

Е. В. Кардаш

**«ХЕРСОНИССКИЕ» ДИАЛОГИ С. Н. БУЛГАКОВА
(К вопросу о поэтике русской историософии
начала XX века)**

Диалоги «У стен Херсониса» были написаны отцом Сергием Булгаковым в 1922 году в продолжение его «московских» диалогов «На пиру богов» (1918). Оба трактата представляли собой анализ исторической ситуации, сложившейся в России после революции 1917 года. В совершившемся перевороте Булгаков усматривал не только и не столько политический и социальный кризис. Речь шла о разрушении духовных основ русской общественной жизни. Утрата православной Церкви ее ключевой роли расценивалась философом как катастрофическое завершение исторической и культурной традиции, истоком которой была христианизация Руси. Закономерно поэтому, что именно Херсонис — древний Корсунь, легендарное место крещения князя Владимира, — стал символическим и образным стержнем диалогов Булгакова.

Корсунский сюжет рассматривался Булгаковым в рамках традиционной для русской геополитики системы исторических координат. Ее осевые составляющие наметил, в частности, Максимилиан Волошин в статье «Культура, искусство, памятники Крыма». По его определению, для крестителя Руси князя Владимира, Херсонис был «тем же, чем Константинополь для крестоносцев и Амстердам для Петра»¹.

Смысл сопоставления Херсониса и Константинополя достаточно ясен. Корсунские события сделали Россию преемницей византийского духовного наследия. В связи с этим в русской культуре Херсонис оказался наделен статусом символического двойника, идеаль-

¹ *Волошин М. А.* Культура, искусство, памятники Крыма // Крым: Путеводитель / Под общ. ред. д-ра И. М. Саркизова-Серазини. М.; Л., 1925. С. 133.

ной ипостаси Константинополя². Уподобление Херсониса Амстердаму не столь прозрачно — в первую очередь потому, что эта параллель автоматически предполагает и другое тождество. Русский двойник Амстердама, задуманный Петром I по его образу и подобию, — это, конечно, не Корсунь, а Петербург³. Получается, что в определении Волошина Херсонис предстает символическим пространством, в рамках которого сливаются воедино два ключевые сюжета русской истории: константинопольский, или византийский, с одной стороны, и петербургский, европейский сюжет — с другой. Именно это единство определяет смысловой план образа Херсониса в диалогах Сергея Булгакова.

Типологическое сходство византийского и европейского сюжетов несомненно — как несомненна и проблематичность их гипотетического тождества⁴. Оба они фиксируют определяющее для судеб России взаимодействие с чужой, внешнеположной ей культурой. Вместе с тем в русском национальном самосознании Византия и Европа, Херсонис и Петербург, символизируют два типа исторического бытия, четко противостоящие друг другу. В рамках византийского сюжета, ведущего к формированию идеологии «Третьего Рима», Россия предстает единственным правомочным субъектом истории. В рамках сюжета петербургского она исторически немыслима вне политического и культурного единства с европейским миром. Предпочтение, отдаваемое

² См.: Зорин А. Л. Кормя двуглавого орла...: Литература и государственная идеология в России в последней трети XVIII — первой трети XIX века. М., 2001. С. 120; подробнее см.: Там же. С. 95–122 (Гл. 3. Эдем в Тавриде: «Крымский миф» в русской культуре 1780–1790-х годов).

³ Это было понятно не только русским, но и европейцам. См., например, замечание Гете о том, что Петр, задумав строительство Петербурга, «захотел повторить во что бы то ни стало устья Невы любезный ему по юношеским впечатлениям Амстердам» (Эккерман И.-П. Разговоры с Гете в последние годы его жизни. М.; Л., 1934. С. 468).

⁴ Относительно единства обозначенных культурных сюжетов см., например, замечание А. П. Люсого о том, что миф Тавриды и порождаемый им «крымский текст» являют собой «южный полюс петербургского литературного мифа» (Люсый А. П. Крымский текст в русской литературе. СПб., 2003. С. 15). Об исторической и культурной соотнесенности и, одновременно, противопоставленности Херсониса и Петербурга см.: Зорин А. Л. Кормя двуглавого орла... С. 107–117.

одному из этих сюжетов, имеет в русской историософии принципиальный характер: оно подразумевает выбор единственно подлинного для России принципа исторического бытия.

На первый взгляд именно такой выбор и пытается осуществить Булгаков в своих диалогах. Речи большинства его героев вполне укладываются в рамки традиционного спора славянофилов и западников. На стороне славянофилов выступают Писатель, персонаж трактата «На пиру богов» и Светский богослов, участник «херсонисских» диалогов. Первый вздыхает о несостоявшемся византийском будущем России, о крахе нового крестового похода на Константинополь, под знаком которого страна участвовала в Первой мировой войне. Второй тоскует об утраченном Россией византийском прошлом — о Херсонисе. «Какая святая земля, — восклицает он. — Даже страшно ступать по ней. Во всей России нет места более древнего и священного. <...> Здесь и родилась духовно наша родина, в этом храме хранится купель святого Владимира. И как трудно связать эти истоки России с теперешним потоком грязи и крови...»⁵ Оба героя так или иначе усматривают в большевистской революции «банкротство петербургского периода русской истории с его изменой исконно русским началам». «Медный Всадник, — утверждает Светский Богослов, — вот и загадка, и разгадка теперешнего кризиса России»⁶.

Точку зрения западников отстаивает Дипломат, герой трактата «На пиру богов». Выступая в оппозиции Писателю, он напрямую связывает революцию с византийскими амбициями России. «...Большевизм и есть прямое наследие и продолжение войны, ее гниение, перешедшее вовнутрь, — говорит он. — ...Мечтали о царьградской эпохе, а получили гражданскую войну и социальную тиранию». И далее: «...благодаря войне, наступила не византийская, но большевистская эпоха в русской истории»⁷. Надежду на благополучное разрешение мирового политического кризиса, подготовленного русской революцией, Дипломат связывает с экономической и социаль-

⁵ Булгаков С. Н. У стен Херсониса. СПб., 1993. С. 7.

⁶ Там же. С. 8 (курсив автора).

⁷ Булгаков С. Н. На пиру богов. Pro и contra. Современные диалоги // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 301, 303.

ной устойчивостью европейской цивилизации, жизнеспособностью ее государственных форм.

Апологетом петербургского сюжета на первый взгляд является и главный герой «херсонисских» диалогов, Беженец. В качестве субъекта истории Россия мыслится им лишь как «европейская страна, имеющая свои особые пути и особые судьбы, которые, однако, нераздельно связаны с судьбами всей Христианской Европы»⁸. Духовный союз России с Византией — то есть с Восточной христианской Церковью в ее расколе с Западной — видится ему трагической ошибкой. «Вместе с принятием христианства от греков, — говорит Беженец, — <...> Россия приняла и всю византийскую замкнутость и ограниченность, она китайской стеной оказалась отделена от всей Западной — христианской — Европы...»⁹ В реформах Петра, положивших конец культурной изоляции России, герой усматривает направляющую силу Провидения, «орудие Высшей Воли». «...Херсонисский колпак должен быть разбит, — восклицает он, — и его разбили копыта Медного всадника. <...> Петр проломил херсонисскую ограду, воздвигнутую вокруг Русской Церкви Византией»¹⁰.

Оппозиция Херсониса и Петербурга прослеживается в речи героя вполне отчетливо. Она оценочно прозрачна и идейно мотивирована. И между тем все это — лишь удачный контрастный фон для парадокса, венчающего рассуждения Беженца. «Медный всадник, — говорит он, — совершил европеизацию России, как умел, и фактически разрушил „Третий Рим“ — просто его покинув. И русская жизнь повисла над пропастью, как конь его всадника, готовая ринуться туда. И вот теперь она ринулась и сорвалась... Но откуда она ринулась, какова эта скала, на которой она утверждалась и стояли задние копыта медного коня? Да она и есть меловая скала вот этого самого Херсониса...»¹¹

Очерченный Беженцем символический образ российской истории — Медный всадник на скале древнего Корсуня — снимает

⁸ Там же. С. 11.

⁹ Там же. С. 12.

¹⁰ Там же. С. 15.

¹¹ Там же. С. 9.

противостояние херсонисского и петербургского сюжетов. Спор последователей славянофилов и западников лишается внутренних оснований. Впрочем, ключевой для него вопрос о причинах русской революции отнюдь не утрачивает значимости. Принципиальной остается и связанная с ним проблема подлинности избранного Россией исторического пути. Однако метод решения этой проблемы неизбежно оказывается иным. Он более не предполагает выбора в пользу Византии или Европы. Он требует определения критериев подлинности исторического бытия нации как такового. «Все ужасы, которые творятся и творились в России, — говорит Беженец, — все бедствия, которые ее постигают, все испытания, которые выпали на долю нашего поколения, — все это становится естественно, закономерно, даже необходимо, если понять это не как историческую случайность <...> не кризис отдельной эпохи или отдельного класса, но самых основ всего исторического бытия. Это — *первый* настоящий кризис России, в котором борьба действительно идет между жизнью и смертью, испытываются самые основы исторического существования»¹².

Идеальным основанием русской истории (мыслимой прежде всего как история церковная) является, по мнению Беженца, духовная энергия Вселенской христианской Церкви, пребывающей до — или, точнее, вне — деления на Западную и Восточную. «...Православие и Католичество, — говорит он, — есть Церковь, неразделенная и неразделимая по существу, ибо содержится единством таинств и таинственной жизни»¹³. Присутствие ее в конкретном, исторически явленном бытии социума пронизывает его чувством «внутренней церковности»¹⁴. Речь идет о непосредственной, интуитивной причастности человека религиозному канону в его повседневном и живом осуществлении. Лишь в органическом единстве с ним, как предполагается, и может совершаться подлинная русская история.

Между тем ни один из двух ее фактически реализованных сюжетов, по мысли Булгакова, не отвечает этому критерию. Истори-

¹² Булгаков С. Н. У стен Херсониса. С. 19 (курсив автора).

¹³ Там же. С. 110.

¹⁴ Там же. С. 47.

ческие пути и Херсониса, и Петербурга тракуются философом как несомненное (хотя, возможно, и невольное) отпадение России от Вселенского христианства. Закономерно в этом смысле, что, повествуя о них, Булгаков метафорически упоминает о русском протестантизме.

Проблему херсонисского сюжета составляет то, что любимый герой Булгакова именует «внешним христианством». Религиозная жизнь в его рамках практически исчерпывается соблюдением условности, пустой формальности обряда. Предполагается, что заимствованный от Византии православный ритуал никогда по-настоящему не осмысливается русской Церковью. «...Дикие россы, — объясняет Беженец, — могли быть только неуклюжими перенимателями внешности византийского обряда, столь пышного и прекрасного», они «совершенно не способны были воспринять греческую культуру, поневоле принимая цветы ее — в богослужении»¹⁵. Неосмысленность ритуала сочетается с невоплощенностью, неявленностью внутренней религиозной жизни. Это и ведет к протестантизму, то есть, в понимании героя Булгакова, — «своеволию и своемыслию»¹⁶. «Говоря о Православии, — сокрушается Беженец, — каждый, в сущности, говорит о *своем* Православии, как он его понимает и как находит». «Словом, Православие оказывается искомой величиной, туманностью в чужих созвездиях»¹⁷.

Если византийский «протестантизм» предполагает внутренний распад и обесмысливание религиозного канона, то петербургский связан с тотальной секуляризацией общественной жизни. «...Петр не провозглашал никакого нового догмата, — говорит Беженец, — <...> но жизненно он насаждал в России Протестантизм, религию повседневного труда, земных задач и временных дел без всяких духовных перспектив»¹⁸.

Итак, единство Херсониса и Петербурга — Медный всадник на Корсунских скалах — символизирует в диалоге Булгакова сквоз-

¹⁵ Там же. С. 13.

¹⁶ Там же. С. 47.

¹⁷ Там же. С. 47, 54 (курсив автора).

¹⁸ Там же. С. 15.

ной сюжет русской истории, начиная с христианизации Руси вплоть до начала XX века. Осуществленный фактически, и в этом отношении — вполне реальный, он рисуется принципиально иллюзорным, ложным в своих внутренних, духовных основаниях. Мыслимая же Булгаковым подлинная, но не нашедшая реализации русская история противостоит этому сюжету как бытие живого мифа — существованию застывших обрядовых форм, религиозному индивидуализму и культурной секуляризации. Эта оппозиция подразумевает также и противостояние двух способов существования слова. В первом случае оно предстает носителем харизматической, личностной энергии, во втором — выступает в качестве элемента кодифицирующего механизма культурной традиции.

Воплощенность христианской истории в письменном слове составляет ее неотъемлемое и необходимое свойство. Соответственно, обретение письменности мыслится Булгаковым как необходимое условие христианизации Руси, то есть — вступления ее на путь исторического существования. Этот шаг, однако, как и херсонисский сюжет в целом, изначально таит в себе проблему. О ней рассуждает еще один протагонист «херсонисских» диалогов, идейный союзник Беженца, Приходской священник. В его трактовке слово не мыслится существующим вне произносящей его личности. Именно ей сообщаются здесь знаковые, символические функции. Подобными «живыми носителями церковного единства и живыми символами мира Востока и Запада» предстают в речах персонажа «первоучители славян, святые Кирилл и Мефодий». «Греки, православные, <...> они были вернейшими сынами Римской Церкви, где и почитают святые мощи Кирилла, а Мефодий принял свое епископство от Папы <...> и скончался <...> прославленный во святых Римской Церковью»¹⁹. Это личностное начало слово утрачивает в рамках заимствованной обрядовой формы. Формализованное и довлеющее самому себе, оно становится не внятно самим его носителям. Традиция берет верх над жизнью, дух подчиняется букве.

Не исключено, что именно такое представление о статусе слова и позволило Булгакову усмотреть в херсонисском сюжете связь

¹⁹ Булгаков С. Н. У стен Херсониса. С. 116.

с протестантизмом, духовным основанием которого полагается библейское — то есть книжное, письменное — слово. «В протестантизме с самого начала заключено было внутреннее противоречие, которое <...> в своем развитии определяет его внутреннюю жизнь, — пишет Булгаков в статье „Современное арианство: (Из этюдов о религии человекобожия)“ . — Лютер и реформаторы, уйдя из Церкви, отвергнув живое ее предание, основывающееся на вере в мистическое ее единство, в Церковный Разум, унесли с собой, однако, писаную часть этого предания, т. е. Библию. Она, как литературный памятник, и должна была сделаться основой вероучения <...>. Но это и все, что есть, — внутренне, мистически есть, — в протестантизме, чистом „служении слова“ в его современной форме. И этого необыкновенно мало для религии. Болезненный индивидуализм и интеллектуализм не преодолеваются здесь в церковной реальности, живое церковное предание все больше и больше заменяется исторической наукой, церковь — религиозным обществом, таинства и мистический культ — условностями символики»²⁰. Таким образом, христианская история в ее протестантской трактовке предстает полностью замкнутой в слове и исчерпываемой словом. Подобной исторической стратегии Булгаков и отказывает в подлинности.

Примечательно в этом отношении, что почти в одно и то же время с «херсонисскими» диалогами Булгакова появляется известная статья Осипа Мандельштама «О природе слова» (1921–1922), где вопрос о подлинной русской истории становится предметом не историсофии, а поэтики.

На первый взгляд кажется, что позиции Булгакова и Мандельштама принципиально противоположны, поскольку, по замечанию поэта, подлинной основой и условием существования русской истории служит именно бытие слова. «Чаадаев, — пишет Мандельштам, — утверждая свое мнение, что у России нет истории, то есть что Россия принадлежит к неорганизованному, неисторическому кругу культурных явлений, упустил одно обстоятельство, именно: язык.

²⁰ Булгаков С. Н. Тихие думы. М., 1996. С. 103.

Столь высоко организованный, столь органический язык не только дверь в историю, но и сама история»²¹. По мысли Мандельштама, эта роль естественно присуща слову в силу его «бытийственной» природы. «...Русский язык историчен уже сам по себе, — утверждает он, — так как по всей своей совокупности он есть волнующееся море событий, непрерывное воплощение и действие разумной и дышащей плоти»²².

Примечательно, однако, что для Мандельштама, как и для Булгакова, живое историческое бытие осуществимо лишь вне путей, пролагаемых для него европейской и византийской традициями. В европейском культурном пространстве слово утрачивает свою творческую энергию, подавляемое силой государственных и церковных норм. «...Западные культуры и истории замыкают язык извне, — пишет Мандельштам, — огораживают его стенами государственности и церковности...»²³ Византийское же — церковнославянское — наследие русского слова заключает его в омертвевшие формы книжной грамоты. «Все, что работает в русской поэзии на пользу чужой, монашеской словесности, — декларирует поэт, — всякая интеллигентская словесность, то есть „Византия“, — реакционна. Все, что клонится к обмирщению поэтической речи, то есть к изгнанию из нее монашествующей интеллигенции, Византии, — несет языку добро, то есть долговечность...»²⁴ Пафос этого заявления составляет апология живой разговорной речи, торжествующей над жесткими конвенциями письменного языка.

Таким образом, для Мандельштама, как и для Булгакова, подлинное историческое бытие требует преодоления консервативности и инертности воплощенных исторических форм. Эта установка, однако, связана с очевидной опасностью. Ее предельная реализация ведет к преодолению или, точнее, уничтожению самой возможности осуществления исторического бытия как такового. По мысли Булгакова,

²¹ Мандельштам О. Э. О природе слова // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 177.

²² Там же. С. 176.

²³ Там же.

²⁴ Мандельштам О. Э. Заметки о поэзии // Соч. Т. 2. С. 208.

идеальная вариация русской истории требует исхода из Херсониса, то есть возвращения к тому моменту, когда Россия, еще не приобщившаяся к христианскому миру, не существует в качестве исторического субъекта. Мандельштам же видит возрождение подлинного бытия русского слова в поэтических экспериментах Велимира Хлебникова, стремившегося освободить русский язык от заимствованного им греко-латинского корнеслова. «... Так, — замечает он, — мог бы развиваться язык-праведник, не обремененный и не оскверненный историческими невзгодами и насилиями»²⁵. Иначе говоря, одним из основных достоинств подлинного слова полагается его принципиальная внеисторичность, противоречащая самой природе языка, способу его существования²⁶.

Примечательно, что негативный потенциал описанного выше парадокса, не очевидный на первый взгляд, проявляется в рамках параллели, которая прослеживается между замечаниями Булгакова и Мандельштама, произнесенными, казалось бы, по абсолютно разным поводам. Мандельштам, восхищенно повествуя о поэзии Хлебникова, писал: «Речь Хлебникова до того обмирщена, как если бы никогда не существовало ни монахов, ни Византии, ни интеллигентской письменности»²⁷. Булгаков же, ужасаясь совершающейся на его глазах культурной катастрофе, хаосу войны и революции, прозревал в них проявление «звериной, языческой стихии, которая через более чем 1000 лет после крещения Руси ныне предстала пред нами как будто не бывало ни Киева, ни Херсониса...»²⁸.

²⁵ Там же. С. 209.

²⁶ По замечанию Г. И. Кустовой, Хлебников в своих поэтических экспериментах стремился к преодолению «фундаментальных законов языка и языковой деятельности», «его реальной природы». «Что представляет собой „абсолютный“, творческий, свободный язык, не скованный нормами и ограничениями? Прежде всего это язык, у которого нет истории — <...> реальной культурной истории (результатом которой являются, в числе прочего, заимствования)» (Кустова Г. И. Языковые проекты Вячеслава Иванова и Велимира Хлебникова // Вячеслав Иванов: Творчество и судьба. М., 2002. С. 98).

²⁷ Мандельштам О. Э. Заметки о поэзии. С. 209.

²⁸ Булгаков С. Н. У стен Херсониса. С. 13.