеме рассказана. Если б я могла передать ее в живых словах и услышать Ваш живой голос! «Но так и быть...»<sup>1</sup>

Кончаю, чем начала: нашим приветом и горячим — хочется сказать — глубоким! — моим поцелуем. Будьте все здоровы!

Ваша Оля

<sup>1</sup> Аллюзия к письму Татьяны Онегиной: «Но так и быть! Судьбу мою отныне я тебе вручаю».

Ольга Фрейденберг — Ольге Владимировне Орбели,  
Петроград — [Тамбов], 7 июня 1920 г.

Дорогая Ольга Владимировна!

Видела Вас во сне и радостно думала: теперь моя жизнь пойдет счастливо! Но проснулась — жизнь все та же. Зато у И[осифа] А[бгаровича] есть от Вас известия; слава Богу, Вы живы и здоровы.

Как кошмарно было время, когда я писала Вам в последний раз! Быть может, и сейчас так же; но тогда был октябрь — во всей полноте этого символического слова — а сейчас май. День серый, суровый, петербургский, на душе много тяжелого, но все же это — трудно идущая жизнь, а не бред. Потом было еще хуже. Зима прошла ужасная. Мы все вылезли из нее, к[а]к из гробов, где лежали заживо замуравленные. Впрочем, сравнение неверно: то мучение было бы примитивнее. Холод мертвящий, несытость, жизнь всем семейством в одной кухне (папа спал на досках, положенных поверх ванны — в темном склепе), заботы о полене, которого завтра не будет, горести без конца — и еще многое, многое иное, что приносит с собой жизнь каждый день. В этой обстановке, с октября по январь, я пролежала в плеврите; температура не падала — и мне только и оставалось, что вернуться к «нормальной жизни». И впечатление от этой зимы — это полная утрата сил, мучительный озноб, одуревшие мозги, четыре стены — и в полной темноте скрип маятника. Абсолютная разобщенность с внешним миром — для меня — и тоска, заедающая сердце. И вот первая вылазка в свет. Целый период сплошных неудач. Столько было пережито, столько переборено, что, в конце концов, настал день, когда я почувствовала, что жизнь во мне перегорела и что я стою уже вне ее. Легко и просто казалось умереть; моя смерть до того была оправдана жизнью, ей предшествовавшей, что она прощалась — я это чувствовала; быть может, мне казалось, это просто мой срок, призыв меня à la maison<sup>1</sup> — до того я чувствовала моральное право на нее. Это было слишком серьезно и глубоко, и потому до скупости кратко: все итоги подведены, вся техника обдумана; и как только я увидела, что все это житейски невозможно, так сразу же я стала продолжать свою жизнь. Значит, я не поняла того момента: я оставила его, и вот буду ждать его опять, никогда о нем не думая. Но если жить, надо жить усердно; и я сразу же принялась за занятия. Мне ужасно не везло; одна, без руководства, без совета самого малого, я ушла в большую научную работу: занялась греческим житием св. Феклы на русской почве, с громадными, по неопытности, задачами — с установлением источников, генеалогией славянских текстов, анализом легенды etc. После того

---

<sup>1</sup> Домой (фр.)

дня, о котором я сейчас написала, какая-то строгость залегла в моей душе; я суровее стала относиться к окружающему, а, быть может, бесстрастнее, с большей внутренней свободой. Многие от меня отпало. В таком состоянии подошла весна. Я ждала ее страстно, и встретила сдержанно. Когда шла я к профессору, чтоб рассказать о завершённом первом периоде работы, к тому профессору, который был мне так нужен, которого я так лихорадочно искала долгие месяцы (В. В. Буш) — я была внутренне к нему холодна, и чувствовала, что уже не на этом берегу моя высадка, а на том, где я карабкалась одна. И в жизни всегда так бывает: оказалось, что мои пески — камень, неудачи — успех, контуры — основа. На меня посыпались «лавры» (мои все рукописи в московских лаврах, и отсюда термин упрочен), со мной стали носиться, я сделалась *persona grata*. Два месяца сосредоточенной, одинокой работы дали необычные результаты. Ряд вопросов, поставленных мной, заволновал ученые головы; доклады о ходе работ, читанные мною, вызывали интерес и усиливали успех. Я пристально смотрела изнутри себя на все это, иначе квалифицируя многое и делая выводы с той свободой, которая в условиях жизни могла бы казаться лицемерной. Наконец, история докатилась до Шахматова, и он предложил мне научную командировку в Москву от Академии Наук; а я его никогда и в глаза не видела!<sup>1</sup> Все это меня приободрило, и я решила поговорить с таким пугалом, к[а]к Жебелев: до сих пор я была на славянской почве<sup>2</sup>. Здесь успех превзошел все самые анекдотические ожидания: Жебелев, сам прошедший кошмарную зиму, сказал, что получил такую радость, которая заставила его забыть все невзгоды и жить полной жизнью. Был высокий и патетический момент, когда он утешал меня и указывал на высшее счастье, которым отныне я должна быть счастлива. Все неудачи мои, сказал он, за-

<sup>1</sup> Алексей Александрович Шахматов (1864 — август 1920) — русский филолог, лингвист, историк, основоположник исторического изучения русского языка, древнерусского летописания и литературы. В описываемое время — председатель Отделения русского языка и словесности РАН. Фрейденберг бывала на его лекциях, но не училась у него и близко знакома не была (Фрейденберг, 1991: 148-149).

<sup>2</sup> В семинарии Жебелева читали греческие апокрифические «Деяния Павла и Феклы», раннехристианское сочинение II в. После того, как весной 1920 г. результаты занятий славянскими переводами апокрифа («славянской Феклой») были высоко оценены и Бушем, и Жебелевым, Фрейденберг пришла к Жебелеву, желая под его руководством заниматься греческим оригиналом «Деяний». Еще осенью 1919 г. издание греческой Феклы осталось дома у заболевшей Фрейденберг на долгий срок ее болезни. Случайная книга приковала к себе внимание: «Я не знала, что это за жанр, почему он так поэтичен. Многие говорили моему сердцу: его какое-то своеобразие, его ритмы, его лица и образ их поведения» (Фрейденберг, Пробег жизни, тетр. 4: [31]) Апокриф сыграл решающую роль в формировании ее новаторских идей о происхождении греческого романа, а впоследствии в формировании ее литературной теории. Апокриф стал в некоторой степени и «научным руководителем», в котором она так нуждалась: «Чтоб понять, что такое Фекла, я кинулась изучать христианистику, историю церкви, христианскую археологию, каноны и апокрифы, агиографию» (Там же: [33-33 об.]). «Публичная библиотека была моим университетом. Здесь я читала, здесь училась, здесь все ученые без всякого академизма давали мне разнообразные консультации» (Там же: [32 об.]). Из этой работы выросла в скором времени диссертация «Происхождение греческого романа» (защищена в 1924 г.), опередившая мировую науку на много десятилетий (подробнее см.: Брагинская, 2010: 34-62).

лог моего успеха; то, что я была одна и без чьей-либо помощи, должно дать мне удовлетворение, потому что я прошла сложный путь самостоятельно и вынесла большее, чем пятилетнее университетское ученье. Этот холодный и сдержанный человек раскрылся; моя душа радостно отдалась ему, и мы оба были взволнованы и очень искренни. Его два-три указания сразу ввели меня в русло, отмели все лишнее, разрешили все сомнения. Буш, профессор молодой, решительно беспомощен: я ничего от него не имею<sup>1</sup>. Но Жебелев сделал мазок, другой — и картина получила право на существование. Благодаря его протекторату моя работа может протекать в царских условиях; вся греческая ее часть взята на себя им. После этого разговора Буш отправился к нему на дом решать мои судьбы; в результате Жебелев имел частное совещание с деканом Приселковым<sup>2</sup> и председателем филологов Петровым<sup>3</sup> (теперь отделение состоит из всех «национальностей», ибо идет по линии филологии; то же с историей etc., а соединение всех их — «факультет обществ[енных] наук»); дело в том, что ни у Академии, ни у Ун[иверсите]та нет совсем денег, ассигновки не выдаются, а «экономка» — правление Унив[ерсите]та — есть инстанция «разъясняющая». Одно время моя командировка была поэтому лишь проблематична. А затем я получила повестку от Ак[адемии] Н[аук], что на заседании я прошла: шикарная подпись Шахматова и... 1.000 р. денег<sup>4</sup>; одновременно на общем заседании факультета Буш сделал обо мне доклад и прочел записку Жебелева, — прошла и здесь. Дали мне 10.000 р.; возражал один Пергамент<sup>5</sup>, но упорно, находя такую трату сейчас — расточительной. Теперь самое забавное: когда дело сделано, лавры мои запечатаны (спорят о ризницах совдеп с общ[еств]вом по охране др[евних] памятн[иков]), а греческие рукописи Синод[альной] библиотек[и] лежат в за-

<sup>1</sup> Владимир Владимирович Буш (1888–1934) — литературовед, фольклорист, краевед, библиограф, участник Пушкинского семинара Венгерова, сотрудник Книжной палаты, участвовал в создании Ташкентского университета (1920–1922) и в работе Саратовского университета (1924–1931). Жалобы на Буша сменились высокой оценкой его качеств как преподавателя, так и человека, в архиве Фрейденберг сохранилась небольшая статья о нем «Настоящий учитель: (памяти В. В. Буша)» (1936). В воспоминаниях она написала о нем: «Это единственный человек в моей жизни, для которого всякий поступок требовал действенного результата. В сущности, это и была настоящая честность. Он сделал обо мне представление в Академию Наук, а позже, опираясь на Жебелева, и на факультете» (Фрейденберг, Пробег жизни, тетр. 4: [16]).

<sup>2</sup> Приселков Михаил Дмитриевич (1881–1941) — историк, источниковед, исследователь русского летописания, ученик Шахматова, в 1920–1921 г. декан Факультета общественных наук (ФОН).

<sup>3</sup> Петров Дмитрий Константинович (1872–1925) — историк литературы, специалист по романским литературе и языкам, основатель русской научной испанистики. Фрейденберг в воспоминаниях писала, что знала и любила старинную испанскую литературу и именно из интереса к ней решила пойти в университет в 1917 г., но ученичество у Петрова не состоялось (Костенко, 2018: 144).

<sup>4</sup> Письмо из Отделения русского языка и словесности РАН с подписью Шахматова и «талоном к ассигновке» от 26 мая 1920 г. сохранилось в архиве Фрейденберг.

<sup>5</sup> Пергамент Михаил Яковлевич (1866–1932) — правовед, в описываемое время профессор ФОН Петроградского университета.

шитых рогожах на полу Историч[еского] музея<sup>1</sup>. Без поездки этой работа не может двинуться. — Вот и шипы, и розы моей жизни. После всех этих почестей пришла домой и всю ночь горько плакала. Чувствую себя неспособной к такому подвижничеству; смотрю на это доверие профессоров, как на бремя. Меня словно облачают — и в этом святость момента, но плотское начало еще сильнее, и ризы и пугают, и делаются веригами. Меня посвящают. Но что сильнее — радость или ужас? Во мне столько изжито, столько потушено, что мысль о подвижничестве, о служении — вызывает горечь и чувство краха; как будто я одна только могу знать всю степень своей непригодности, ибо внутренно я страшусь и мучусь от того, что на меня накладывается.

-----

Несколько часов отделяет те строки от этих, но между ними — целая жизнь. Температура опять у меня поднялась, и я пошла на консультацию к пр[офессору] Рубелю, специалисту по легочн[ым] болезням<sup>2</sup>. И вот пришла с диагнозом: туберкулез. Какая бесчеловечная правда! — кому она нужна! Он все мог бы сказать, без этой профессорской самодовольной категоричности. Сразу, одним словом, он убил мне жизнь. Нужно, говорит он, немедленно уехать, и месяца два жить на юге или на кумысе. Хорошо сказано! В разгаре занятий — потеря трудоспособности: мне все запрещено, и предложено погрузиться в нирвану. А в семье у нас ужасный момент: папа очень плох, сердце ослаблено, лежал все последнее время, и — тоже по настоянию врача — сейчас живет на берегу Невы, в семье немецких колонистов; туда с героическими усилиями устроил его мой брат<sup>3</sup>. Мама — одна тень; доктор уже сделал ей предостережение.

Денег нет, живем все время случайностями и, собственно, неизвестно, чем. О болезни моей никто, кроме Лившиц, не знает. Бог наказал меня за то, о чем я Вам выше писала: мне суждено в один день, на том же листе написать обе формулировки. Не уход от жизни страшен, а медленное распадение, и самое непередаваемое — мама. Возможно жить только, пока она не знает. Силы меня покидают, голова затемнена, словно обложена ватой. Маруся [Малоземова] на даче в Вырице; я на недельку, б[ыть] м[ожет], смогу к ней

<sup>1</sup> В 1918 г. Синодальная библиотека была национализирована, и собрание рукописей и грамот передано Историческому музею.

<sup>2</sup> Аркадий Николаевич Рубель (1867–1938) — врач, специалист по легочной патологии, в том числе туберкулезу. С 1903 по 1914 г. директор летнего кумысолечебного санатория. В 1918 г. создал и возглавил первую в Петрограде Центральную туберкулезную станцию со стационаром (впоследствии Центральный показательный диспансер). С 1920 г. был профессором Государственного института медицинских знаний (ныне Ленинградский санитарно-гигиенический институт).

<sup>3</sup> Александр Михайлович Михайлов, см. примечание о нем ниже.



Анна Осиповна Фрейденберг.  
1910-е гг.

поехать. Самое ужасное, что сделал этот доктор, это то, что он дал мне *idée fixe*; и потребовал нирваны.

С Иваном Ивановичем у меня такие же академические отношения, но по существу душевные и глубокие. Мне очень трудно будет огорчить его даже смягченным приговором. А, быть может, все это разрешит те трудности, которые клубком сжались у моего сердца и у моей жизни. Природа дает равновесие во всем; тяжелы только эти первые дни, а там и они приспособятся.

Целую Вас, Рубена Абгаровича и Русю<sup>1</sup> горячо. Получила бы громадную радость, если Вы мне что-н[и-будь] о вас написали. Ваша Оля.

### Ольга Фрейденберг — Ольге Владимировне Орбели [Петроград — Тамбов], 14 октября 1920 г.

*опять октябрь, 14*

Дорогая Ольга Владимировна! С большим волнением получила от Вас письмо. Вы чувствуете и на расстоянии, что у нас горе. Папа скончался 19-го июля старого стиля, неожиданно скоро; увы, неожиданно — при полной неизбежности и подготовленности, все же неожиданно... Как удар, которого к[а]к будто совсем не ждали.

Мы живем печально и очень тесно втроем, ведь у нас здесь совсем никого нет. Боялись очень за маму, но нам помогла скупость нынешней жизни, лишаящей даже «роскоши» горя и зовущей к мелочным трудам; без маминой работы мы пропали бы, а у мамы судорожное желание жить для нас. Но когда кончается день и наступают вечера — в самой тишине чувствуется то, о чем днем не говорится. Удивительно раскрылся характер брата<sup>2</sup>; мы никогда

<sup>1</sup> Русудан Рубеновна Орбели, см. предисловие к настоящей публикации.

<sup>2</sup> Александр Михайлович Михайлов (Фрейденберг, 1884–1938), инженер, талантливый изобретатель, нумизмат. О его характере и отношении к близким Фрейденберг писала: «Взбалмошный, недисциплинированный, буйный,



Михаил Филиппович Фрейденберг за работой. 1910-е гг.

не знали сколько в нем теплоты и нежности. Он совершенно отдался нам, и с необыкновенной заботливостью нас опекает.

Мое здоровье, в связи со всем пережитым, потерпело большой крах. Не знаю, как сейчас, но вскоре после этого оказалось задетым и левое легкое. Брат очень меня подкормил, в весе я прибавляюсь, но темпе[ратура] остается постоянно 37–37,5. Вечная осторожность и вечная настороженность делают из меня больше психически, нежели фактически, больную.

---

как ветер, он по-своему, очень странно смотрел на мир, был гениально талантлив (играл, лепил, рисовал), знал, как отец, все ремесла, был лишен самых элементарных черт буржуазной культуры. Этот человек ничему не подчинялся, жил в стороне от общепринятого. Скромный, застенчивый и дикий, он мог буяннить и плевать в лицо каким угодно авторитетам. Чины, возрасты, общественная значимость в его глазах не различались, как цвета: он был дальтонист (и сильно заикался). Его широкая натура, страсть к сопротивлению всему тому, что считало себя правомочным, — в том числе и к злу, — делало его совершенно необычным. Для него все житейские узаконенья и люди казались баней, где все одинаково голы и отличаются только телосложением. <...> Сердцем он всех нас глубоко любил, но языком глумился, и несчастная, вечно зависимая мать (которую он буквально обожал и которой был особенно близок) не раз хотела наложить на себя руки из-за страшной его опеки. Меня он, нежно любя, преследовал. А нащупав мою слабую сторону, преследовал мою науку, оскорблял — и гордился мной. <...> Доведа нас с мамой до обморока, он отправлялся в магазин и приносил в нереальных количествах всяких деликатесов, обнимал нас и весело угощал, с гениальным остроумием выдумывая сценки о нас, о людях, о знакомых, — и все это поражало неожиданными сопоставлениями, смелостью мысли, необыкновенной свежестью чувства и юмора» (Фрейденберг, Пробег жизни, тетр. 5: [47]). Арестован в 1937 г. и расстрелян. Подробнее о нем см.: Тюляков, 2009).



Александр Михайлович Михайлов.  
[Конец 1910-х — начало 1920-е гг.]

Возобновила занятия, но далеко не в прежнем масштабе. Не смея расходовать внутренних сил, да и просто бегать осенью в ун[иверси]тет, я ограничилась только самым необходимым (для души); будь я здорова, я именно теперь занялась бы формальной стороной, чтоб с ней покончить. Волею судеб, моим главным учителем и руководителем стал Жебелев.

В Москву я так и не поехала — библиотеки с рукописями все еще закрыты — а была Жебелевым послана к академику Истрину<sup>1</sup>, ушедшему на покой из ун[иверсите]та, типичному кабинетному ученому. Он, по просьбе Жебелева, меня принял — для наставлений в области славяно-русской; увы, славист сказывается быстро в узости своего образования, а потому и метода. Славянский текст для него выхвачен из неведомого мира, Россия тем паче — нечто само по себе, а мир — сам по себе. Для меня же, по природе моей, каждый отдел знания важен, как утверждение законов бытия и связь с ними. В филологической истории текста есть та же красота и то же величие, что и в истории человеческой или естественной. В конце концов, Жебелев очень

<sup>1</sup> Василий Михайлович Истрин (1865–1937) — литературовед, специалист по древнеславянским памятникам, академик (с 1907 г.), после смерти А. А. Шахматова был избран председателем Отделения русского языка и словесности и оставался им вплоть до закрытия Отделения в 1930 г.



Сергей Александрович Жебелев. Надпись на фотографии:  
«Дорогой Ольге Михайловне Фрейдэнберг на добрую память  
о наших давнишних дружественных отношениях. 20. V.41»

резко отнесся к «этим господам» и взялся вести меня один, прибавив торжественно, что «мы лучше друг друга пойдем, чем нас — Истрин»<sup>1</sup>.

Занимаюсь я и у И[вана] И[вановича Толстого] в семинарии по Элевсинским таинствам. Он очень хорошо ко мне относится. [Его история отношений ко мне — это желание преодолеть непреодолимое; я, впрочем, верю в такую возможность, т[ак] к[ак] жизнь находит форму для любой противоестественной вещи. Академизм, с его учтивостью и почтительностью, форма удобная.<sup>2</sup>]

<...>

<sup>1</sup> «Чтоб помочь мне, он [Жебелев] устроил мне прием у академика Коковцова, мирового гебраиста, а до того и у крупного исследователя древнерусской литературы, Истрина. <...> По просьбе Жебелева он принял меня на своей квартире в Академии наук. Ко мне вышел, еле передвигая ноги, худой, в потертом платье, рыжий человек. Он любезно разговорился со мной, но мои интересы оказались ему далеки. Все, что касалось содержания апокрифа, а тем более имен, его не интересовало. Он ничего не мог ответить на мои вопросы» (Фрейдэнберг, Пробег жизни, тетр. 5: [4-4 об.]). В. М. Истрин издал в 1898 г. всего через 3 года после первой вообще публикации греческого текста славянскую версию иудео-эллинистического апокрифа «Иосиф и Асенет» и исследование этого памятника: *Истрин*, 1898:146-99. Хотя, к сожалению, и по сей день встречаются специалисты по древнерусским памятникам, не вполне осознающие их переводной характер, работа Истрина была пионерской и осталась бы неизвестной на Западе и поныне, если бы не потомок эмигрантов Филоненко (Philonenko, 1968). Какая жалость, что Истрин не увидел связи поисков Фрейдэнберг и собственного первопроходческого исследования! Ведь «Иосиф и Асенефа» — первый любовный роман, написанный по-гречески и при этом отчетливо сакральный. Фрейдэнберг так и не узнала о его существовании, а ведь он особенно удачно подтверждает многие из ее догадок о происхождении романа (Брагинская, 2010).

<sup>2</sup> Эта часть текста зачеркнута Фрейдэнберг в письме.

Ольга Фрейденберг — Елене Лившиц, Петроград, [1921] г.

Отрывок из св. Феклы<sup>1</sup>:

Юности честное зеркало,  
либо  
Преклонных лет горечь.

Вопрос: Что есть мученик?

Ответ: Лившиц.

Вопрос: Чесо ради?

Ответ: Обречена бо есть.

Вопрос: Почто быша?

Ответ: Поелику подлежит, лиясь потом, ношению книжного писания, алкающе зело и одержима гладом.

Вопрос: Каку имала мзду прияти?

Ответ: Изругану бысть.

Вопрос: Что есть конец сему?

Ответ: Такожды по гроб.

=====

ч. II. Коментарий.

Отчего эта Лившиц всегда носит такие книги?

На тебе Виппер<sup>2</sup>! Мне все кажется, что есть какое-то безнадежное слово «вип»<sup>3</sup>; а это — еще виппер. Только Лапшин<sup>4</sup> умел наглядно обучить, почему не нужно

<sup>1</sup> Этот «Отрывок» переписан в «Пробег жизни»; Фрейденберг имитирует церковно-славянский и частично старую орфографию, которой она довольно долго пользовалась и после реформы, см. фото рукописи. Житейский контекст шутки такой: Елена Лившиц носила для матери Фрейденберг, Анны Осиповны, книги из библиотеки, «и мама переносила на нее их содержанье и ругалась» (Фрейденберг, Пробег жизни, тетр. 7: [49]). Но возможно, речь идет о самой Фрейденберг, для которой Лившиц во время работы над «Деяниями Павла и Феклы» и греческим романом (см. об этом выше в письмах О.В.Орбели и комментариях к ним) и подготовки к экзаменам приносила тяжелые книги, вместо того чтобы выписать из них нужное: «Mon ange, это не Гельгамиш. Возьми т. II и поищи: она любит его, боги его то ли похищают, то ли умерщвляют, она рвет на себе волосы, долго ищет, выуживает его тело. Посмотри в т. III указатель имен — Аттис, а может и не Аттис, а Ихиль-Шомес. Раскинь мозгами сама. Содержание в двух словах, но в густой содержимости, выпиши мне к завтраму. Вот тебе благодарный урок для подготовки к профессорскому званию. Не улепетьвай и книги, ради Бога, не присылай» (Записка для Е. С. Лившиц [1921], Архив О. М. Фрейденберг, Москва).

<sup>2</sup> Имеется ввиду Роберт Юрьевич Виппер (1859–1954), русский, латвийский и советский историк, автор учебников по различным периодам всемирной истории, а также сторонник мифологической теории происхождения христианства.

<sup>3</sup> Фрейденберг подразумевает под «безнадежным словом» англ. weep — рыдать, плакать, соответственно, Виппер понимается как Плакса или Плакальщик.

<sup>4</sup> Иван Иванович Лапшин (1870–1952) — русский философ-неокантианец, лекции и семинар которого Фрейденберг посещала в начале своего обучения в университете. Впоследствии она напишет: «Историю философии он иногда излагал как историю философской глупости, как цепь недодумок и недоразумений. Философы были для него живыми людьми, которые хватили истину за ноги, но уцепиться не умели. Это был образец личного отношения к истории философии, чего-то в корне неправильного и пристрастного, но яркого и впечатляющего, как всякое узко-личное в науке» (Фрейденберг, 1991: 146).

Оу рибок из с. Демки:  
 Бокози гезуное серчане,  
 либо  
 прехионны лму горезе.

Вопрос: Зо' есе муреник?  
Отвѣт: Мвшиц.

Вопрос: Тесо ради?  
Отвѣт: Вбрена бо есе.

Вопрос: Того быша?  
Отвѣт: Тослику раглеши,  
 миде по'гом, пошенио кмие  
 наго писаниа, акаюше ст.  
 но и вдерженна мадом.

Вопрос: Каку имала мзду  
 приязи?

Фрагмент письма к Е. С. Лившиц. [1921 г.]

заниматься философией; только Лившиц умеет доказать с полной очевидностью, почему не следует читать книг — по возможности, никаких. Боже мой, до сих пор мне было в жизни только вип; но теперь мне стало виппер. И разве я была счастлива? Мне и так приходилось вип; а теперь уж — виппер. Ах, какая тоска! <...> Тоска тоскучая, змея змеючая. Наука — фикция! — знай это, Елена Лившиц. Ты победил, Галилеянин<sup>1</sup>: ты одна права в своей стыдливой скромности незнания. Наука — фикция! «Все крах и пепел, все обманется»<sup>2</sup>. Я в замкнутом кругу, из коего нет мне выхода, кроме фиаско, а это не то же, что Фиэско<sup>3</sup>. Ибо: без экзаменов нет окончания, а экзамены — величайший идиотизм, величайший пережиток, антагонист научного знания, чистейшее фарисейство, под которым — провал в пустоту. Экзамен — конкурсный прыжок лошади, у одного профессора — с препятствиями псевдоученых барьеров, у другого — без. Результат этого лживого и насильственного развлечения — стыд перед собой и бунт против условностей жизни, созданных тлями для тлей. Ты не знаешь, как называется раствор для древесных червей? Я тоже нет; иначе я вспрыснула бы тех, кто подтачивает «древо познания». Оттого учащиеся и упорно живут, что они ничего еще не «познали», хотя летом и не одно яблоко давали им в кооперативе знания. Твое счастье, что ты невежественна: продолжайте в этом же духе. Если б ты знала, сколько противоречий, сколько мертвой лжи в ученом ремесле! Всю жизнь они обходят науку и учат и тебя «искуцтву» танцевать вокруг и около, «отнюдь не опираясь на оное». Но, конечно, «стремиться всем средством вперед»<sup>4</sup>. Да и есть ли «оное»? Конечно, нет. Есть только потуги к нему, зовы, догадки; как истина Божия, наука не постигается учением, а требует тебя прежде всего, твоего опыта жизни, вопросов твоих, ответов твоих — не только учением, но и твоим преодолением, прохождением через строй тебя всего. Экзамен, как процесс начтения, как рупор чужих голосов, хотя бы самых гениальных, не есть наука<sup>5</sup>. Микроскопическая работа в лаборатории есть наука. Но к чему они ведут, эти наши миллионные науки? <...><sup>6</sup>

<sup>1</sup> По преданию, предсмертные слова Юлиана Отступника, обращенные к галилеянину Иисусу; означают моральную капитуляцию.

<sup>2</sup> Еще одна игра слов с переделкой «прах» в «крах». Цитата похожа на строку из жестокого романа.

<sup>3</sup> Джан Луиджи Фиески (Фиеско) (1522–1547) — генуэзский политический деятель, глава влиятельного лигурийского рода, организатор неудачного заговора против власти Андреа Дориа в Генуе, в результате которого Фиески был казнен, а его род пришел в упадок. Этот сюжет часто использовался в литературе, например, известная драма Ф. Шиллера «Заговор Фиеско в Генуе». Сама Фрейденберг написала шуточную пьесу «Заговор Фиеско в Ленинграде» (март 1931) о попытках реорганизации научных учреждений города.

<sup>4</sup> Положение часового на посту по военному уставу: «подавшись всем средством вперед, но отнюдь не опираясь на оное».

<sup>5</sup> Фрейденберг не любила экзамены и с трудом переживала это событие. «Я испытывала чувство стыда, когда преподаватель искусственно задавал мне вопросы, — словно они в заправду спрашивал меня; ответы представлялись мне валяньем дурака. Ужасная дичь, варварство эти экзамены! Во мне нагнеталось сопротивление, и я молчала» (Фрейденберг, Пробег жизни, тетр. 5: [34]).

<sup>6</sup> Окончание письма отсутствует.



Леонид Осипович Пастернак.  
1927 г., Берлин

**Ольга Фрейденберг — Леониду Пастернаку,  
Петроград-Москва, январь-февраль 1921 г.<sup>1</sup>**

Этот стиль, как и всякий стиль был неприятен тем, что с первого взгляда так исчерпывающе определял себя. — Ужасно деление жизни надвое, внешность и внутренность — наивное деление, не ведающее своей цельности. — Разве не самый трудный момент тот, который стоит у желаемого? — Когда стоишь “у врат царства” — всегда невыносимо тяжело. Это момент баланса, за которым одна из чаш неминуемо опускается. — Мне кажется, мы научились медлить, как научились далеко ходить. — Мне нравится аристократическая узость науки, как может нравиться узкий ботинок, узкая кисть руки. — Три четверти от науки я не принимаю, а четверть восхищает меня, как идеальная область самого чистого и самого отвлеченного творчества, как область, стоящая над наукой, быть может — над всем в мире, и трущаяся о са-

<sup>1</sup> Письмо не сохранилось ни в архиве Пастернаков, ни в архиве Фрейденберг. Печатается по тексту записной книжки Фрейденберг, которая имела обыкновение сохранять отдельные фрагменты своих писем, выходявшие за рамки бытового сообщения, и переписывать их в записные книжки. Впоследствии такие фрагменты были использованы в ее воспоминаниях. Часть фрагментов этого письма также включена в воспоминания: Фрейденберг, Пробег жизни, тетр. 4: [37]. Возможно, тире между предложениями обозначают пропуски текста.

мого господа бога. — Научный метод — личный опыт жизни, вексель лично ко мне, без круговой поруки тяжелых немецких голов. Я, право, нисколько не чувствую себя виноватой в том, что каждый немец пишет диссертацию. Научный метод — это мерка мировой линейкой; обладая им, при рассмотрении клетки, или фразы текста, или пласта глины, неизменно задеваешь господа бога. Научный метод — это Беато Анжелико<sup>1</sup>, захлебывающееся упоение, радость и легкость создаваемого, чувство личной нужности. — Медицина — повивальная в науке бабка, трогательная по назначению и постыдная по положению в обществе. — Искусство творит — наука домогается.

**Ольга Фрейденберг — Ольге Владимировне  
и Рубену Абгаровичу Орбели, [Петроград], 1 ноября 1922 г.**

Дорогая Ольга Владимировна, дорогой Рубен Абгарович!

Я очень соскучилась по вас. О ваших бедах узнала от Лившиц и Анны Борисовны<sup>2</sup> (в Ун[иверсите]те). Античное «единство действия»: когда беда — так уж отовсюду. Вчера мне снилось, что вы уезжаете опять из Петербурга<sup>3</sup>, и я ужасно плакала, чувствуя, что все теряю навеки. Проснулась с блаженным сознанием, что вы только в карантине, но, все же, здесь. Посмотришь под иным углом — и несчастье воспринимается, как счастье.

У меня тоже что-то такое, чего понять еще не могу, но что дает внешнее отражение в виде сплошных неприятностей. Хожу с болячкой в мышцах, принявшей хронический характер; Саша открыл зимний сезон такой дозой неприятностей, какая хватит на двоих до весны; мой бывший патрон<sup>4</sup> устроил занятия по пятницам в той же комнате и в те же часы, что и патрон нынешний [Жебелев], и я перед каждым занятием должна стоять у дверей и ожидать его выхода, правда, не с протянутой рукой, но с чувством насилия над моим достоинством личным; мой нынешний патрон, очутившись под этой же дверью, решил, что почему же в такой удобный момент не поговорить о моей работе<sup>5</sup>, тем более что такая мимолетная беседа под дверью ни к чему не обязывает, кроме повышений и понижений голоса. Без труда поэтому, в течение 2–3 минут, выяснилось, что он не имеет ни малейшего представле-

<sup>1</sup> Фра Беато Анжелико, в монашестве Джовани да Фьезоле (1400–1455, имя при рождении Гвидо ди Пьетро), букв. «Брат блаженный ангельский», доминиканский монах и художник, писавший только святых.

<sup>2</sup> Лицо ближе не известно.

<sup>3</sup> Фрейденберг никогда не называла Петербург Петроградом, а Ленинградом стала называть только в блокаду.

<sup>4</sup> Имеется в виду В. В. Буш, ненадолго вернувшийся в Петроградский университет из Ташкента.

<sup>5</sup> Речь идет о работе над «Происхождением греческого романа», законченной к 1923 г. и в следующем году представленной на публичный диспут в Институте сравнительной истории литературы и языков Запада и Востока (ИЛЯЗВ), заменявший в те годы защиты.

ния о ходе моей работы, что все, написанное до сих пор, он считает закуской к обеду, а вот обед-то, обед — это вот его и занимает. До сих пор — жутко сказать! — он не чувствует идеи цельности, которая неизбежно присуща всякой настоящей работе, и звенья им воспринимаются как законченные целые без связи. Целое же, основное, та часть работы, которая ему так понравилась, воспринимается в виде хорошей частности, мало относящейся к делу. Итог: да вы не бойтесь, что вы так пугаетесь, дело в одном часе, уверяю вас — не больше, и мы с вами составим план и хорошенько все это отделаем, а там вы будете писать как по маслу.

Да вот, масла-то и нет. Второй месяц ждет работа, материал, все — а не пишется. Стыдно в этом сознаваться: ведь не претендую я на «вдохновение». Лившиц случайно ответила на мою тревогу: земля этот год рожает, а тот нет, два нет. В этом истинный смысл, я полагаю. Вдохновение — оно для поэтов. Но рабочие силы жизни во власти той тайны, которая управляет «в прозе», землей, научной мыслью, пером, связью событий. Не вдохновение, пахнущее претензией, а благовременье: вот, может быть, имя того хозяина, которого ждешь в бодрствовании и ночью, в деятельном состоянии и в молчании — часы, дни, годы или... вплоть до смерти. Придет или не придет? Наступит или не наступит? — Вот все, что ощущаешь. <...>

*Продолжение следует...*

### Литература

- Белинский В. Г. (1979). Сочинения Зенеиды Р-вой // Собрание сочинений: в 9-ти т. / В. Г. Белинский. М.: Худож. лит. Т. 5. Статьи, рецензии и заметки, апрель 1842 — ноябрь 1843.
- Брагинская Н. В. (2010). Мировая безвестность: Ольга Фрейденберг об античном романе // Национальная гуманитарная наука в мировом контексте: опыт России и Польши. М.: ГУ ВШЭ. С. 34–62.
- Истрин В. М. (1898) Апокриф об Иосифе и Асенефе // Древности: труды Славянской комиссии Императорского Московского археологического общества. М. Т. 3. С. 146–199.
- Костенко Н. Ю. (2017). Четыре письма О. М. Фрейденберг / публ., вступ. ст. и коммент. Н. Ю. Костенко // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». № 4 (25). С. 142–148.
- Малоземов П. А., Гуляев А. П., Шаскольский И. П. (1993). Время и семья Малоземовых. М.: Металлургия.
- Мельник А. Н. (1991). Предисловие к фрагментам из социально-богословского наследия проф. Р. А. Орбели // Социологические исследования. № 12. С. 92–94.
- Пастернак Б. Л. (1991). Собрание сочинений: в 5-ти т. Т. 4. Повести. Статьи. Очерки. М.: Художественная литература.

- Пастернак Б. Л. (2000). Пожизненная привязанность: переписка с О. М. Фрейденберг / [сост. Е. В. Пастернак, Е. Б. Пастернак]. М.: Арт-Флекс.
- Рогинский И. Н. (1950). Михаил Федорович Фрейденберг — изобретатель АТС // Известия АН СССР. Отделение технических наук. № 8. С. 1243–1253.
- Смирновский П. В. (1899–1904). История русской литературы девятнадцатого века. СПб. 8 вып.
- Соколов И. В. (1952). Вклад русской науки и техники в изобретение кинематографа // Известия АН СССР. Отделение технических наук. № 4. С. 587–602.
- Тюляков С. П. (2009) Фамилия мастеров высокой марки // Военно-промышленный курьер [Электрон. журн.]. 4 нояб. (№ 43). URL: <http://vpk-news.ru/articles/5991> (дата обращения: 18.05.2019)
- Фихман И. Ф. (1995). Г. Ф. Церетели в петербургских архивах: портрет ученого // Архивы русских византистов в Санкт-Петербурге. СПб. С. 226–258).
- Фрейденберг О. М. (1991). Университетские годы / публ. и коммент. Н.В. Брагинской // Человек. № 3. С. 145–156.
- Фрейденберг О. М. Пробег жизни. Тетр. 1-2 // Hoover Institution Archives. Pasternak Family papers. Box 155. Folder 4.
- Фрейденберг О. М. Пробег жизни. Тетр. 3 // Hoover Institution Archives. Pasternak Family papers. Box 155. Folder 5.
- Фрейденберг О. М. Пробег жизни. Тетр. 4 // Hoover Institution Archives. Pasternak Family papers. Box 155. Folder 5.
- Фрейденберг О. М. Пробег жизни. Тетр. 5 // Hoover Institution Archives. Pasternak Family papers. Box 155. Folder 6.
- Фрейденберг О. М. Пробег жизни. Тетр. 7 // Hoover Institution Archives. Pasternak Family papers. Box 155. Folder 8.
- Щурова Т. В. (2012). «И светло, и легко, и отрадно...» // Дерибасовская — Ришельевская: Одесский альманах / [ред. Ф. Д. Кохрихт]. Одесса. № 50. С. 314–326.
- Philonenko M. (1968). Joseph et Aséneth: Introduction, Texte critique, Traduction, et Notes. Leiden: E. J. Brill, (Studia Post Biblica).

**РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ: А. Д. КУМАНЬКОВ  
СОВРЕМЕННЫЕ КЛАССИКИ ТЕОРИИ СПРАВЕДЛИВОЙ ВОЙНЫ:  
М. УОЛЦЕР, Н. ФОУШИН, Б. ОРЕНД, ДЖ. МАКМАХАН.  
СПБ. : АЛЕТЕЙЯ, 2019. 265 С.**

*Дарья Игоревна Глазатова*

Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»,  
Школа философии факультета гуманитарных наук,  
образовательная программа «Философия», 4-й курс.  
E-mail: dash9785@mail.ru

DOI 10.17323/2658-5413-2019-2-2-205-207

Данная книга, посвященная современной теории справедливой войны и истории ее становления, написана Арсением Дмитриевичем Куманьковым — старшим преподавателем Школы философии НИУ ВШЭ. Монография, вышедшая в начале этого года, дополнила и без того немалый список публикаций автора: А. Д. Куманьков — автор множества работ, посвященных проблеме этики, философии и моральной теории войны, а также политической философии.

Нельзя сказать, будто сам по себе феномен войны обделен вниманием. Напротив, исследователи изучают его с разных сторон. Но вследствие этого война получает разные, иногда неоднозначные и противоречивые оценки. При этом трудно найти контекст, в котором обсуждение велось бы с этических позиций, поскольку обсуждению морального статуса явления зачастую уделяют недостаточно внимания.

На сегодняшний день, как пишет автор, в мире отсутствует единый блок мыслителей, который занимался бы решением проблемы сдерживания войны. Очевидно, что само по себе словосочетание «справедливая война» звучит непривычно и, можно сказать, оксюморонно, поскольку, употребляя его, мы как бы подразумеваем, что война может быть морально оправданной, что также вызывает противоречивые чувства: «Этическая составляющая в понятии справедливой войны занимает для нас доминирующее положение по отношению к правовой. Это затрудняет мышление в категориях справедливой войны, поскольку в моральном плане любая война представляется неприемлемой и несправедливой по определению». Здесь важно уточнить, что морального оправдания заслуживает, например, обо-

ронительная война, если мы к тому же определяем ее как отечественную или народную».

Доктрина справедливой войны, как пишет автор, занимает промежуточное положение между пацифизмом, отрицающим войну, и милитаризмом, который ее нравственно оправдывает, представляя собой «инструмент, позволяющий определить моральную приемлемость каждого вооруженного конфликта». Так, с ее помощью, руководствуясь тремя категориями принципов, которые, как и способы их интерпретации, подробно рассматриваются в третьей и четвертой главах книги, можно определить нравственную допустимость вооруженных конфликтов.

Таким образом, доктрина справедливой войны включает в себя гуманитарное право и этику, используется в политике и применяется в процессе обучения профессиональных военных, вследствие чего вносит вклад в формирование представления о войне на Западе.

При этом Куманьков отмечает, что хотя сегодня даже локальные войны, не говоря уже о мировых, влияют на мировое сообщество в целом, сложно построить универсальную систему этики войны, поскольку дискуссии на тему военной этики имеют локальный и национальный характер. В России доктрина справедливой войны на сегодняшний день также остается малоизученной.

Книга состоит из пяти глав. Ее можно условно разделить на две части — вводную и основную. Несмотря на то, что название книги готовит читателя к знакомству с *современными* исследователями теории справедливой войны, переходить к анализу их концепций лучше после предварительного знакомства с основными этапами развития этой теории. Поэтому в первой главе автор рассматривает историю развития доктрины справедливой войны, обращаясь для начала к работам античных философов и представителей римского права и постепенно доходя до наших дней. Эту главу можно охарактеризовать как вводную, поскольку она представляет собой краткий исторический экскурс по основным этапам формирования доктрины СВ.

Остальные четыре главы, составляющие основную часть работы, посвящены анализу идей классических теоретиков справедливой войны, в частности М. Уолцера, Н. Фоушина, Б. Оренда и Дж. МакМахана. В совокупности пять глав позволяют проследить, как менялся статус этой теории и каков он на данный момент.

Как отмечает автор, «теорию справедливой войны в ее современном состоянии невозможно рассматривать как единую гомогенную концепцию, она не представляет собой единой школы». Поэтому Куманьков посвящает

каждому автору отдельную главу, тем самым показывая, как, взяв за основу главный принцип концепции СВ — возможность морального оправдания войны с учетом определенных условий, каждый из названных исследователей строит свою парадигму и обосновывает свой взгляд на теорию СВ.

Такой подход позволяет читателю не только получить общее представление о концепции этики войны и некоторых ее положениях, которые можно подвергнуть критике, но и на основе проведенного анализа ключевых текстов по теории СВ, таких как, например, работа М. Уолцера «Справедливые и несправедливые войны», увидеть современное состояние теории. Автор также проводит параллель между доктриной и другими концепциями войны, что еще более упрощает понимание предмета. Так, читатель видит, какие на сегодняшний день существуют основные направления развития этой теории, что общего между ними, а что составляет нетривиальность идей выбранных мыслителей.

Хочется также отметить, что автору удастся показать практичность и релевантность приведенной этической концепции. Читая, приходишь к мысли о том, что на данный момент в академическом сообществе преобладает пассивное отношение к этике войны и нам необходимо, помимо обсуждения войны как политического явления, больше обращаться к теме ее морального статуса и акцентировать внимание на ее этическом содержании.

**РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ: РОККУЧЧИ А.  
СТАЛИН И ПАТРИАРХ: ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ  
И СОВЕТСКАЯ ВЛАСТЬ, 1917–1958:  
[ПЕР. С ИТАЛ. О. Р. ЩЕЛОКОВОЙ].  
М.: ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ, 2016. 582 С.**

*Илья Ильич Павлов*

Стажер-исследователь Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога.  
E-mail: elijahpavloff@yandex.ru

DOI 10.17323/2658-5413-2019-2-2-208-214

Книга специалиста по новейшей истории, профессора Адриано Роккуччи посвящена отношениям между Православной церковью и властью Советского Союза от Октябрьской революции до 1958 г. Особое внимание уделяется изменениям во взаимодействии власти и церкви после разгрома в 1957 г. Н. С. Хрущевым «антипартийной группы» Г. М. Маленкова, В. М. Молотова и Л. М. Кагановича.

Тема, поднятая Роккуччи, вне сомнения, заслуживает подробнейшего рассмотрения. Достаточно вспомнить, что, как подчеркивает сам автор, значение религиозного фактора в истории СССР постоянно недооценивалось историками, в связи с чем история отношений между советской властью и церковью является на сегодняшний день недостаточно изученной<sup>1</sup>. Игнорируя значение религии для понимания исторических процессов, эти исследователи воспринимали православие так, как его рисовала официальная коммунистическая пропаганда, то есть как пережиток прошлого. На мой взгляд, осознание значения религии для понимания социальной и политической истории даже официально атеистических государств становится еще более необходимым в контексте постсекулярного поворота в гуманитарных исследованиях, воспринимающих секулярность как исторический конструкт, стремящийся, но никогда не способный до конца вытеснить религию<sup>2</sup>.

Однако не менее, а быть может, намного более значимой является политическая актуальность такого рода исследований в свете наследования по-

<sup>1</sup> О таком же невнимании к церковной составляющей, но уже по отношению к истории Российской империи, говорит Г. Фриз. Фриз Г. Служанка государства? Переоценка роли церкви в императорской России // «Губительное благочестие»: Российская церковь и падение империи. СПб.: ЕУ СПб, 2019. С. 17–44.

<sup>2</sup> В качестве примера такого рода исследований можно вспомнить «Секулярный век» Ч. Тейлора и «Теологию и социальную теорию» Дж. Милбанка. Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017. Milbank, J. (2006) *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell Publishing.

стсоветским обществом многих институтов, сложившихся в СССР. Одним из таких институтов, вне сомнения, является санкционированная И. В. Сталиным Русская православная церковь Московского патриархата, возглавляемая «Патриархом Московским и всея Руси». И название церкви, и титул патриарха<sup>1</sup> были изменены сознательно — причем именно в связи с тем, что Россией при новой власти называлась лишь часть СССР, что отмечает Роккуччи (161<sup>2</sup>), то есть из-за политических трансформаций. Анализ отношений между церковью и государством в сталинское и особенно в хрущевское время, а также связанной с этими отношениями системы институтов может пролить свет на происхождение тех отношений между РПЦ и государственной властью, которые мы наблюдаем сегодня.

Адриано Роккуччи начинает анализ с Поместного собора 1917–1918 гг., на котором патриархом был избран Тихон (Беллавин), вследствие чего после длительного Синодального периода было восстановлено патриаршее управление церковью, упраздненное Петром. Обращаясь к истории этого избрания, историк указывает, что далеко не все члены церкви поддерживали идею восстановления патриаршества, поскольку последнее привело бы к усилению власти епископата и не соответствовало идеям соборности (31)<sup>3</sup>. Тем не менее 5 (18) ноября 1917 г. патриархом был избран Тихон — и практически в это же время большевистская власть начала наступление на церковь.

Роккуччи подробно анализирует действия советской власти, предпринятые против церкви в первые годы после Октябрьской революции, указывая, что преследования церкви с необходимостью вытекали из марксистской идеологии большевиков, ставящих одной из первостепенных задач искоренение религии и борьбу за распространение атеистического мировоззрения. Под внешним давлением церковь оказалась вынуждена идти на уступки, и уже в 1923 г. патриарх Тихон официально заявил, что он советской власти не враг (48). В то же время и власти приходится периодически изменять степень жесткости антирелигиозной политики. В том же 1923 г. притеснения церкви ослабевают — причем в связи с вопросом об отношениях с другими государствами (54), перед которыми СССР был вынужден по крайней мере

<sup>1</sup> До революции и в первые годы после нее для указания на поместную Православную церковь в России использовались различные названия, но практически во всех из них фигурировало слово «Российская» вместо современного «Русская». Таким же образом патриарх Тихон именовался «Патриархом Московским и всея России», а не «всея Руси».

<sup>2</sup> Здесь и далее ссылки на рецензируемое издание даются указанием страницы в тексте в круглых скобках. *Прим. ред.*

<sup>3</sup> О настроениях внутри церкви до созыва собора также см.: *Зернов Н. М. Русское религиозное возрождение XX века.* Париж: YMCA-Press, 1974. С. 79–99.

изображать наличие демократических свобод, включая свободу совести и вероисповедания, на своей территории. Отметим, что именно международная политика и в дальнейшем оказывалась ключевым фактором, определявшим отношения между властью и церковью в Советском Союзе.

В последующие годы гонения на церковь возобновляются с новой силой, в связи с чем ей приходится идти на новые компромиссы. Роккуччи рассматривает не только основные события этой истории, такие как «Декларация» митрополита Сергия (Страгородского) 1927 г. или его же февральские интервью 1930 г., но и более подробный контекст этих и других событий. Анализируя перемены в отношениях церкви и государства с началом Великой Отечественной войны, историк особенно останавливается на знаменательной встрече Сталина с митрополитами Сергием (Страгородским), Алексием (Симанским) и Николаем (Ярушевичем) в Кремле ночью с 4 на 5 сентября 1943 г., после которой в церкви вновь после долгого перерыва был избран новый патриарх (159–160).

Примерно половина исследования Роккуччи посвящена периоду, заявленному в заглавии, — отношениям Сталина и его соратников с патриархами Сергием (Страгородским) и Алексием (Симанским). Подробно реконструируя сталинскую религиозную политику после 1943 г., историк остановился на анализе обновленных церковных структур, изменений в положении епископата, границ полученной церковью относительной свободы действий (159–368). Также Роккуччи продолжает освещать связь положения церкви с международной политикой коммунистического правительства — в частности, рассматривая вопрос о причинах перелома 1943 г. (223–260). Отметим, что даже в этой части книги историк скорее говорит об институциональных изменениях и работе сталинской бюрократии, чем о личных отношениях Сталина и патриарха.

На протяжении всего исследования тема связи религиозной политики и международных отношений СССР продолжает оставаться ключевой. Роккуччи анализирует перемены, произошедшие после смерти «отца народов» в 1953 г., и особенно подчеркивает значимость победы Хрущева над «антипартийной группой». Эта победа сделала невозможным продолжение сталинской религиозной политики, поскольку, делая партию главным органом власти, она требовала возврата к строгому следованию коммунистической идеологии с ее атеистическими идеалами (426). Именно в связи с этим Роккуччи завершает свое исследование не годом смерти Сталина, что казалось бы логичным, а 1958 г. — временем нового наступления на церковь.

Так же, как и в основной части книги, в заключении Роккуччи особое внимание уделяет международным отношениям. Изменение религиозной

политики советской власти приводит к снятию митрополита Николая (Ярушевича) с должности председателя созданного в 1946 г. Отдела внешних церковных сношений (далее ОВЦС) (429). Следующим этот пост занимает митрополит Никодим (Ротов), наставник нынешнего патриарха Кирилла (Гундяева), который также будет возглавлять ОВЦС — в течение двадцати лет (1989–2009). Никодим более отчетливо, чем другие иерархи церкви, осознал ту связь положения церкви в СССР со сферой международных интересов, которая проявилась уже с первых лет большевистской власти, однако стала особенно значимой с 1939 г., когда интересы СССР и церкви на международной арене стали совпадать (431–432). В связи с этим Никодим «считал внешнеполитическую деятельность патриархии истинным делом церкви» (432). Он последовательно осуществлял ту международную политику, которая позволяла церкви в условиях хрущевской эпохи не только выжить, но и развиваться. Историк отмечает, что линия, намеченная Никодимом, продолжалась до конца советской эпохи и даже после нее (433).

Таким образом, книга Роккуччи, охватывая значительный временной период с 1917 по 1958 гг., предлагает читателю бесценный материал об отношениях между советским государством и Православной церковью. Анализируя исторические документы, автор воссоздает политические действия ключевых фигур, определивших направление развития этих отношений и знаменательные перемены в их ходе. Историк не обходит вниманием и институциональные изменения, произошедшие в церкви, — от восстановления патриаршества до роста значения городских приходов.

И именно на фоне неоспоримых достоинств исследований Роккуччи становятся более явными его недостатки.

Возможно, не все читатели согласятся со мной, но я считаю необходимым разделять труд историка, опирающийся на работу с историческими источниками и приводящий в первую очередь к локальным выводам, и глобальные историософские обобщения. Конечно, в истории возможно и выявление глобальных тенденций, но только в том случае, если оно предельно обосновано и выполнено с опорой на исследовательские методы гуманитарных наук. Роккуччи же вводит историософские обобщения прямо в Предисловии и стремится поместить в их контекст свое исследование. Историк говорит об особых харизмах царя и патриарха как ключевых для русской культурной модели, связывая последнюю с имперской идеей «Москвы — Третьего Рима», которая-де является «подлинной сутью истории России» (13). Роккуччи предлагает смотреть на историю Православной церкви в СССР через призму соотношения харизм светской и духовной власти, заявляя, что именно смерть Сталина, сошествие с исторической

сцены «царя», изменило положение церкви в хрущевское время (13). Такого рода размышления могли бы иметь научную ценность в том случае, если бы они были подкреплены подробным разбором теории империй или моделей соотношения светской и духовной власти с обоснованием применимости таких моделей для анализа секулярных обществ. Однако вместо такого разбора Роккуччи предлагает нам лишь короткие цитаты из размышлений А. В. Карташева и Г. Н. Трубецкого об имперской «сути» России или особой роли патриарха (11–12).

Обобщения Роккуччи представляются тем более неуместными, что они противоречат результатам, которые историк предлагает далее. Из основного текста работы мы видим, что отношения советской власти с церковью строились не только через отношения «царя» и патриарха, но и через работу советской бюрократии с другими иерархами, занимающими ключевые посты, а также через реорганизацию широкой сети церковных институтов, от ОВЦС до приходов. Сам же Роккуччи говорит о том, что отношения церкви и советского государства — это отношения между большими группами людей и противостояние двух мировоззрений (434). Рассматривая реакцию церкви на политику большевиков, историк подчеркивает гибкость религиозных общин, выбиравших стратегии противостояния (436).

Характерно, что в основной части книги Роккуччи почти не обращается к историософской модели, введенной в начале исследования. Если же историк упоминает о ней или даже пытается встроить ее в свой нарратив, такие обороты оказываются случайными и не могут претендовать на статус научного объяснения. Например, когда Роккуччи говорит о желании патриарха Алексия лично встретиться со Сталиным в надежде на его поддержку, он указывает, что «корни представления о единстве между народом и его руководителем уходили в самую глубь русской истории» (319).

Конечно, встреча иерархов со Сталиным в 1943 г. была важна для становления церкви. Однако мнимая харизматическая связь Сталина с церковью никак не проявила себя в эпоху сталинских репрессий — или, во всяком случае, в книге это не показано. Апелляция к харизме Сталина никак не объясняет и того, почему религиозная политика советского правительства изменилась не сразу после смерти «отца народов», а после победы над «антипартийной группой». Также вряд ли можно говорить о мистической связи с другими «первыми лицами», упоминающимися в книге, — В. И. Лениным и Хрущевым.

Более того, сам историк уже на следующей странице книги говорит об отношениях со Сталиным совершенно в других тонах:

«Дело было не в склонности (и еще менее в генетической предрасположенности) к угодничеству перед властью, традиционно присущей русскому православию. Просто от отношений с гражданскими властями зависело если не все, то, по крайней мере, почти все будущее церкви, а в те годы баланс в системе власти если не полностью, то в значительной степени зависел от Сталина» (320).

Таким образом, наряду с историософскими размышлениями, сам Роккуччи приводит куда более понятное объяснение отношения церкви к Сталину и к советской власти в целом — объяснение, основанное на прагматическом поиске стратегии выживания.

Временами Роккуччи возвращается и к спекуляциям о второй харизме — харизме патриарха и в целом о метафизическом значении православия для русской истории. Историк настаивает, что

«<...> православие по-прежнему создавало в советском мире свою систему координат, оказывавшую немалое влияние не только на культуру и национальное самоопределение, но и на отношения между властью и обществом. Оно было потоком, подводные течения которого в советскую эпоху существовали в основном в глубинных слоях этой культуры. И, словно глубинное тектоническое явление, оно не могло не влиять на процессы, происходившие на поверхности земной коры, то есть на политические события» (440).

Что именно Роккуччи здесь имеет в виду? На следующей странице он говорит о значении церкви для осознания национальной самобытности и для сакрализации форм власти. Полагаю, что оба пункта верны для постсоветской эпохи, но для советского времени особенно второе замечание представляется более чем спорным. В другом месте сам Роккуччи пишет, что сакрализация советской власти основывалась вовсе не на православных традициях, а, наоборот, на вытеснении религии или на обращении к неправославным религиозным архетипам. Историк вспоминает о проекте Дворца Советов на месте взорванного храма Христа Спасителя, сакрализирующем власть с помощью традиции греко-римских храмов и «мистики высоты» (90), а также подчеркивает, что сакрализация Москвы требовала «освобождения московской городской панорамы от максимального числа объектов, имевших религиозное значение, напоминавших о религии» (91). Иначе говоря, о «глубинном» влиянии православия на советскую политику вряд ли можно говорить, а отношение большевистской власти к церкви опять же лучше объясняется не метафизикой русской истории, а обычным политическим прагматизмом — в первую очередь потребностями международной политики, что и

подтверждается материалом, приведенным самим автором непосредственно в тексте исследования.

Так, и название книги, и историософское введение оказываются, на мой взгляд, исторически более бедными, чем основное содержание. Последнее детально вскрывает всю многогранность отношений между государством и церковью, не уместающихся ни в какую историософскую схему. И если и искать ключевую тему в отношениях коммунистической власти и церковных институтов, то в качестве таковой, на мой взгляд, следует выделить международные отношения СССР, но никак не личные связи Сталина с патриархом или теорию «двух харизм» — тем более что отношениям Сталина и патриарха посвящены лишь отдельные фрагменты той половины книги, которая освящает десятилетие 1943–1953 гг.

В качестве другого недостатка книги следует выделить недостаточное раскрытие автором истории обновленческого движения и катакомбной церкви. Я полагаю, что этот недостаток с необходимостью следует из историософии Роккуччи, которая предполагает метафизическое единство церкви, желательно возглавляемой патриархом. Конечно, сама РПЦ говорит о каноничности, однако историк, на мой взгляд, должен выдерживать дистанцию по отношению не только к автометаописаниям, но и к самому дискурсу каноничности, рассматривая последний не как богословский постулат, а как одну из стратегий легитимации церковной власти в борьбе разных религиозных лидеров, сообществ и институтов.

Обобщая вышесказанное, следует отметить, что работа Роккуччи представляет собой выдающийся исторический труд, не лишенный, однако, недостатков. Хочется надеяться на продолжение исследований поднятой историком темы — как экстенсивное, в виде обращения к новым источникам и сюжетам, так и интенсивное, включающее в себя более строгое следование задачам исторической науки и привлечение современных методов интеллектуальной истории. Мне представляется, что одной из перспективных тем исследования может стать история конструирования церковной власти в РПЦ МП с опорой на международные отношения и, в частности, на деятельность ОВЦС как одного из наиболее важных органов церковной институции. Такое исследование позволило бы лучше понять как современную структуру РПЦ, так и ее отношения с государственной властью и ее органами, наследующими, как и церковь, ключевые институты, сложившиеся при Сталине и Хрущеве.

1. Алла Юрьевна Большакова — д. филол. н., ведущий научный сотрудник Отдела древнеславянских литератур Института мировой литературы им. А. М. Горького Российской Академии наук (ИМЛИ РАН).
2. Наталья Константиновна Бонецкая — историк русской философии, культуролог, переводчик.
3. Нина Владимировна Брагинская — профессор, главный научный сотрудник факультета гуманитарных наук, Институт классического Востока и античности, Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»; профессор Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета.
4. Дарья Игоревна Глазатова — Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Школа философии факультета гуманитарных наук, образовательная программа «Философия», 4-й курс.
5. Алехандро Марио Диегес — научный сотрудник Ватиканского секретного архива.
6. Марек Едлиньски — доктор, адъюнкт Института философии Университета им. Адама Мицкевича в Познани.
7. Владимир Карлович Кантор — д. филос. н., профессор, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».
8. Наталья Юрьевна Костенко — научный сотрудник Института высших гуманитарных исследований, РГГУ.
9. Алексей Валерьевич Малинов — доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского университета, ассоциированный научный сотрудник Социологического института — филиал ФНИСЦ РАН.
10. Илья Ильич Павлов — стажер-исследователь Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога, НИУ ВШЭ.
11. Вера Анатольевна Пищальникова — заслуженный работник высшей школы, доктор филологических наук, профессор кафедры общего и сравнительно-исторического языкознания Московского государственного лингвистического университета (МГЛУ).
12. Федор Борисович Поляков — Dr. phil. habil., профессор, заведующий кафедрой русской и восточнославянской литературы Институт славистики Венского университета (Австрия).