

---

К истории идей на Западе

---

«Русская идея»

---



ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
(ПУШКИНСКИЙ ДОМ)  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

---

# К истории идей на Западе: «РУССКАЯ ИДЕЯ»

---

сборник статей

Под редакцией  
В. Е. Багно и М. Э. Маликовой



Издательство Пушкинского Дома  
Издательский дом «Петрополис»  
Санкт-Петербург  
2010

К истории идей на Западе: «Русская идея» / Под ред. В. Е. Багно и М. Э. Маликовой. СПб.: Издательство Пушкинского Дома, Издательский дом «Петрополис», 2010 — 648 с.

ISBN 978-5-87781-008-2

ISBN 978-5-9676-0304-4

Традиционно «русская идея» исследуется в религиозно-философской парадигме, как синоним «русской души» и «русского пути», в рамках исключительно русской культуры. Задача сборника — представить «русскую идею» как продукт не только русской, но и европейской культуры, как важнейший механизм не только русской самоидентификации, не только западного осознания России, но и самопознания Запада. Статьи и публикации, составляющие настоящую книгу, описывают историю «русской идеи» в ее разнообразных западных изводах с XVIII до XX вв. — в Германии, Франции, Америке, Польше, Швейцарии, Испании, а также в русской эмиграции в Европе. Коллективное исследование позволяет выявить ряд доминантных мотивов западной «русской идеи» — «закат Европы» и Россия как «духовная родина»; русский роман как «русская идея» и проч. «Русская идея» предстает порождением культурного диалога между Россией и западным миром.

Работа над проектом велась  
при финансовой поддержке РФФИ, проект № 05-06-80075-а

Издание осуществлено при финансовой поддержке РГНФ,  
проект № 10-04-16249А/Р

© Авторы статей, 2010

© Издательство Пушкинского Дома, 2010

## РУССКАЯ ИДЕЯ ЗАПАДА (К постановке проблемы)

Одним из первых грядущую смену вех в представлениях о России на Западе, наступление эпохи «мирного» завоевания Запада Россией, с которой со времени создания Священного Союза связывали образ врага и с которой ассоциировали «казацкую» угрозу, предсказал Гоголь. Еще 1846 г. в письме к Л. К. Виельгорской, включенном вскоре в книгу «Выбранные места из переписки с друзьями», Гоголь пророчествовал: «Еще пройдет десяток лет, и вы увидите, что Европа приедет к нам не за покупкой пеньки и сала, но за покупкой мудрости, которой не продают больше на европейских рынках»<sup>1</sup>. Прогнозы Гоголя сбылись, правда, пришла в Россию «за покупкой мудрости» не вся Европа, а часть интеллектуальной элиты Запада, разочарованная эволюцией европейской цивилизации, «мудрость» черпали почти исключительно из русского романа, и прошло не десять лет, а почти сорок.

Первым, кто непосредственно связал эту грядущую смену вех с восхищением перед гением русских романистов, был, по-видимому, Достоевский. При этом знаменательно, что ближайшим поводом для этого обобщения, казалось, еще преждевременного, датированного серединой 1870-х годов, послужил роман Толстого «Анна Каренина», который именно в это время публиковался на страницах журнала «Русский вестник». Достоевский, вспоминая поразившую его высочайшую оценку, которую дал толстовскому роману Гончаров, заявивший, что «Анна Каренина» превосходит всю современную европейскую литературу, писал: «Меня поразило, главное, то в этом приговоре, который я и сам вполне разделяю, что это указание на Европу как раз пришлось к тем вопросам и недоумениям, которые столь многим представлялись тогда сами собой. Книга эта сразу приняла в глазах моих размер факта, который мог бы отвечать за нас Европе, того искомого факта, на который мы могли бы указать Европе. Разумеется, возопят смеясь, что это — всего лишь только литература, какой-то роман, что смешно так преувеличивать и с романом являться в Европу. Я знаю, что возопят и засмеются, но не беспокойтесь, я не преувеличиваю и трезво смотрю: я сам знаю, что это пока всего лишь роман, что это только одна капля того, чего нужно, но главное тут дело для меня в том, что эта капля уже

<sup>1</sup> Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями. М., 1990. С. 184.

есть, если гений русский мог родить этот *факт*, то, стало быть, он не обречен на бессилие, может творить, может дать *свое*, может начать *свое* собственное слово и договорить его, когда придут времена и сроки»<sup>2</sup>. И далее Достоевский утверждает, что в «Анне Карениной» есть то, что составляет «нашу особенность» перед европейским миром, «такое слово, которого именно не слышать в Европе, и которое, однако, столь необходимо ей, несмотря на всю ее гордость»<sup>3</sup>.

В 1842 году Шеллинг, собеседник, корреспондент и вдохновитель русских славянофилов, в разговоре с князем Одоевским сказал: «Чудное дело ваша Россия. Нельзя определить, на что она назначена и куда идет она, но к чему-то важному назначена»<sup>4</sup>. Нетрудно заметить, что известные строки Тютчева:

Умом Россию не понять,  
Аршином общим не измерить:  
У ней особенная стать —  
В Россию можно только верить, —

написанные четверть века спустя и ставшие одним из камертонов «русской идеи», казалось бы, представляют собой гениальное стихотворное переложение этой мысли немецкого философа. Так ли это, существует ли «русская идея» Запада, и, если существует, то как она соотносится с «русской идеей» России?

На тему «Россия и Запад» идет диалог на протяжении вот уже трех веков, но особенно интенсивно два последних столетия, причем на самом Западе и в самой России он оказывается не менее страстным и плодотворным, чем между деятелями культуры России, с одной стороны, и Запада, с другой. Ответом части русской интеллигенции на подчас снисходительное отношение Запада к стремлению России воспринимать себя неотъемлемой частью Европы, а также на появление в XIX веке после образования Священного Союза мифа о русской угрозе, аналогичного черной легенде об Испании, явилась славянофильская доктрина. При этом не стоит забывать, что в процессе интенсивного культурного обмена многие ключевые элементы самой «русской идеи», основы которой заложены первым поколением славянофилов, были сформулированы Хомяковым и И. Киреевским как в прямой полемике с западноевропейскими авторами, так и в творческом с ними диалоге. Впоследствии

<sup>2</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1983. Т. 25. С. 199.

<sup>3</sup> Там же. С. 200.

<sup>4</sup> Беседа В. Ф. Одоевского с Шеллингом (запись в путевом дневнике). Берлин. 26 июня 1842 г. // *Одоевский В. Ф. О литературе и искусстве*. М., 1982. С. 142.

наметилось и встречное движение, и уже мыслители, художники или публицисты Запада, такие как Райнер Мария Рильке, Рудольф Штейнер, Пьер Паскаль или Вальтер Шубарт, размышляя об особом пути России, усваивали идеи, почерпнутые или из романов Достоевского и Льва Толстого или из сочинений Константина Леонтьева и Владимира Соловьева. По закону встречного движения и русские мыслители, создавая все новые изводы русской идеи, продолжали опираться на все новые редакции «русской идеи» Запада, для которой в свою очередь питательной средой служили все новые концепции кризиса европейской цивилизации.

Западноевропейские концепции особого пути России являются одним из весьма заметных элементов интеллектуального поля Запада. С точки зрения западного наблюдателя, этот особый путь обусловлен двумя взаимосвязанными факторами — с одной стороны, петровскими реформами, максимально приблизившими Россию к Западу, и, с другой, «сопротивлением материала», некоторыми чертами исторического, религиозного, культурного характера, не позволяющими России раствориться в западной цивилизации.

На протяжении едва ли не всего XVIII столетия ни представители русского образованного общества, ни западноевропейские наблюдатели не склонны были усматривать какое-то особое предназначение России, какую-то особую миссию, которая ей предначертана. В то же время всячески приветствовалось ее появление, как равного среди равных, в европейском сообществе и всячески подчеркивалось (подчас с едва скрываемой иронией), что отныне она — полноправный участник всех исторических процессов, от которых зависят судьбы мира. При этом особенно высок был авторитет Петра I, который признавался едва ли не самым выдающимся европейским монархом нового времени. Восторженные описания его правления принадлежали перу самых авторитетных деятелей культуры Запада, таких, например, как английский просветитель Ричард Стиль, который писал: «Когда Петр Алексеевич, властитель России, достиг зрелого возраста, он, хотя и обнаружил, что является императором огромного, многочисленного народа, владыкой неизмеримого пространства земли, самодержавным властителем жизни и имущества своих подданных, но посреди такого безграничного могущества и величия со скорбью обратил взор на себя и свой народ. Сей великодушный государь узрел и осудил светом своего гения отвратительное невежество и грубый образ жизни»<sup>5</sup>.

Между тем, если многие просвещенные европейцы восхищались необыкновенной талантливостью русского народа и как бы «внезап-

<sup>5</sup> The Spectator. 8<sup>th</sup> ed. London, 1726. Vol. 2. P. 202. См. также: Левин Ю. Д. Россия в английской эссеистике XVIII века // Образ России. Россия и русские в восприятии Запада и Востока. СПб., 1998. С. 14–16.

ностью» достигнутых им успехом как на поле брани, так и на культурном поприще, и если Вольтер готов был в сатире «Русский в Париже» (1760), напечатанной под условно-русским псевдонимом «Иван Алетов», счесть русских людей наиболее объективными ценителями европейской культуры<sup>6</sup>, отсюда вовсе не следовало, что Запад предвидел и провозглашал некое особое предназначение России. Скорее наоборот, несмотря на скептицизм таких оппонентов Вольтера, как, например, Руссо, «энциклопедисты» в своих представлениях о России шли в основном за Вольтером и видели в России молодую, но все же европейскую страну. Не больше, но и не меньше. За некоторыми, впрочем, исключениями.

Дж. Биллингтон убедительно доказал, что еще в XVII веке, задолго до петровских реформ, на Западе находились «пророки», не находившие отклика у себя на родине и поэтому пытавшиеся возлагать утопические надежды на полуварварскую державу, расположенную на христианском Востоке. Американский ученый дает замечательную обобщенную картину подобных максималистских чаяний радикальных мыслителей, мистических ересиархов, религиозных реформаторов Запада: «Таким образом, с одной точки зрения, Крыжанич и Кульман знаменуют собой две последние заранее обреченные попытки снабдить Россию религиозной панацеей. Однако, с другой точки зрения, они представляют собой ранние примеры важного явления в будущем — западного пророка, который возлагает на Россию осуществление идей, которым на Западе не оказали должного внимания. Хотя в конце столетия правители России оставались равнодушны к таким пророкам, в дальнейшем они со все большим интересом преклоняли слух к пророческим голосам с Запада: Петр Великий и Лейбниц, Екатерина Великая и Дидро, Александр I и де Местр»<sup>7</sup>.

Ситуация коренным образом изменилась после Великой французской революции. Многие консервативно настроенные западноевропейские наблюдатели увидели в русских примитивный «молодой народ», сохранивший, в отличие от усталых и пропитанных скепсисом народов Запада, живую связь с Богом. Столь разные по своим исходным позициям, пристрастиям и устремлениям русские мыслители, как Чаадаев, Шевырев, Одоевский, И. Киреевский, отсекая ненужное, воспользовались в этих рекомендациях и советах для своих умозаключений неким историософским инвариантом: Россия, позднее других европейских держав появившись на политической сцене, обладает неоспоримым преимуществом. Она была в стороне от охватившего Европу революционного безумия и имеет теперь

<sup>6</sup> См.: Алексеев М. П. Вольтер и русская культура XVIII века // Алексеев М. П. Сравнительное литературоведение. Л., 1983. С. 217.

<sup>7</sup> Биллингтон Дж. Х. Икона и топор. Опыт истолкования истории русской культуры. М., 2001. С. 215–216.



шанс превзойти материалистический Запад в интересах всей христианской цивилизации и может теперь выступить ее спасительницей.

Подобно тому, как в публицистике Достоевского и, особенно, Леонтьева приветствовалась охранительная роль иноверческих культур и религий Востока, прежде всего ислама, обладающих иммунитетом к злейшему из зол — «либерализму», «демократизму», «социализму»<sup>8</sup>, точно так же, только несколько ранее, в первой половине XIX столетия, православная Россия воспринималась некоторой частью интеллектуалов Запада как обладающая тем же иммунитетом.

Было бы странно, если бы столь очевидный факт, как многочисленные попытки публицистов, политиков и мыслителей Запада осмыслить «особый путь России», остался незамеченным. Так, Р. А. Гальцева писала: «Задумываясь над своей судьбой, Россия вызывала на ответную реакцию Запад: “русская идея” становилась, таким образом, неизменным предметом европейской рефлексии, которая питалась, разумеется, и собственными впечатлениями от жизни экзотического восточного соседа. Пусть и не с такой историко-философской сосредоточенностью, с какой ставился вопрос религиозно настроенными русскими умами, западная мысль вовлекалась в работу над построением образа России, которая сама осознавала себя в сопоставлении с Европой и на ее фоне»<sup>9</sup>. Думается, все же, что причина столь живого интереса части интеллектуалов Запада, как правило, консервативно настроенных, к восточному соседу — волновавшие их «судьбы Европы», а не «судьбы России». Взгляд западноевропейцев обращался к происходившему в Российской империи именно потому, что их беспокоили собственные проблемы. Отдавая должное таким замечательным знатокам России, как А. Леруа-Болье и Э. М. де Вогюэ, Вл. Соловьев напоминал, что, при всем значении их работ в деле популяризации русской культуры на Западе, не стоит ждать от них откровений «о смысле существования России во всемирной истории»<sup>10</sup>. Между тем, немаловажно, что именно потому, что западноевропейских мыслителей не особенно волновал вопрос о «смысле существования России», а интересовали «судьбы Европы», они подчас могли формулировать свои представления об особом предназначении России, как бы «забегая вперед», в чем-то даже опережая своих русских единомышленников.

Триумфальное вступление русской армии в Париж, помощь, оказанная Россией, «жандармом Европы», Австрии в подавлении революции в Венгрии, разгром польского восстания, впоследст-

<sup>8</sup> См.: Образ России. Русская культура в мировом контексте. М., 1998. С. 115.

<sup>9</sup> Там же. С. 88.

<sup>10</sup> См.: Соловьев В. С. Русская идея // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 219.

вии — утверждение панславистской доктрины, притязания России на Константинополь, активно обсуждавшиеся в прессе, а в XX веке — большевистский переворот, сталинские репрессии, советские танки в Чехословакии — все это были, с точки зрения политиков, публицистов и мыслителей Запада, звенья одной цепи, обусловившие формирование мифа о русской угрозе, представления о полуазиатской стране, предназначение которой — потопить в крови ослабевшую, отказавшуюся от своих вековых устоев европейскую цивилизацию. Но уже в начале XIX столетия, как следствия все той же Великой французской революции, параллельно со все новыми редакциями этой, первой по времени возникновения «русской идеи» Запада, стали появляться новые представления о России, в которых попытки понять загадочную русскую душу были неотторжимы от горьких раздумий о кризисе Европы. Европейцы все с большим интересом смотрели на Россию, которая, приобщившись к благам цивилизации, казалось бы, сохранила неизблемыми патриархальные устои и веру предков. Великий русский роман, и прежде всего романы Толстого и Достоевского, имел для подобных представлений об особом предназначении России едва ли не решающее значение<sup>11</sup>. Одним из первых проявлений этого извода «русской идеи» Запада можно счесть повесть Ксавье де Местра «Параша-сибирячка» (1815), в которой писателем-католиком создан образ русской святой.

За умозаключениями, приговорами и прогнозами, советами деятелей культуры Запада, касающимися России, всегда внимательнейшим образом следили в России.

Вспомним, какой резонанс вызвал в свое время тезис Алексиса де Токвиля, высказанный в книге «О демократии в Америке» (1835), о близком сходстве/различии «двух юных гигантов», утверждение о том, что в мире будут только две державы: американская (демократическая) и русская (самодержавная). Вспомним также, что прогнозы французского литератора, касающиеся России, произвели сильнейшее впечатление на Пушкина, который по горячим следам чтения «славной», по его признанию, книги Токвиля признавался в неотправленном письме Чаадаеву: «Читали [ли вы] Токвиля?.. Я еще под горячим впечатлением от его книги и совсем напуган ею»<sup>12</sup>. Сходные мысли о том, что будущее принадлежит двум молодым актерам, «напористым и пламенно патриотичным»<sup>13</sup>, Амери-

<sup>11</sup> См., в частности, многие работы сборника: Толстой или Достоевский? Философско-психологические искания в культурах Востока и Запада. СПб., 2003.

<sup>12</sup> Пушкин А. С. Полн. собр. соч. М.; Л., 1949. Т. XVI. С. 261, 424. См. также: Алексеев М. П. К статье Пушкина «Джон Теннер» // Алексеев М. П. Пушкин и мировая литература. Л., 1987. С. 546.

<sup>13</sup> См.: Revue des Deux Mondes. Paris, 1840. Nov. P. 364.

ке и России, высказывал весьма ценный в России многими, в том числе Чаадаевым<sup>14</sup>, Филарет Шаль.

В статье «Мнение иностранцев о России» (1845) А. С. Хомяков с горечью констатировал: «Странно, что Россия одна имеет как будто бы привилегию пробуждать худшие чувства европейского сердца <...> Недоброжелательство к нам других народов, очевидно, основывается на двух причинах: духовного и общественного развития России и Западной Европы и на невольной досаде перед этою самостоятельною силою, которая потребовала и взяла все права равенства в обществе европейских народов»<sup>15</sup>.

К значительной части сочинений о России, принадлежащих перу иностранцев и опубликованных в XIX веке, как нельзя лучше подходят слова Герцена: «Нет недостатка в книгах о России, но большая их часть — политические памфлеты; они писались не для лучшего ознакомления с этой страной: они служили лишь делу либеральной пропаганды либо в России, либо в Европе. Цель их была пугать Европу и поучать ее картиной русского деспотизма»<sup>16</sup>. Любопытно при этом, что Тютчев, которого трудно было бы упрекнуть в равнодушии к России и в симпатии к ее недоброжелателям, скорее готов был отдать предпочтение умным «политическим памфлетам» недругов России, чем ее сусальным панегиристам. В его письме П. А. Вяземскому читаем, например, о статье Сиприена Робера: «Но не прискорбно ли видеть, что иностранец, почти враг, имеет о нас, — о том, что мы есть, и чем можем быть, — такое точное понятие и такой ясный исторический на нас взгляд, чего мы совершенно лишены <...> Скажу больше, в ненависти этого иностранца заключается не только больше понимания, но и больше симпатии. Сравните, прошу вас, его столь поэтический и, однако же, столь верный очерк карты России с теми гнусными мелкими карикатурами, якобы народными, коими мы принялись с некоторых пор прославлять нашу страну...»<sup>17</sup>

Особый интерес для нашей темы имеет фигура Ф. фон Баадера, немецкого философа-мистика, возродившего интерес к Я. Беме, корреспондента и собеседника многих деятелей русской культуры, наиболее близкого русской мысли, писавшего о разложении Запада, удалявшегося от христианских ценностей, и видевшего спасение европейской цивилизации в России и православной церкви. В письме графу Уварову, министру народного просвещения, он утверждал: «В великом сближении Запада и Востока Россия, соединяющая в себе черты этих двух культур, призвана сыграть роль посредника, который предотвратит гибельные последствия их столкновения. Русская

<sup>14</sup> См.: Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. М., 1991. Т. 2. С. 93.

<sup>15</sup> Хомяков А. С. О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988. С. 83–84.

<sup>16</sup> Герцен А. И. Полн. собр. соч. М., 1955. Т. VI. С. 191–192.

<sup>17</sup> Тютчев Ф. И. Сочинения. М., 1984. Т. 2. С. 101.

церковь, со своей стороны, в настоящее время, если не ошибаюсь, ставит перед собой подобную цель из-за происходящего на Западе возмутительного и внушающего тревогу упадка христианства; оказавшись перед лицом упадка христианства в Римской церкви и его распада в церкви протестантской, она принимает, с моей точки зрения, миссию посредника — связанную более тесно, чем это обычно считают, с миссией страны, к которой она принадлежит»<sup>18</sup>.

С Баадером был знаком А. И. Тургенев, благодаря которому книгу «Восточный и западный католицизм» (1841) немецкого философа с интересом прочел и Н. И. Тургенев, сделавший из нее сочувственные выписки. Как и многие другие русские ценители таланта Баадера, он отметил те пассажи в сочинениях немецкого религиозного философа, в которых тот отдавал пальму первенства Восточной Церкви, оставшейся «более чистой и верной духу первоначального христианства», перед Церковью Западной<sup>19</sup>.

Вне всякого сомнения, русских укрепляли в поисках самоидентификации и верности христианским ценностям, побуждали их сохранять поруганные Великой французской революцией идеалы и следовать идеалам Священного Союза их западноевропейские единомышленники, такие как Ж. де Местр, Шеллинг и Баадер. Если де Местр пришел к убеждению, что Россия благодаря такому «азиатскому средству», как склонность к насилию и убийству, является орудием, избранным Провидением для спасения европейской христианской цивилизации<sup>20</sup>, то, согласно Баадеру и Шеллингу, России предначертано силой духа залечить раны Европы<sup>21</sup>.

Наполеоновские войны подвели черту под тем периодом самоидентификации России, точкой отсчета для которого явились реформы Петра I и который безоговорочно сориентировал страну на Европу. Возникла по крайней мере двухполюсная модель самоидентификации, в общих чертах, несмотря на все катаклизмы русской и мировой истории, сохраняющаяся до сих пор. Динамическое напряжение между славянофилами и западниками, разнообразные концепции «русской идеи», доктрина евразийства оказались позднейшими ее составляющими. Приходится лишь удивляться, что в то время как внутрироссийские перипетии этого процесса, имеющего немаловажное значение для истории европейской цивилизации, изучались весьма интенсивно, не был подвергнут внимательному анализу «взгляд со стороны», т. е. озабоченный, подчас

<sup>18</sup> Цит. по кн.: *Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре*. М., 1990. С. 497.

<sup>19</sup> *Тургенев. Н. Россия и русские*. М., 2001. С. 619.

<sup>20</sup> См., напр.: *Степанова М. Жозеф де Местр в России // Литературное наследство*. Т. XXIX–XXX. М., 1937. С. 587–588.

<sup>21</sup> См.: *Биллингтон Д. Х. Икона и топор*. С. 383.

предвзятый и острый интерес в Европе к происходившему в России брожению умов, неизбежно проявлявшемуся во внешней политике страны, подчас, впрочем, самым непредвиденным для Европы образом. С другой стороны, этот интерес должен рассматриваться в связи с процессом самоидентификации в различных странах Западной Европы, с нараставшими настроениями автокритики, апокалиптическими представлениями о конце европейской цивилизации, свою лепту в которые внесли и русские мыслители (Герцен, Данилевский, Леонтьев) и которые свое законченное выражение нашли в книге Освальда Шпенглера «Закат Европы».

Позволю себе подробнее остановиться на одном малоизвестном, однако показательном эпизоде истории «русской идеи» на Западе. Одно из первых имен, заслуживающих в связи с интересующей нас темой внимания, — Хосе Доносо Кортес (1809–1853), испанский политический деятель и религиозный философ, последовательно консервативные идеи которого вызывали в середине XIX столетия бурный отклик во всей Европе.

Доносо Кортес — один из самых ярких донкихотов христианства, выступивших в течение XIX столетия в защиту христианских ценностей с филиппиками против секуляризации культуры, воинствующего атеизма и социалистических увлечений. Далекий потомок знаменитого завоевателя Мексики Эрнана Кортеса, он остался в истории как один из самых талантливых адептов «католической» цивилизации, идеологов католического возрождения, течения в известном смысле аналогичного русскому славянофильству, созвучного ему в критике современной технократической, разъедаемой социалистическими идеями Европы. Очевидно, что доктрина Доносо Кортеса, как донкихота христианства, вполне созвучна идеям как Жозефа де Местра, Шатобриана, Мандзони, так и Чаадаева, И. В. Киреевского, Леонтьева. В то же время, Доносо Кортес среди них, согласно Д. К. Петрову, «один из самых мрачных, один из наиболее отчаявшихся»<sup>22</sup>.

Россия оказалась в центре историософских прогнозов и пророчеств Доносо Кортеса в 1849 г., после его краткосрочного (виду болезни) пребывания в Берлине в качестве посла Испании, где он особенно сошелся с русским послом бароном Мейендорфом. Прогнозы о роковой роли России в грядущих судьбах Европы занимают центральное место в апокалиптической доктрине испанского мыслителя.

30 января 1850 г. Доносо Кортес произнес в законодательном собрании в Мадриде речь, посвященную ситуации в Европе после революции 1848 г. В самое ближайшее время речь была издана в переводах в Германии, Бельгии, Англии и Франции. Развивая идею о существовании только двух цивилизаций, католической и рево-

<sup>22</sup> Петров. Д. К. А. И. Герцен и Доносо Кортес. Пг., 1914. С. 13.

люционной, теологической и философской, Доносо Кортес оговаривается и отмечает, что одна европейская страна, Россия, пока не поддавалась воздействию разрушительных революционных идей. Не приходится удивляться, что Николая I испанский мыслитель считал великим монархом и единственным государственным человеком Европы. Утешая с восторгом и трепетом внимавших ему депутатов, Доносо Кортес утверждал: «Господа, в этой аудитории уже говорилось о той опасности, кокой является для Европы Россия, поэтому мне хотелось бы успокоить Конгресс, заявив, что в настоящее время и в долгой перспективе Россия не представляет никакой опасности»<sup>23</sup>. Однако на самом деле прогноз Доносо Кортеса вполне апокалиптичен. Поскольку Россия стремится к господству над Европой, то ее жизнестойкость оборачивается не меньшей для католической цивилизации опасностью, чем социализм. Катастрофическое для Европы развитие событий может произойти при совпадении трех условий, которые, с точки зрения Кортеса, в перспективе вполне возможны: революции отменяют регулярные армии, социализм вытравит патриотические чувства, Россия объединит в рамках конфедерации славянские народы и превратится в никому неподконтрольного тирана народов. Однако ее торжество будет недолговечным, ибо та же революционная зараза коснулась уже и ее. Некоторым утешением может служить лишь то, что современные славянские народы — народы не варварские, а «получивилизованные», в отличие от диких германских племен, некогда разрушивших Римскую империю. Противостоять России могла бы лишь консервативная, самодостаточная, равнодушная ко всяким нововведениям, однако сбившаяся с истинного христианского пути Англия. И только католицизм, хотя это и маловероятно, мог бы спасти гибнущую Европу, если бы Англия склонила наконец голову перед Ватиканом, а романский мир, как блудный сын, вернулся бы наконец в лоно церкви<sup>24</sup>.

«Революция скорее произойдет в Санкт-Петербурге, чем в Лондоне», — эта фраза испанского мыслителя, произнесенная в 1850 году, произвела сильное впечатление, хотя восприняли ее, скорее всего, как яркую риторическую фигуру. Вполне вероятно, что в этом прогнозе дружба с Мейендорфом сыграла не последнюю роль.

В полемику с Доносо Кортесом вступил Герцен. Он с горечью признает, что диагноз, поставленный испанским мыслителем европейской цивилизации, верен, но отвергает его рецепты: «Доносо Кортес необычайно верно оценил страшное положение настоящих европейских государств, он понял, что они находятся на краю

<sup>23</sup> *Donoso Cortés J. Discurso sobre la situación general de Europa, pronunciado en el Congreso el 30 de enero de 1850 // Donoso Cortés J. Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo. Otros escritos. Barcelona, 1985. P. 274.*

<sup>24</sup> Там же. С. 275–276.

пропасти, накануне неминуемого, рокового катаклизма. Картина, начертанная им, страшна своей правдой. Он представляет Европу, сбившуюся с толку, бессильную, быстро увлекаемую в гибель, умирающую от неустройства, и с другой стороны, славянский мир, готовый хлынуть на мир германо-романский <...>. В ожидании этого божественного снадобья, знаете ли вы, что предлагает наш мрачный пророк, так страшно и метко начертавший образ грядущей гибели? Нам совестно повторять. Он думает, что если б Англия возвратилась к католицизму, то вся Европа могла бы быть спасена папой, монархической властью и войском. Он хочет отвести грозное будущее, отступая в невозможное прошедшее»<sup>25</sup>.

Любопытно, что, построив трехполюсную модель исторических перспектив, Доносо Кортес с артистической непоследовательностью продолжал считать ее двухполюсной, отводя, противореча самому себе, «русскому» варианту возможного развития событий как бы вспомогательную роль. Не менее знаменательно, что Герцен, не заметив этой непоследовательности испанского мыслителя, восстановил трехполюсную модель, предложив вместе с тем совершенно иную интерпретацию. При этом он полностью солидаризируется с Доносо Кортесом в критике современной европейской цивилизации, считая, впрочем, что католическое мракобесие ничуть не лучше русского варварства. Беда Доносо Кортеса, полагает он, в том, что тот считает сегодняшнее положение вещей единственно возможным, не понимая, что история движется вперед. Что же касается России, то она для Герцена (пользующегося в данном случае той же риторикой, что и Доносо Кортес, и той же шкалой ценностей, что и славянофилы) — не бич народов, а новый Геркулес, который, взвалив на себя все грехи мира, призван указать человечеству путь к спасению. Любопытно также, что, восстанавливая триаду «католицизм — социализм — Россия» испанского мыслителя, Герцен тут же, по законам того же догматического мирозерцания, разрушает ее, сливая в своих надеждах воедино социализм и Россию. Остается признать, что в ближайшей перспективе прав оказался все же Доносо Кортес.

Нелишне заметить, что русские концепции особого пути России, а, точнее, «особых путей России», не столько ведущих в Азию, сколько уводящих от Европы, прежде всего доктрины евразийцев, чрезвычайно напоминают теории некоторых западноевропейских недоброжелателей России, таких как Анри Мартэн или Анри Морас, настаивавших на туранском происхождении русских и предлагавших отбросить их поскорее за Урал<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1955. Т. 6. С. 135.

<sup>26</sup> См., напр.: Степун Ф. А. Россия между Европой и Азией // Степун Ф. А. Сочинения. М., 2000. С. 566–567.

Трудно переоценить ту роль, которую сыграла книга Э. М. де Вогюэ «Русский роман» (1886), для формирования на Западе положительного образа России и русской культуры. «Славянская раса, — утверждал Вогюэ, — не сказала еще своего великого слова в истории, а великое слово, которое любая раса призвана сказать, — это только религиозное слово. Под внешними покровами своего православия она его ищет в добросердечии, присущем всем слоям общества»<sup>27</sup>. Книга писателя-католика, озабоченного осуждением религиозного чувства в странах Западной Европы и подчеркивавшего «буддийские» корни русской духовности, что вызывало вполне понятное недоумение в России, в сущности, выполняла ту функцию, которую не могли выполнять для европейской публики доктрины славянофилов, поскольку они воспринимались как пропаганда извне.

«Русский роман» Вогюэ, бесспорно, является одним из основных источников книги «Революция и роман в России», изданной в Мадриде в 1887 г. и сыгравшей огромную роль в приобщении испаноязычной публики к русской жизни и русской культуре. Ее автором была испанская графиня и плодовитая писательница Эмилия Пардо Басан, в отличие от Вогюэ не бывавшая в России и не знавшая русского языка. Между тем, ее выводы существенным образом отличаются от выводов французского критика, и вызвано это тем, что концепция Пардо Басан рождалась под перекрестным влиянием французских литераторов и русских революционеров-эмигрантов, с которыми она познакомилась в Париже. Двоих из своих русских друзей назвала сама писательница — это И. Я. Павловский и Л. А. Тихомиров. В результате в отличие от Вогюэ и большинства своих современников Пардо Басан поставила перед собой задачу проследить формы отражения исторического развития и социальных идей в современном романе, стараясь не упускать из виду, что «по венам русской литературы текут социалистические и коммунистические идеи»<sup>28</sup>. Из других русских источников следует упомянуть книги Степняка-Кравчинского «Подпольная Россия» и «Россия под властью царей». Под влиянием идей Степняка-Кравчинского о предстоящем крутом переломе в жизни России, стоящей на пороге великих, еще не виданных в Европе событий, испанская графиня отмечает, что «никчемные листки западных конституций» были разорваны в России непрочитанными и, пророчествуя, утверждает, что «русская революция не удовлетворится тем, чем удовлетворились западноевропейские»<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Vogüé E.-M de. Le roman russe. Paris, 1886. P. 343.

<sup>28</sup> Pardo Bazán E. La Revolución y la novela en Rusia. Madrid, 1887. P. 102. Подробнее см.: Багно В. Е. Эмилия Пардо Басан и русская литература в Испании. Л., 1982.

<sup>29</sup> Там же. С. 224–225.



Первые наблюдатели и исследователи нового взгляда на Россию в Западной Европе констатировали решающую роль русского романа в переакцентуации западноевропейского общественного мнения, переориентацию оценок, представлений и обобщений, не мотивированных политической и экономической конъюнктурой, с подозрений, обвинений и приговоров на любопытство, симпатию и восхищение.

«Скрытый психологический процесс, — утверждалось в петербургском журнале “Вестник Европы”, — вызванный включением русской литературы в общее умственное движение Запада, повлиял неотразимо на международное положение России и изменил коренным образом ее общую репутацию в культурном мире»<sup>30</sup>.

Эту же мысль позднее подчеркивали исследователи международных связей русской литературы. «Историки международных отношений, — писал, например, в этой связи академик М. П. Алексеев, — давно уже обратили внимание на то, что в той перемене тона и характера суждений европейцев о русском народе, которая столь явственно проявилась в конце XIX в., особо важное значение, а по мнению некоторых даже решающее, сыграла именно русская литература. Вопреки сложным международным отношениям недоверие, которое ранее периодически выражалось России западными европейцами, их высокомерные сомнения в прочности и закономерности русской культурной эволюции, их настороженное отношение к особенностям русского психического склада и т. д. неожиданно сменилось участием, сочувствием к русскому народу и восхищением созданной им культурой»<sup>31</sup>.

По справедливому наблюдению Н. Я. Берковского, «откликался ли Запад на Тургенева, Толстого, Достоевского, это был отклик на Россию, в каждом писателе искали не столько его самого, сколько нацию и культуру, породившие его»<sup>32</sup>.

В представлениях западноевропейцев о России литература и породивший ее народ были нередко взаимозаменяемы. Великое предназначение страны «прочитывалось» в гениальности ее романитов, или же наоборот, те, кто видел в части целое, утверждали, что великий народ не мог не породить великой литературы. Так, свою книгу путевых очерков «В сказочной стране» Кнут Гамсун начинает следующими восторженными рассуждениями: «Славяне, — думаю я и смотрю на них, — народ будущего, завоеватель мира после германцев! Неудивительно, что у такого народа может возникнуть такая

<sup>30</sup> Вестник Европы. 1899, № 11. С. 353–354.

<sup>31</sup> Алексеев М. П. Русская литература и ее мировое значение // Алексеев М. П. Русская литература и ее мировое значение. Л., 1989. С. 353.

<sup>32</sup> Берковский Н. Я. О мировом значении русской литературы. Л., 1975. С. 21.

литература, как русская, литература безграничная в своем величии и поразительная!»<sup>33</sup>.

По-видимому, не будет преувеличением сказать, что лишь благодаря русскому роману западноевропейцы впервые увидели в России одновременно соприродную и разноприродную Западу страну, принимаемую в семью европейских народов как равную среди равных, причем принимаемую с готовностью и уважением, а не со страхом или пренебрежением.

Первые искушенные читатели и ценители русского романа за рубежом не могли не отдавать себе отчет в том, что они имели дело с *художественной картиной мира*, а не с самой реальностью. И тем не менее, эта художественная картина мира отныне в значительной мере формировала представление о русском национальном характере и о русском народе. Россия от этого выигрывала уже хотя бы потому, что впервые представление о ней формировалось *при ее участии*, т. е. усилиями не только зарубежных политиков, публицистов и путешественников, но и русских людей, пусть даже преобразивших в своем творчестве увиденное и пережитое. Начался новый этап формирования образа России, когда самые разнообразные сведения о традициях, нравах, вере, предрассудках людей, населяющих страну, вначале тысячи, а затем и миллионы людей за рубежами этой страны *получали из первых рук*.

Переводы из Тургенева, Толстого и Достоевского оказались как для первых их читателей, так и для последующих поколений, тех, кто впервые брал в руки романы русских писателей, подлинным откровением. Вне зависимости от того, насколько читатель был способен осознавать дистанцию между действительностью и художественной реальностью, он был вправе, вслед за Стефаном Цвейгом, задуматься о коренных вопросах человеческого бытия, которые ставились русским романом. «Раскройте любую из пятидесяти тысяч книг, — писал Цвейг, — ежегодно производимых в Европе. О чем они говорят? О счастье. Женщина хочет мужа или некто хочет разбогатеть, стать могущественным и уважаемым. У Диккенса целью всех стремлений будет милостивый коттедж на лоне природы, с веселой толпой детей, у Бальзака — замок, с титулом пэра и миллионами. И, если мы оглянемся вокруг, на улицах, в лавках, в низких комнатах и в светлых залах — чего хотят там люди? — Быть счастливыми, довольными, богатыми, могущественными. Кто из героев Достоевского стремится к этому? — Никто. Ни один. Они нигде не хотят остановиться, даже в счастье»<sup>34</sup>.

Коль скоро речь шла о художественной литературе, как второй реальности, чрезвычайно широким было поле для мифотворчес-

<sup>33</sup> Гамсун К. Полн. собр. соч. СПб., 1910. Т. 3. С. 450.

<sup>34</sup> Цвейг Ст. Полн. собр. соч. А., 1929. Т. VII. С. 121–122.

тва. Представление о загадочной русской душе оказалось одним из самых запомнившихся и жизнестойких. Между тем не меньшее значение имело и продолжает иметь то обстоятельство, что любое инонациональное восприятие всегда предполагает наличие «кривого зеркала», т. е. неизбежного искажения, обусловленного *переносом* изображенных реалий в иной национальный контекст. В результате переводное произведение, если оно получает за рубежом популярность, начинает играть новыми красками, жить иной жизнью, вызывать те ассоциации, которые никак не могли входить в намерения автора. Так, в высшей степени характерным является перевод на японский язык уже самого заглавия первого издания «Капитанской дочки» Пушкина в Японии: «Редкие слухи из России, или Записки о раздумьях бабочки о сердце цветка». В Испании, как и в других западноевропейских странах, первые переводы «Анны Карениной» имели оглушительный успех, однако, на этот раз в отличие от соседних стран, самые горячие дискуссии вызвало поведение Каренина, простившего жену после ее измены. Более того, вскоре появилось несколько испанских романов, герои которых вели себя подобно персонажу Толстого, столь поразившего испанцев с их кодексом чести. В то же время в Индии переводы именно «Анны Карениной», несмотря на огромную славу Толстого и как романиста, и как мыслителя, долгое время были невозможны, поскольку в романе описывалось безнравственное поведение замужней женщины. Не исключено, что толстовство получило чрезвычайно широкое распространение в Японии, потому что было истолковано, как очередная секта буддизма.

Удивительна и по-своему замечательна общая переориентация мировой культуры с Толстого на Достоевского. Замечательна в том смысле, что от *актуального* в Толстом весь цивилизованный мир в 1920-е годы в своих идейных и эстетических поисках и пристрастиях переориентировался на более *актуальное* для XX столетия творчество Достоевского. По-видимому, еще не пришло время, когда Восток и Запад в своих философско-эстетических исканиях осмыслили бы наконец как нечто *вневременное* творчество и Толстого, и Достоевского, в равной степени растворенное в духовном опыте XX века.

Русские романы давали зарубежному читателю все, с его точки зрения, необходимое для формирования представлений о русском национальном характере. Романы — вторая реальность, но при отсутствии первой именно они и выполняет ее функцию. Поэтому долго еще среднестатистический русский человек будет проверяться на аутентичность сквозь призму пресловутой загадочной русской души, обнаруживаемой на страницах русских романов. Вне всякого сомнения, уступая лишь средствам массовой информации, русская

классическая литература и в настоящее время является главным источником представлений о России для миллионов людей, в России не бывавших. Более того, если сегодня, в силу разных причин, зарубежные средства массовой информации создают, по преимуществу, отрицательный образ России, то произведения Пушкина, Толстого, Достоевского, Чехова продолжают формировать все в новых поколениях главным образом положительный образ России.

Отношение к России вскоре после появления первых переводов русского романа на европейские языки в корне изменилось. Россию стали воспринимать теперь как одну из немногих современных стран мира, не только *берущих* у других народов, но и *одаривающих*, предлагающих новые духовные, идейные, эстетические ориентиры. С другой стороны, на смену сугубо «публицистическому» отношению к России пришло многомерное, в котором как «художественная», так и «духовная» составляющая стали играть отныне огромную роль.

Вполне закономерно, что Западу Россию противопоставил и Ницше. Она была для него «единственной ныне крепкой и прочной державой, которая умеет ждать и от которой можно много ждать. Россия — антипод убогой европейской раздробленности и нервозности»<sup>35</sup>.

Едва ли не самым великим художником Запада, нашедшим в России свою духовную родину, был Райнер Мария Рильке. Эту любовь Рильке пронес через всю жизнь, она выдержала даже такие испытания, как большевистский переворот. Признаваясь в 1901 г.: «К числу сокровенных тайн и незыблемых опор моей жизни, коими я держусь, принадлежит то, что Россия — моя родина...»<sup>36</sup>, он и в 1920 годы оставался верен той любви, которая, по его признанию, стала главным событием его жизни: «Чем только я ни обязан России, она сделала меня таким, каков ныне, из нее я вырос духовно, она — родина каждого моего побуждения, все мои духовные побуждения — там»<sup>37</sup>. На всю жизнь он остался верен сотворенному им образу России, который был для него неизмеримо дороже реальной России, открывавшей ему во время его путешествий и коренным образом менявшейся с ходом истории. В 1899 г., впервые попав в Россию, Рильке писал: «Уже пять недель, как я нахожусь в России, словно на родине моих самых неслышных желаний и темных мыслей. И уже в Москве я сразу заметил: вот страна незавершенного Бога, где из каждого людского жеста струится, как бесконечная благодать, теплота его созревания»<sup>38</sup>. Правда, тот же Толстой в таких случаях мог и охлад-

<sup>35</sup> Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза. СПб., 1993. С. 609.

<sup>36</sup> Рильке и Россия. Письма. Дневники. Воспоминания. Стихи / Изд. подготовил К. Азадовский. СПб., 2003. С. 510.

<sup>37</sup> Цит. по: Рильке и Россия. С. 6.

<sup>38</sup> Там же. С. 34.

дить мистический пыл особенно экзальтированных западноевропейских почитателей России. В. Г. Янчевецкий вспоминал, что «Рильке говорил как о чем-то совершенно реальном, что по России ходит Христос. Об этом он сказал Толстому, а Лев Николаевич ответил ему: “Что Вы? Если бы Христос явился в нашу деревню, то его бы там девки засмеяли”»<sup>39</sup>.

Вопреки здравому смыслу Рильке отказывался видеть Альдонсу там, где он привык видеть Дульсинею. И даже уничтожение большевистским режимом дорогой его сердцу Святой Руси он готов был оправдать в надежде на вечное возрождение «вечно претерпевающей» страны. Величайший лирик XX века продолжал верить в неподсудные для него страну и народ, ставшие для него символом веры: «Ведь среди ближайших путей, которыми движется мир, этот путь — наилучший и справедливейший»<sup>40</sup>.

Почти славянофильскую шкалу ценностей, правда, с поправкой на взгляды Владимира Соловьева, мы обнаруживаем в прогнозах Рудольфа Штейнера, настаивавшего на особом пути России. Едва ли не решающее значение, согласно немецкому мыслителю, имеет то обстоятельство, что русский человек ощущает связь с Богом не только через божественную природу, но и через себя самого, что в нем продолжает жить так называемый импульс Христа, и в этом смысле он — богоизбранный народ, *Christus-Volk*, в терминологии Штейнера. Знаменательно при этом, что при своих почти «славянофильских» представлениях об особой миссии русского народа Штейнер высказывал вполне западноевропейские опасения: «Восприимчивость, присущую русскому человеку, можно очень легко использовать, как это делали славянофилы, а теперь <...> панслависты, для того, чтобы убедить русский народ в том, что он якобы призван сменить отжившую, дряхлую, умирающую европейскую культуру <...> Злоупотребляя вторым свойством русского человека, о котором я говорил, можно убедить его в том, что западноевропейская и центральноевропейская культура одряхлела именно в силу своего пристрастия к интеллектуализму <...> Злоупотребляя третьим свойством русского человека, о котором я говорил, миролюбивостью, можно легко организовать эти в целом мирные массы и повести их на самый кровавый бой»<sup>41</sup>.

Легковерие и максимализм, основа любого утопического сознания, свойственные не только значительной части русской интеллигенции, но и части интеллигенции Запада, в полной мере прояви-

<sup>39</sup> Там же. С. 602.

<sup>40</sup> Там же. С. 99.

<sup>41</sup> *Steiner R. Gesamtausgabe. Dornach, [s. a.]. Bd. 174B. S. 142.* Цит. по: *Коренева М. Ю. Образ России у Рудольфа Штейнера // Образ России. Россия и русские в восприятии Запада и Востока. СПб., 1998. С. 307–310.*

лись в том энтузиазме, который вызвал большевистский переворот у многих деятелей культуры Западной Европы и США, в той мощной интеллектуальной поддержке, которую они оказали большевистской пропаганде<sup>42</sup>.

Ровной, неизменной страстью, «русской религией», согласно Ж. Нива<sup>43</sup>, пронизано огромное наследие Пьера Паскаля, «христианского большевика», который «ушел в коммунизм, как идут в монастырь», не переставая при этом оставаться искренне верующим католиком.

Ярким примером очарованности Запада большевистским экспериментом, увиденным сквозь призму романов Достоевского и собственных увлечений загадочной русской душой, стал, например, процесс 1924 г. над немецкими студентами, отправившимися в Советскую Россию помогать ей исполнить ее великое предназначение<sup>44</sup>.

Знаменательно, что история взаимопонимания в континууме взаимного непонимания России и Запада знает и процесс взаимодействия «русских идей», при котором в пылу полемики «игроки» подчас обменивались ролями. Так, Ж. Нива обратил внимание на один поучительный эпизод интеллектуальных диалогов, которые вели в конце 1920-х — начале 1930-х годов во «Франко-русской студии» деятели культуры Франции и русские эмигранты в Париже, мыслители и писатели. В споре о Декарте, разуме, о пользе или вреде для европейской цивилизации рационализма по разные стороны баррикад оказались западный агностик, русский писатель Марк Алданов, и опиравшийся на русских религиозных мыслителей, прежде всего Владимиру Соловьева, французский философ-католик Жак Маритен.

Весьма выразительным примером взаимообогащения западноевропейских и русских мыслителей, размышлявших об особой миссии России, является книга немецкого философа Вальтера Шубарта «Европа и душа Востока» (1938)<sup>45</sup>, многим обязанного русской религиозной философии, прежде всего Владимиру Соловьеву, и получившую, в свою очередь, благодарный отклик со стороны русских религиозных философов, в частности, И. А. Ильина. Речь в книге идет о предстоящей катастрофе западной цивилизации, которую, согласно автору, могла бы спасти православная славянская идея.

<sup>42</sup> О восприятии русской революции 1917 года и опыте созидания «нового мира» в России деятелями культуры Франции см., напр.: *Фокин С. А.* «Русская идея» во французской литературе XX века. СПб., 2003.

<sup>43</sup> *Нива Ж.* «Русская религия» Пьера Паскаля // Нива Ж. Возвращение в Европу: Статьи о русской литературе. М., 1999. С. 112–127.

<sup>44</sup> См.: *Kindermann K.* Zwei Jahre in Moskaus Totenhäusern. Der Moskauer Studentententprozess und die Arbeitsmethoden der OGPU. Berlin; Leipzig, 1931.

<sup>45</sup> См. русский перевод: *Шубарт В.* Европа и душа Востока. М., 1997.

В. Шубарт вынужден был эмигрировать из Германии в Латвию, где он преподавал социологию и философию в Рижском университете; в 1941 году он был арестован и бесследно исчез в лагерях НКВД.

Когда в 1835 году в письме к А. И. Тургеневу Чаадаев утверждал, что с исторической точки зрения мы — публика, а Европа — актеры, а значит нам принадлежит право судить пьесу<sup>46</sup>, он вряд ли учитывал, что «историческая точка зрения» была уже такова, что в это же время с полным основанием можно было высказать и прямо противоположную мысль: мы — актеры, а там — публика, у которой были все основания судить пьесу.

Представляется возможным наметить основные вехи в истории формирования представлений Запада об особом пути России. Это прежде всего эпоха петровских реформ, сформировавшая однозначно позитивный образ России. Огромный резонанс во всей Европе имел диалог французских энциклопедистов с Екатериной II, кульминационной точкой которого стала «История Российской империи при Петре Великом» (1759–1763) Вольтера. При этом полного единодушия уже не было, и снисходительно-благодушное отношение соседствовало со скептицизмом или даже резкой критикой варварства, рядящегося в цивилизованные одежды. Наполеоновские войны стали точкой отсчета для двупольной модели самоидентификации России, которой в дальнейшем она уже не изменяла и которая вызвала обостренный интерес на Западе, поскольку свидетельствовала о том, что Россия не столь безоговорочно, как прежде, склонна считать присутствие в общеевропейском доме пределом своих мечтаний. Более того, имперская идея, лежавшая в основе внешней политики государства, в сочетании с русской идеей, формулируемой славянофилами, формировали образ врага, идею «казацкой» угрозы, которой на протяжении нескольких десятилетий XIX отдала даль многие умы на Западе. Следующей вехой, когда многие интеллектуалы Запада, разочаровавшиеся в технократической западной цивилизации, стали видеть в России духовную родину, стали последние десятилетия XIX века, эпоха первых переводов великого русского романа на западноевропейские языки. Переломное значение имел, разумеется, и 1917 год, расколовший не только русское общество, но и западное, на два противоборствующих лагеря — тех, кто проклинал Советскую Россию и тех, кто ей сочувствовал, видя в ней маяк и путеводную звезду. Нетрудно предположить, что с перестройкой, распадом Советского Союза и продвижением России по пути рыночных реформ как в русском обществе, так и на Западе продолжают возникать новые концепции особого пути России,

<sup>46</sup> См.: Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избранные письма. М., 1991. Т. 2. С. 95.

по законам динамического напряжения взаимоисключая и взаимообогащая одна другую.

Подводя некоторые итоги, можно сказать следующее. Именно Запад, опережая в этом отношении России, еще в начале XIX века начал порождать первые концепции особого пути полуазиатского соседа, столь рьяно рвущегося в Европу, столь заслужившего за это поощрения и, тем не менее, столь отличающегося от западноевропейских стран. Почти одновременно, при этом внимательно прислушиваясь к разногласиям мнений о себе, Россия и сама включилась в этот процесс.

Запад подчас подсказывал России идеи об ее особом предназначении, нередко подталкивал ее на мессианский путь. Рождались эти концепции особого пути России в среде интеллектуалов, разочаровавшихся в европейской цивилизации, не вполне удовлетворенных или вполне неудовлетворенных ее современным состоянием, процессом секуляризации культуры, технократическими победами и духовными поражениями. Как правило, Россия занимает центральное место в доктринах донкихотов христианства, как русских, так и западноевропейских мыслителей, выступивших в XIX — начале XX вв. в защиту христианских ценностей с филиппиками против воинствующего атеизма и социалистических увлечений.

В России всегда с неослабевающим интересом следили за динамикой отношения к ней в странах Запада. Поэтому нет ничего удивительно в том, что западноевропейские редакции «русской идеи», перекликавшиеся с русскими доктринами, им наследовавшие или подчас предварявшие их, принимались деятелями русской культуры с восторгом и благодарностью.

При всем многообразии представлений деятелей культуры Запада об особом пути России все они, тем не менее, тяготеют к двум основным линиям: в России видели либо могильщика загнивающей европейской цивилизации, либо, наоборот, ее спасителя. При этом особое предназначение России даже сторонникам «апокалиптического» исхода виделось в том, что она, поглощая Европу, спасала бы ее от революционной заразы. С другой стороны, если речь шла об «оптимистических» прогнозах спасения человечества от грядущей катастрофы, утопические надежды, в зависимости от пристрастий автора, возлагались либо на «Святую Русь», либо на большевистскую Россию.

«Русская идея» Запада и «русская идея» России ни в коей мере не были зеркальным отражением одна другой. Взаимообогащение и динамическое напряжение между ними не ослабевает, а диалог продолжается вот уже два столетия.

В уже упоминавшейся статье «Мнение иностранцев о России» Хомяков писал: «Европа, может быть, узнаёт нас лучше нас самих,



когда узнаёт. Впрочем, все это относится к познанию наукообразному, к определению логическому. Есть другое, высшее познание, познание жизненное, которое может и должно принадлежать всякому народу»<sup>47</sup>. С первым тезисом можно согласиться безоговорочно, поскольку речь может идти о том, что Европа «узнает нас лучше нас самих» тогда лишь, когда обогатит «свое» знание «нашим». И второй тезис верен, с той лишь оговоркой, что для «познания жизненного» взгляд извне имеет не меньшее значение, чем представление всякого народа о себе самом.

---

<sup>47</sup> Хомяков А. С. О старом и новом. С. 89.

А. А. Долинин

## ГИБЕЛЬ ЗАПАДА: К истории одного стойкого верования

Россия по своему положению, географич.<ескому>, политич.<ескому> etc., есть судилище, приказ Европы. — Nous sommes les grands joueurs. Беспристрастие и здравый смысл наших суждений касательно того, что делается не у нас, удивительны...

А. С. Пушкин

Как всем известно, русская культура изобилует всевозможными эсхатологическими пророчествами и предсказаниями, апокалиптическими проекциями, плачами о гибели мира или Земли Русской, и т. п. В этом непрерывно пополняемом эсхатологическом дискурсе выделяется немалая группа текстов, которые — вопреки основному апокалиптическому канону — возвещают скорый, неминуемый конец не всемирной истории и не своему народу или государству, а чужой культуре — возвещают гибель Запада. Вот уже на протяжении почти двух веков многие русские интеллигенты, которым, говоря словами обращенной к ним инвективы В. Брюсова (1919), всегда «были любы трагизм и гибель / Иль ужас нового потопа», гадают, «в огне ль, на дыбе ль / Погибнет старая Европа»<sup>1</sup>. Кто только не пророчил европейскому миру неминуемую, скорую, страшную гибель! Назову лишь самые громкие имена XIX — начала XX века: Иван Киреевский, Хомяков, Лермонтов, Шевырев, Тютчев, Одоевский, Достоевский, Данилевский, Герцен, Леонтьев, Розанов, Мережковский, Брюсов, Андрей Белый, Блок. Понятно, что все эти поэтические прорицания, публицистические иеремиады и псевдонаучные прогнозы были производными от исходного противопоставления России Западу как враждебных друг другу историко-культурных «организмов» — от пресуппозиции, где «своему» приписывались положительные, а «чужому» отрицательные признаки. Дряхлый, больной, загнивающий, материалистический, безбожный, буржуазно-индивидуалистический Запад должен погибнуть, чтобы освободить место для России — молодого, здорового, расцветающего, одухотворенного и сплоченного глубокой христианской верой народа, которому суждено великое историческое будущее.

<sup>1</sup> Брюсов В. Стихотворения и поэмы / Вступительная статья и составление Д. Е. Максимова. Л., 1961. С. 433.

Впервые мысль о том, что историческая судьба Западной Европы близка к завершению, была высказана молодым Иваном Киреевским в «Обзрении русской словесности 1829 года». «Англия и Германия, — писал он, — находятся теперь на вершине европейского просвещения; но влияние их не может быть живительное, ибо их внутренняя жизнь уже окончила свое развитие, состарелась и получила ту односторонность зрелости, которая делает их образованность исключительно им одним приличною. Вот отчего Европа представляет теперь вид какого-то оцепенения; политическое и нравственное усовершенствования равно остановились в ней; запоздалые мнения, обветшалые формы, как запруженная река, плодоносную страну превратили в болота, где цветут одни незабудки да изредка блестит холодный, блуждающий огонек»<sup>2</sup>. Историко-культурная концепция Киреевского, как показал Александр Койре, основывалась на убеждении, что Европа достигла совершенства, и это совершенство «есть завершение. <...> Затем может последовать только стагнация, предшествующая упадку и неизбежному загниванию, — эти явления присущи всему живому. Чтобы продвинуться далее, нужны новые силы, требуется молодой организм. Но во всем мире лишь Россия способна нести знамя цивилизации, выпадающее из ослабевших рук западных народов; сюда сместится центр, живое сердце, которое даст ей новую кровь и вдохнет новую жизнь. По отношению к Западу Россия является наследницей, на которой сходятся все надежды семейства. Она получит все богатства, накопленные веками труда, весь опыт своих предков»<sup>3</sup>.

Вслед за Киреевским в 1833–1835 гг. похожую концепцию разрабатывает В. Ф. Одоевский в очерке, который впоследствии составит эпилог «Русских ночей». На «старом Западе», констатирует он, вырождаются наука, искусство и религиозное чувство, что свидетельствует о неминуемом конце европейской цивилизации:

«Погибают три главные деятели общественной жизни! Осмелимся же выговорить слово, которое, может быть, теперь многим покажется странным и через несколько времени — слишком простым: Запад гибнет!

Так! он гибнет! Пока он собирает свои мелочные сокровища, пока предается своему отчаянию — время бежит, а у времени есть собственная жизнь, отличная от жизни народов; оно бежит, скоро обгонит старую, одряхлевшую Европу — и, может быть, покроет ее теми же слоями недвижимого пепла, которыми покрыты огромные здания народов древней Америки — народов без имени»<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Киреевский И. В. Эстетика, философия, критика. М., 1983. С. 78.

<sup>3</sup> Койре А. Философия и национальная проблема в России начала XIX века. М., 2003. С. 221–222.

<sup>4</sup> Одоевский В. Ф. Русские ночи. Л., 1975. С. 147.

Как и Киреевский, Одоевский убежден, что сама высокая степень развития техники, промышленности, образования, политических институтов на современном Западе уже является «признаком падения, гибели», ибо «высшее развитие сил какого бы то ни было организма есть *начало его конца*»<sup>5</sup>. Спасти (излечить) одряхлевший Запад, по его мысли, может только вливание свежей, молодой крови, которую способен предоставить единственный донор — Россия:

«Мы поставлены на рубеже двух миров: протекшего и будущего; мы новы и свежи; мы непричастны преступлениям старой Европы; пред нами разыгрывается ее странная, таинственная драма, которой разгадка, может быть, таится в глубине русского духа; мы — только свидетели; мы равнодушны, ибо уже привыкли к этому странному зрелищу; мы беспристрастны, ибо часто можем предугадать развязку, ибо часто узнаем пародию вместе с трагедией... Нет, недаром провидение водит нас на эти сатурналии, как некогда спартанцы водили своих юношей смотреть на опьянелых варваров!»<sup>6</sup>

В статье С. Шевырева «Словесность и торговля», открывавшей первый же номер «Московского наблюдателя», говорилось, что «старость Европы» сделалась «пословицею всего образованного мира» и что современный европейский роман есть «выразитель эпохи престарелой» и потому имеет «лицо неприятное, эти неизбежные морщины и желтый цвет старости, лицо или запечатленное холодным отчаянием и безверием, или обезображенное судорогами испорченных нервов»<sup>7</sup>.

В 1836 г. В. П. Титов обращается к В. Ф. Одоевскому с письмом, в котором призывает соотечественников разорвать с «дряхлым стариком» Западом и вернуться к «самим себе и к Востоку»<sup>8</sup>.

Примерно в то же время противопоставление смертельно больной Европы здоровой, полной сил, молодой России начинает появляться и в официальной, «уваровской» пропаганде. Сам С. С. Уваров в письме Николаю I (1832), где была впервые сформулирована знаменитая триада «православие-самодержавие-народность», вскользь заметил, что современная западная цивилизация содержит в себе «зародыш собственного уничтожения» (*le germe de sa destruction*) и находится в упадке (*dégradation*)<sup>9</sup>. Развивая мысли своего непосредственно

<sup>5</sup> Там же. С. 150.

<sup>6</sup> Там же. С. 148.

<sup>7</sup> Шевырев С. Словесность и торговля // Московский Наблюдатель, журнал энциклопедический. Кн. 1. Часть I. Март. М., 1835. С. 14, 15.

<sup>8</sup> См.: Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Кн. 1. Ч. 1. М., 1913. С. 336–337.

<sup>9</sup> Цит. по: Зорин А. Идеология «православия — самодержавия — народности»: Опыт реконструкции (Неизвестный автограф меморандума

го начальника, профессор философии Петербургского университета А. А. Фишер в программной речи «О ходе образования в России и об участии, какое должна принимать в нем философия» призывал поставить заслон лже-образованию, «которое, подобно, нравственной язве, заражает и повреждает более и более общественное тело дряхлеющей Европы»<sup>10</sup>.

Из публицистики идея гибели Запада быстро перетекает в поэзию, где обретает символическую образность. Сначала А. Хомяков публикует в «Московском наблюдателе» знаменитую «Мечту» (1835) — своего рода некролог европейской культуры:

О, грустно, грустно мне! Ложится тьма густая  
На дальнем Западе, стране святых чудес:  
Светила прежние бледнеют, догорая,  
И звезды лучшие срываются с небес.  
А как прекрасен был тот Запад величавый!  
Как долго целый мир, колена преклонив  
И чудно озарен его высокой славой,  
Пред ним безмолвствовал, смирен и молчалив.  
Там солнце мудрости встречали наши очи,  
Кометы бурных сеч бродили в высоте,  
И тихо, как луна, царица летней ночи,  
Сияла там любовь в невинной красоте.  
Там в ярких радугах сливались вдохновенья,  
И веры огонь живой потоки света лил!..  
О! никогда земля от первых дней творенья  
Не зрела над собой столь пламенных светил!  
Но горе! век прошел, и мертвенным покровом  
Задернут Запад весь. Там будет мрак глубок...  
Услышь же глас судьбы, воспрянь в сиянье новом,  
Проснись, дремлющий Восток!<sup>11</sup>

Хомяков, кажется, первым соединил пророчество (или, точнее, мечту) о гибели европейской цивилизации и расцвете «Востока» с астрономической и световой символикой, обыграв географическую локализацию двух противостоящих друг другу культур — восточной и западной, новой и старой — по странам света, где, соответственно, восходит и заходит солнце, и создав образ «заката Европы»,

С. С. Уварова Николаю I // Новое литературное обозрение. 1997. № 26. С. 92, 93.

<sup>10</sup> Журнал Министерства народного просвещения. 1835. Ч. 5. С. 31. Подробнее об этой речи см.: Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г. Г. Сочинения. М., 1989. С. 273–280.

<sup>11</sup> Хомяков А. С. Стихотворения и драмы / Вступительная статья, подготовка текста и примеч. Б. Ф. Егорова. Л., 1969. С. 103.

который потом станет общепотребительным топосом (напомним, что само слово «закат» означает и заход солнца, и запад). Подобно Киреевскому и Одоевскому, он противопоставляет блистательное прошлое западной науки, искусства и религиозного чувства современному и будущему их состоянию, которое осмысливается как угасание, умирание, наступление мрака. На смену «европейской ночи» должен прийти новый день — «свет с Востока», то есть из России, которой, по Хомякову, Провидение предназначило стать центром новой, высшей культуры:

И другой стране смиренной,  
Полной веры и чудес,  
Бог отдаст судьбу вселенной,  
Гром земли и глас небес.<sup>12</sup>

В 1836 году смерть Западу предрек и юный Лермонтов во второй (долгое время остававшейся ненапечатанной) части «Умиряющего гладиатора», где конец европейской культуры, пораженной «язвой просвещения» и потерявшей веру, уподобляется не закату солнца, а гибели бойца на арене:

---

<sup>12</sup> Там же. С. 107. Именно с Хомякова начинается история приспособления к России (и, шире, ко всему славянскому миру), латинского изречения «*Ex Oriente lux*», которое традиционно относили к восточной мудрости, к Палестине как родине Христа и христианства, к древней Греции и т. п. Ср. аналогичную формулу в хомяковском стихотворении «Еще о нем»: «...не утро ль с Востока встает?» (Там же. С. 120) и в «Возврате» К. С. Аксакова: «Смотрите — мрак уж робко убегает, / На Западе земли лишь он растет; / Восток горит, день не далек светает, / И скоро солнце красное взойдет» (Цит. по: Ранние славянофилы. А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, К. С. и И. С. Аксаковы / Сост. Н. А. Бродский. М., 1910. С. 173). Сходную солярную символику нередко использовал Достоевский в публицистике. Ср., например: «...на Востоке действительно загорелась и засияла небывалым и неслыханным еще светом третья мировая идея — идея славянская, идея нарождающаяся, — может быть, третья грядущая возможность разрешения судеб человеческих и Европы. <...> Солнце показалось на Востоке, и для человечества с Востока начинается новый день. Когда просияет солнце совсем, тогда и поймут, что такое настоящие “интересы цивилизации”» (*Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Л., 1972–1990. Т. 25. С. 9, 51). Если для Достоевского, как и для Хомякова и Аксакова, восходящее солнце России есть солнце «Христовой правды», то в знаменитом стихотворении Вл. Соловьева «*Ex Oriente lux*» вопрос о том, каким Востоком хочет стать Россия — «Востоком Ксеркса или Христа?» — оставлен открытым (*Соловьев Владимир.* Стихотворения и шуточные пьесы / Вступ. статья, составление и примеч. З. Г. Минц. Л., 1974. С. 81).

Не так ли ты, о европейский мир,  
Когда-то пламенных мечтателей кумир,  
К могиле клонишься бесславной головою,  
Измученный в борьбе сомнений и страстей,  
Без веры, без надежд — игралище детей,  
Осмеянный ликующей толпою!

И пред кончиною ты взоры обратил  
С глубоким вздохом сожаленья  
На юность светлую, исполненную сил,  
Которую давно для язвы просвещенья,  
Для гордой роскоши беспечно ты забыл:  
Стараясь заглушить последние страданья,  
Ты жадно слушаешь и песни старины,  
И рыцарских времен волшебные преданья —  
Насмешливых льстецов несбыточные сны.<sup>13</sup>

Эта вариация на тему «гибели Запада», которая явно переключалась с «реакционными» идеями Одоевского или Хомякова, явно противоречила принятой в СССР концепции Лермонтова как «революционного романтика», что заставило советских комментаторов и исследователей стихотворения изворачиваться в поисках других, «прогрессивных» параллелей к концовке «Умиряющего гладиатора». Поскольку его первая часть представляет собой переложение двух стрóf четвертой песни «Паломничества Чайльд Гарольда», то Б. М. Эйхенбаум попробовал связать с поэмой Байрона и лермонтовскую эсхатологическую картину умирающего на арене истории «европейского мира». «Вся IV песнь “Чайльд-Гарольда” написана на тему непрочности культуры и построена на контрастах величия и разрушения, — комментировал он. — Стихи Лермонтова звучат как резюме Байроновских размышлений, но с важными и характерными дополнениями и деталями»<sup>14</sup>. М. Нольман в статье «Лермонтов и Байрон» принял эту точку зрения, указав, что в 94-строфе 4-й песни «Чайльд Гарольда», где речь идет о ходе мировой истории, есть сравнение человечества с гладиаторами<sup>15</sup>:

And thus they plod in sluggish misery,  
Rotting from sire to son, and age to age,

<sup>13</sup> Лермонтов М. Ю. Сочинения: В 6 т. Т. 2. Стихотворения 1832–1941. М.; Л., 1954. С. 76.

<sup>14</sup> См. комментарии Б. М. Эйхенбаума к «Умиряющему гладиатору» в издании: Лермонтов М. Ю. Полное собрание сочинений: В 5 т. М.; Л., 1936. Т. II. С. 164.

<sup>15</sup> Нольман М. Лермонтов и Байрон // Жизнь и творчество М. Ю. Лермонтова. М., 1941. С. 502–503.

Proud of their trampled nature, and so die,  
Bequeathing their hereditary rage  
To the new race of inborn slaves, who wage  
War for their chains, and rather than be free,  
Bleed gladiator-like, and still engage  
Within the same Arena where they see  
Their fellows fall before, like leaves of the same tree<sup>16</sup>.

[И вот так они бредут в вялой тоске,  
И гниют от отца к сыну, от века к веку,  
Гордые своей растоптанной природой, и так умирают,  
Оставляя свой гнев в наследство  
Новой расе врожденных рабов, которые воюют  
За свои оковы и вместо того, чтобы добыть свободу,  
Проливают кровь, как гладиаторы, и продолжают биться  
На той же Арене, где перед ними  
Раньше падали их собратья, подобно листьям  
с одного и того же дерева.]

Разумеется, уподобление мировой истории боям гладиаторов могло подсказать Лермонтову общий план развернутого сравнения, но «Умиравший гладиатор» отнюдь не резюмирует пессимистические размышления Байрона о неизменной порочности человеческой природы и отсутствии прогресса в нравственной сфере, а предлагает чуждую Байрону органицистскую концепцию стадийного развития «европейского мира», который, пережив «юность светлую, исполненную сил» пошел по ложному пути, предался «язве просвещения и гордой роскоши», потерял веру в «борьбе сомнений и страстей», состарился, обессилел и потому обречен на скорую гибель. Понимая, видимо, что эта историческая модель совсем не похожа на метаисторическую мизантропию Байрона, Эйхенбаум в примечаниях к стихотворению в собрании сочинений 1936 г. добавил, что, кроме «Чайльда Гарольда», на Лермонтова повлияли и «некоторые славянофилы», чьи суждения о разложении «европейского мира» он повторил.

Даже осторожное сближение Лермонтова со славянофильскими воззрениями вызвало возражения у Л. Я. Гинзбург. Она признала, что заключительная часть «Умиравшего гладиатора» несколько напоминает «Мечту» Хомякова, которая, по ее предположению, могла послужить толчком для Лермонтова<sup>17</sup>. Однако, по Гинзбург, внешнее

<sup>16</sup> Byron G. G. The Works. London, 1898–1904. Vol. II. P. 399–400.

<sup>17</sup> Косвенные доказательства в пользу этого предположения представил впоследствии В. Э. Вацуро, показавший, что стих в первой части «Умиравшего гладиатора»: «И молит жалости напрасно мутный взор» восходит не к Байрону, а к русскому переводу главы из романа Э. Бульвер-Литтона



тематическое сходство лишь подчеркивает принципиальные различия, так как основная мысль Лермонтова здесь противоположна мысли Хомякова. Если Хомяков, пишет она, «готов преклониться перед Западом как источником христианской культуры», то «Лермонтов видит на Западе источник освободительных идей, рожденных Французской революцией; ибо иначе невозможно истолковать строки

Не так ли ты, о европейский мир,  
Когда-то пламенных мечтателей кумир...

Для Хомякова “мрак”, окутывающий современный Запад, — это мрак безверия, скептицизма надвигающегося «промышленного века», словом, “мрак” капиталистической эры. Для Лермонтова, как и для Байрона, это мрак мировой реакции, толкающей романтизм к мистике и средневековью <...>, а это мысль *прямо антиславянофильская*. Что же касается мотива «язвы просвещения», то, согласно Гинзбург, для своего обоснования он «вовсе не нуждается в идеях славянофилов и может быть целиком выведен из того оппозиционного, прошедшего через байронизм, руссоизма, который давно уже бытовал в русской литературе»<sup>18</sup>.

Стремясь записать Лермонтова в «революционные романтики» и противопоставить его Хомякову, Гинзбург явно передергивает карты. Думаю, она прекрасно понимала, что в словах Лермонтова о том, что «европейский мир» в прошлом был кумиром «пламенных мечтателей», нет никакого намека на французских революционеров, которые отнюдь не поклонялись старой европейской цивилизации, а наоборот, стремились ее разрушить. По сути дела, Лермонтов концептивно передает здесь мысль Хомякова о былом величии Запада, озарявшем остальной мир своими «пламенными светилами» (ср. «пламенные мечтатели») и бывшим для других народов, из него исключенных (прежде всего для России) предметом поклонения,

«Последние дни Помпеи», напечатанному в 1835 г. в журнале «Московский наблюдатель»: «Побежденный гладиатор медленно провел по всему амфитеатру мутные, исполненные тоски и отчаяния глаза. Увы... ни в одном из взоров, на него устремленных, не видал он и следов жалости и милосердия». Из этого следует, что Лермонтов в 1835–1836 гг. читал «Московский наблюдатель», в первом номере которого и была опубликована «Мечта» Хомякова, и, как осторожно пишет Вацуро, именно это чтение могло поддержать у него идею старения европейского мира. См.: Вацуро В. Э., Мотовилов Н. Н. «Умирающий гладиатор» // Лермонтовская энциклопедия. М., 1981. С. 590.

<sup>18</sup> Гинзбург Л. Творческий путь Лермонтова. Л., 1940. С. 201 (курсив Гинзбург).

то есть кумиром (ср. у Хомякова: «...как долго целый мир, колена преклонив, <...> пред ним безмолвствовал смирен и молчалив»). Под «пламенными мечтателями», поклонявшимися ценностям европейской цивилизации, можно подразумевать кого угодно, как самих культурных героев «европейского мира», его создававших, прославлявших и воспевавших, — святых, мыслителей, религиозных и политических деятелей, художников, поэтов, — так и его страстных поклонников, находящихся за его пределами, скажем, русских «западников» от Петра Первого до Радищева или декабристов. Как и Хомяков, Лермонтов относит истинное величие Запада к его далекому прошлому, к «светлой юности», то есть к Средним векам и Возрождению; сам эпитет «светлая» явно переключается со световыми метафорами «Мечты». Тогда «язва просвещения» и «гордая роскошь», которые поражают «европейский мир», — это не изначальные пороки западной цивилизации, как у Руссо, а признаки наступившей после «светлой юности» исторической эпохи, связанные с потерей веры и «борьбой сомнений и страстей» — то есть скорее с веком разума и с той же Французской революцией, нежели с «мраком мировой реакции»<sup>19</sup>.

Совпадение представлений о судьбе Запада у столь разных современников — у молодого «европейца» Киреевского, еще столь далекого от славянофильства, и у его оппонента Хомякова, славянофильскую доктрину разрабатывающего, у философствующего Одоевского и у чуждого всякому отвлеченному философствованию Лермонтова, у лоялистов из уваровской партии и у их оппозиционно настроенных противников — свидетельствует о том, что в 1830-е годы в России складывается мифопорождающее историсофское верование в ско-

<sup>19</sup> Несмотря на очевидную слабость аргументации Гинзбург, Эйхенбаум фактически признал ее правоту. В работе «Лирика Лермонтова» (1940) он писал, что в «Умирающем гладиаторе» «имеется явный намек на революцию 1789 г.: слова “Когда-то пламенных мечтателей кумир” надо понимать как воспоминание о Франции тех лет». Сходство выраженной в стихотворении идеи «гибели Европы» с тезисами славянофильской теории он теперь называет только внешним, объясняя отрицательное отношение Лермонтова к современному Западу наступившей после революции 1830 г. реакцией: «...за этими мыслями скрываются <...> выраженные в юношеской политической лирике и в поэмах тенденции, в центре которых — призыв к героическим делам» (цит. по: *Эйхенбаум Б. М.* Статьи о Лермонтове. М.; Л., 1961. С. 324). Более глубокий и тонкий анализ исторических взглядов Лермонтова в связи с «Умирающим гладиатором» см. в современных работах: *Лотман Ю. М.* «Фаталист» и проблема Востока и Запада в творчестве Лермонтова // *Лотман Ю. М.* О русской литературе. Статьи и исследования (1958–1993). СПб., 1997. С. 609; *Немзер А.* Об «антиисторизме» Лермонтова // «Цепь непрерывного предания...» Сборник памяти А. Г. Тартаковско-го. М., 2004. С. 259–261.

рый и неминуемый конец «европейского мира»<sup>20</sup>. Оно основывается на уподоблении развития историко-культурных формаций, условно определяемых как Запад и Восток, природным явлениям (запруженная река у Киреевского, восход и заход солнца у Хомякова) и/или росту и умиранию живых организмов и тел (оппозиция «старый, дряхлый Запад» и «юный славянский Восток» с его «свежими могучими соками» у Одоевского; «европейский мир» как умирающий гладиатор у Лермонтова). Из базового органицистского уподобления, характерного для романтического мышления как такового, выводятся и все сопутствующие метафоры мифа: Запад описывается как больной, зараженный, гниющий, бесплодный, обескровленный, агонизирующий или уже мертвый организм, а славянский Восток, наоборот, как организм молодой, еще неразвитый и только приближающийся к зрелости. России при этом отводится роль зрителя чужих страданий, наблюдающего с безопасной дистанции за агониями, «сатурналиями» или гладиаторскими боями на арене истории и ждущего своего часа, чтобы выйти триумфатором (или, в другом варианте, спасителем-врачом) на эту арену. «Русские выходят последние на сцену Европы, чтобы все докончить», — формулировал эту идею Шевырев в дневнике за 1830–1831 гг.<sup>21</sup>

Показательно, что возникновение этого верования не было обусловлено какими-то катаклизмами или очевидными кризисными явлениями на Западе. Как говорит Виктор, оппонент резонера в «Русских ночах»: «...Запад погибает? Что за вздор! Напротив, когда, в какую эпоху он был так богат силами и средствами жизни, как в нынешнюю? Все в нем движется: железные дороги пересекают его из края в край; промышленность дошла до чудесного; война сделалась невозможностью; личная безопасность ограждена; школы размножаются; тюрьмы смягчаются; науки идут исполинскими шагами»<sup>22</sup>. Виктор готов признать, что «настоящее состояние западной промышленности представляет много странного и печального», но не соглашается с мыслью, что негативные явления, характерные для развитых европейских стран, суть симптомы смертельного недуга. Примерно так же возражал Одоевскому Белинский после выхода «Русских ночей». «Неужели согласиться с Фаустом, что Европа

<sup>20</sup> Ср. замечание Ю. Янковского о том, что мысль о «гниющем Западе» и «просыпающемся Востоке» предшествует формированию цельной системы славянофильских воззрений (Янковский Ю. Патриархально-дворянская утопия. Страница русской общественно-литературной мысли 1840–1850-х годов. М., 1981. С. 106–107).

<sup>21</sup> Цит. по: Мазур Н. Н. Из истории формирования русской национальной идеологии (первая треть XIX в.) // «Цепь непрерывного предания...» Сборник памяти А. Г. Тартаковского. С. 229, прим. 20.

<sup>22</sup> Одоевский В. Ф. Русские ночи. С. 149–150.

того и гляди прикажет долго жить, а мы, славяне, напечем блинов на весь мир, да и давай поминки творить по покойнице? — спрашивал он. — <...> Нельзя так легко делать заключения о таких тяжелых вещах, какова смерть, — не только народов (морить народов нам уж нипочем), но целой и притом лучшей, образованнейшей части света. Европа больна, — это правда, но не бойтесь, чтоб она умерла: ее болезнь от избытка здоровья, от избытка жизненных сил; это болезнь временная, это кризис внутренний, подземной борьбы старого с новым; это — усилие отрешиться от общественных оснований средних веков и заменить их основаниями, на разуме и натуре человека основанными. <...> Мы предвидим наше великое будущее; но хотим непременно иметь его на счет смерти Европы: какой поистине *братский* взгляд на вещи! <...> Неужели для счастья одного брата непременно нужна гибель другого? Какая не философская, не цивилизованная и не христианская мысль!..»<sup>23</sup>

В контексте конца 1820-х — начала 1830-х годов мысль о гибели Запада выглядела тем более странной, что все основные историко-философские доктрины Западной Европы тогда были как раз исполнены оптимизма по поводу ее настоящего и будущего. Так, Ф. Гизо в курсе лекций «История цивилизации в Европе» постулировал, что европейская цивилизация еще очень и очень молода, непрерывно прогрессирует, и что путь, который ей еще предстоит пройти, неизмеримо длиннее того, который она проделала<sup>24</sup>. Явно противоречила идея скорого конца европейской цивилизации и исторической концепции Гегеля. Даже такие католические критики новых демократических порядков и религиозного индифферентизма, как Балланш во Франции или Ф. Шлегель в Германии в это время предсказывают грядущее социальное обновление, начало, по «Философии истории» (1828) Шлегеля, «эпохи Света»<sup>25</sup>. Поэтому может показаться, что мы имеем дело с чисто русской мыслительной конструкцией, с национальной «мечтой самолюбия», как полагал Белинский. Однако в данном случае не грех прислушаться к Н. Г. Чернышевскому, который писал в «Очерках гоголевского периода»: «Откуда же взялась у нас <...> или лучше сказать, не мысль, а *мелодраматическая фраза* о том, что Запад дряхлый старец, который извлек из жизни уже все, что мог извлечь, который истощился жизнью и т. д.?.. Да все из разных западных же пустыньских или ту-

<sup>23</sup> Белинский В. Г. Собрание сочинений. М., 1981. Т. 7. С. 120.

<sup>24</sup> Guizot F. Histoire générale de la civilisation en Europe, depuis la chute de l'Empire Romain jusqu'à la Révolution Française. Paris, 1828. P. 30.

<sup>25</sup> См. об этом: Koenraad W. Swart. The Sense of Decadence in Nineteenth-century France. The Hague, 1964. P. 60, 74; Groh D. Russland und das Selbstverständnis Europas. Ein Beitrag zur europäischen Geistesgeschichte. Neuwied, 1961. S. 145.

поумniejszych книжонок и статей...»<sup>26</sup> Как кажется, Чернышевский в данном случае был прав, и истоки идеи следует искать в некоторых маргинальных ветвях немецкого и французского романтизма конца XVIII — первой трети XIX века.

Прежде всего, следует обратить внимание на немецкую традицию, восходящую к смутным пророчествам Гердера в «Дневнике моего путешествия в 1769 году» о возникновении в будущем «новой Греции» на северо-западе континента, откуда «дух распространится по всей ныне погруженной в сон Европе и заставит ее служить тому же духовному началу»<sup>27</sup>. Как показал А. Л. Зорин, националистическая концепция С. С. Уварова сложилась под сильным воздействием идей Ф. Шлегеля о народе как «собирающей личности», едином организме, высшей стадией развития которого является теократическая империя<sup>28</sup>. Однако в 1800–1810-е годы эти идеи у Шлегеля причудливо сочетались с эсхатологическими пророчествами. Так, в программной статье «Путешествие во Францию», напечатанной в журнале «Европа» (1803), который, вероятно, послужил Киреевскому моделью для его «Европейца», Шлегель высказал мысль о завершенности западной цивилизации. Характер Европы, писал он, «полностью выявился и завершился, и именно это и составляет сущность нашей эпохи. Отсюда полная неспособность к религии, если мне позволено употребить это слово, абсолютное отмирание высших органов. Глубже человек не может пасть, это невозможно. <...> сам человек почти стал машиной»<sup>29</sup>. Согласно Шлегелю, в будущем Запад ждет неизбежное загнивание: «Род людей в Европе не будет изменяться к лучшему, но <...> будет все более и более ухудшаться в силу внутренней испорченности и, наконец, и внешне погрузится в состояние немощи и нищеты, которое не может преобразиться, в котором он, возможно, будет пребывать затем века, и лишь внешнее воздействие сможет извлечь его оттуда»<sup>30</sup>. Это новое возрождение, считал он, может придти только с Востока, из Азии, где сохраняется неиссякаемый источник религиозного энтузиазма», или, по его метафоре, «световой пламень».

<sup>26</sup> Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений. Т. III. М., 1947. С. 83.

<sup>27</sup> Гердер И. Г. Избранные сочинения. М.; Л., 1959. С. 325–326. Подробнее о взглядах Гердера на будущее славянских народов см.: *Groh D. Russland und das Selbstverständnis Europas*. S. 65–80; *Malia M. Russia under Western Eyes. From the Bronze Horseman to the Lenin Mausoleum*. Cambridge, Mass.; London, 2000. P.130–131.

<sup>28</sup> См.: Зорин А. Л. Идеология «православия — самодержавия — народности» и ее немецкие источники // В раздумьях о России (XIX век). М., 1996. С. 105–128.

<sup>29</sup> Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. М., 1983. Т. 2. С. 16–17.

<sup>30</sup> Там же. С. 20.

Впоследствии, когда в Германии начали усиливаться эсхатологические настроения<sup>31</sup>, Шлегель несколько модифицировал свою позицию, признав, что гибель Европы (а с нею и всего мира) возможна, но отнюдь не обязательна. В его статьях 1820 г., напечатанных в венском журнале «Concordia», речь идет о «старческом упадке» лишь романских народов, которым противопоставляются более молодые германцы и славяне. Наиболее вероятным сценарием будущего ему представляются «славянские ожидания» («slavischen Erwartungen») — то есть выход на авансцену истории славянских народов, которые займут ведущие позиции в культуре и политике Европы и, благодаря своей религиозности, спасут ее от кризиса<sup>32</sup>.

Как представляется, именно от этих пророчеств Шлегеля и от его идеи «славянских ожиданий» ведут свое происхождение органицистские концепции раннего Киреевского, Одоевского и «Мечта» Хомякова с ее световой символикой.

Для Лермонтова же (у которого идея омоложения западной цивилизации с помощью русской крови отсутствует) более актуальной была эсхатологическая риторика ряда французских писателей-романтиков, которые с конца 1820-х годов ведут полемику с взглядами Гизо и его школы, описывая историю «европейского мира» не как линейный, непрерывный прогресс, а как квази-органический цикл, подходящий к завершению. В одном из главных манифестов французского романтизма, предисловии к драме «Кромвель» (1827), Виктор Гюго писал, что цивилизация растет и развивается подобно отдельному человеку: когда-то она была ребенком, потом зрелым мужем, а сейчас мы наблюдаем ее импозантную старость<sup>33</sup>. При публикации предисловия Гюго исключил из него большой фрагмент, где он развил эту аналогию, и напечатал его два года спустя в «Revue de Paris» (1829). В этом фрагменте он говорит, что европейская цивилизация — третья великая цивилизация на земле — приближается к своему завершению. «Наша постройка очень стара. Она распадается на отдельные части. Рим больше не является ее центром. Каждый народ тянет в свою сторону. Больше нет единства, ни религиозно, ни политического. Мнение заменило веру»<sup>34</sup>. По Гюго, пришло время для переноса цивилизации в другое место: подобно тому, как африканская цивилизация сменила азиатскую, а европейская — африканскую, четвертая великая цивилизация должна возникнуть

<sup>31</sup> См. об этом: *Schenk H. G. The Mind of the European Romantics. An Essay in Cultural History.* N. Y., 1966. P. 32.

<sup>32</sup> См. об этом: *Groh Dieter. Russland und das Selbstverständnis Europas.* S 144.

<sup>33</sup> *Oeuvres de Victor Hugo.* Bruxelles, 1837. T. 2. P. 8.

<sup>34</sup> *Hugo Victor. Fragment // Revue de Paris. 1829. Tome III (June). Quatrième livraison.* P. 208.

в Северной Америке, где, как он пишет, уже созданы условия для полной реализации принципа свободы.

Если перспектива создания новой цивилизации казалась Гюго заманчивой, то консерватору Шатобриану она внушала только страх и отвращение. В 1817 г. посетивший его американский историк Джордж Тикнор записал следующий его монолог: «Я не верю в европейское общество. <...> Через пятьдесят лет в Европе не останется ни одного *законного* монарха; от России я не жду ничего, кроме военного деспотизма; а через сто лет, подумайте, *сто!*.. будущее покрыто тучами, слишком темными для человеческого зрения; хочется сказать, слишком темными и непроницаемыми для пророчества. Вот в чем ужас нашего положения: *возможно* мы присутствуем не только при гибели Европы, но и гибели всего мира»<sup>35</sup>. В России должны были обратить внимание на очерк Шатобриана «Будущее мира», напечатанный как приложение к статье о нем Сен-Бева в «Revue des deux mondes» и впоследствии положенный в основу заключительной 44-й книги «Замогильных записок» (датируемой 25 сентября 1841 г.)<sup>36</sup>. В этом очерке он предсказывал, что в результате наступления демократии в Европе и Америке возникнет новый тип общества, похожий по устройству на пчелиный улей, где «погибнут воображение, поэзия, искусства; отдельный человек будет лишь рабочей пчелой, колесиком в машине, атомом в организованной материи. <...> через свободу мы придем к тому же социальному окостенению, к какому Китай пришел через рабство». Однако для Шатобриана, как и для Гюго, все грядущие перемены «вызваны старостью европейского мира», который «умирает естественной смертью». «Современное общество, — пишет он, — складывалось на протяжении десяти веков: сейчас оно разлагается (*se décompose*). Поколения средних веков были полны сил, потому что это было время подъема. Мы же, мы слабы, потому что наше время — это время упадка. Этот угасающий мир не обретет силу, пока он не дойдет до последней степени болезни...»<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Life, Letters, and Journals of George Ticknor. 8<sup>th</sup> Ed. Vol. I. Boston, 1877. P. 140. Любопытно, что в беседе с Тикнором Шатобриан также заметил, что хотел бы посетить Россию, дабы «лучше оценить ту державу, от которой исходит угроза мирового господства».

<sup>36</sup> Avenir du Monde // Revue des deux mondes. 1834. Tome II. Troisième série. P. 232–238.

<sup>37</sup> Там же. P. 237. Ср. в «Замогильных записках»: «Мы, самое зрелое и передовое государство, обнаруживаем признаки упадка. Как смертельно больной человек озабочен тем, что ждет его в могиле, так вымирающий народ беспокоится о своей грядущей судьбе. <...> Старый порядок в Европе близок к смерти <...> современная разложившаяся цивилизация гибнет по своей вине; жидкость, содержавшаяся в сосуде, не излилась в другую чашу, ибо самый этот сосуд разбился. <...> Что касается старой Европы, то жизнь ее конче-

Сходные идеи с невероятной настойчивостью высказывал на страницах французской печати известный критик и переводчик, блестящий знаток английской и немецкой литератур Филарет Шаль, которого, как кажется, знали в России<sup>38</sup>. Едва ли не в каждую свою статью или рецензию, независимо от того, какова была их основная тема, он вставлял пассажи о распаде современного общества, которое он сравнивал с умирающим, а иногда и мертвым телом, и называл сенильным старцем, впавшим в детство. Например, в рецензии на книгу «О просвещении матерей семейства» он восклицал: «Посмотрите вокруг себя, развеите туман политических клевет и обвинений, разорвите завесу лжи, и вы увидите болезнь в современном обществе. И какую странную болезнь. Это сильнейшая моральная боль, скрытая в развитом физическом теле, язва под золотым покровом. Никогда прежде мы не видели больше благотворительности, больше промышленности, больше просвещения. И никогда прежде мы не видели больше болезненных мыслей, злобных или горьких чувств, больше сожалений и растоптанных надежд. Благополучие народа растет, кричат нам экономисты, промышленность развивается; физические силы природы используются с замечательной легкостью. <...> Наука, власть, просвещение, искусства объединяют усилия, чтобы улучшить жизнь. Везде разлит великолепный и яркий свет. Да, но почему же наши мучения все усиливаются! И мы страдаем, и мы плачем, и мы проклинаем! Нам говорят: больше нет войн, и повсюду воцарился мир. Мы проливаем мало крови, но много слез. Душа народов, охваченная ненавистью, завистью, гневом, наполненная тайными обидами и сгущенной горечью, страдает и истекает кровью. <...> Наше общество пожирает тяжелая, неизлечимая болезнь. <...> Низвергнув с трона бедную человеческую душу, заставив ее сомневаться в самой себе, изгнав любовь и веру, превратив все в скелет и окаменелость, восславив страсти и желания тела, уничтожив веру как моральную основу <...> не иссушили ли вы главный источник счастья? Подумайте!...»<sup>39</sup> Современному разлагающемуся обществу, страдающем

---

на. Больше ли надежд у молодой Европы? Современный мир, лишившийся власти, данной от Бога, похоже, находится меж двух невозможностей: невозможностью прошлого и невозможностью будущего» (*Шатобриан Ф. Р. де. Замогильные записки / Пер. О. Гринберг и В. Мильчиной. М., 1995. С. 582–583, 586*).

<sup>38</sup> См. письмо Чаадаева к А. И. Тургеневу от 1 мая 1835 г.: «Доставьте мне удовольствие: соберите кой-какие сведения о некоем Филарете Шаль, превосходные статьи которого попадают мне в *Revue de Paris*» (*Чаадаев П. Я. Сочинения / Составление, подготовка текста, примеч. В. Ю. Прокуриной. М., 1989. С. 374*).

<sup>39</sup> *Csl. De l'Education des Mères de famille, ou la Civilisation du genre humain par les femmes; par M. Aimé-Martin... (Second article) // Journal des debats. 1834. 27 aout*



от «неизлечимой и глубокой болезни» (*un mal incurable, une profonde maladie*)<sup>40</sup>, Шаль противопоставляет Средневековье — благородную, светлую «эпоху, исполненную величия и силы, которая не была только физической, которую еще не пожрал и не поглотил индустриализм, не захватила материя, и которое не превратило человека в машину, его труд — в накопление капитала, а мысль — в цифру, которую надлежит занести в графу расходов или доходов». «Наша цивилизация, преисполненная гордыни, — говорит он, — забыла великие достижения Средневековья, которым мы обязаны всем»<sup>41</sup>.

Прочитывая в «Мемуарах» те места из своих статей 1830-х годов, в которых он сравнивал состояние современного общества с «трупом, разлагающимся в могиле» («*du cadavre s'éparpillent dans le tombeau*») и предвещал гибель «старому миру», Шаль жалуется, что в 1830-е годы его пророчества и диагнозы не слушали или же над ними потешались<sup>42</sup>. В России же Шаля и его немногочисленных единомышленников услышали и отнеслись к ним более чем серьезно. Вероятно, именно цветистые, насыщенные риторическими фигурами высказывания о гибели западной культуры Гюго, Шатобриана, Шаля и некоторых других авторов и послужили Лермонтову, наряду с «Мечтой» Хомякова, источником для второй части «Умиряющего гладиатора». Во всяком случае, все антропоморфные образы и метафоры, которыми он изображает и оценивает прошлое и настоящее «европейского мира» — исполненная сил юность, впоследствии забытая; язва просвещения и гордая роскошь; борьба сомнений и страстей; мучения, утрата веры и надежд, последние страдания; бесславная голова, склоняющаяся к могиле — имеют, как видно из приведенных выше примеров, прямые параллели у тех французских романтиков, которые — с тех или иных позиций — отвергли оптимистическую доктрину исторического прогресса и предрекли западной цивилизации скорую и бесславную кончину.

О том, что вторая часть «Умиряющего гладиатора» была написана Лермонтовым под влиянием современной французской публицистики, свидетельствует концовка стихотворения, где речь идет об увлечении западного общества «песнями старины» и «волшебными преданьями» рыцарских времен — иными словами, той ветвью современной романтической литературы, которая обращается к древности и средневековью, с одной стороны, как к предмету изображения (скажем, романы Вальтера Скотта или «Собор Парижской Богоматери» Гюго), а с другой, как к прецеденту и модели для новых поэтических и прозаических жанров (скажем, для жанра бал-

<sup>40</sup> Там же.

<sup>41</sup> *Cs. C'est de Jehanne ... (Deuxieme article) // Journal des debats. 1834. 22 septembre.*

<sup>42</sup> *Chasles Philarète. Memoires. T. I. Paris, 1876. P. 373–374, 377.*

лады или для фантазий и сказок в духе Гофмана). По мысли Лермонтова, литература такого рода есть порождение дряхлого и больного общества; она являет собой нечто вроде наркотика, которым его потчуют «насмешливые льстецы», погружая в сладкий, но несбыточный сон, чтобы «заглушить последние страдания» умирающего. Этот ход мысли прямо восходит к еще одному манифесту французского романтизма — к знаменитой статье Шарля Нодье «О фантастическом в литературе». В ней он говорит о том, что возрождение традиций средневековья в современной литературе, ее уход в волшебный мир воображения, непосредственно связаны с приближающимся концом западной цивилизации. «Постоянно увеличивающиеся беды современного общества возвестили о его гибели приговоренному к казни поколению с такой ясностью, с какой не прозвучала бы даже труба Ангела Апокалипсиса», — писал Нодье. Все гении современной литературы — Байрон, Шатобриан, Виктор Гюго, Ламартин — «услышали предупреждение музы гибнущего общества и повиновались ее повелениям, как непререкаемому голосу умирающего, которого ждет уже отверстая могила». Особо Нодье выделяет немецких романтиков, чьи блистательные фантазии, по его слову, «возрождают для старческих часов нашего упадка (*pour les vieux jours de notre décrépitude*) свежие и сияющие вымыслы нашего детства. На уставшую от предсмертной агонии душу смятенных народов, которые борются с неизбежным концом, чтение этих писателей действует как светлый сон, исполненный пленительных грез, убаюкивающий и приносящий облегчение»<sup>43</sup>. Очевидно, что в концовке «Умирающего гладиатора» Лермонтов точно — вплоть до явных мотивных переключек (ср.: светлая юность / «сияющие вымыслы нашего детства», «светлый сон»; заглушить последние страдания / «предсмертная агония, приносящая облегчение»; пред кончиною / «борются с неизбежным концом», «голос умирающего, которого ждет отверстая могила»; несбыточные сны / «сон, исполненный пленительных грез») — повторяет рассуждение Нодье о «наркотической» функции романтической литературы в гибнущем обществе, дополняя его лишь напоминанием об амбивалентной, окрашенной иронией позиции романтических писателей по отношению к «европейскому миру» (насмешливые льстецы).

О том, что русская идея гибели Запада имела преимущественно западные корни уже писал П. Б. Струве в специальной работе, посвященной программной статье С. П. Шевырева «Взгляд русского на современное образование Европы», которая была помещена в первом номере «Москвитянина» (1841)<sup>44</sup>. Он обратил внимание

<sup>43</sup> *Œuvres de Charles Nodier. Romans, Contes et Nouvelles. V. 5. Genève, 1972 [Réimpression de l'édition de Paris, 1832–1837, 12 volumes]. P. 105–107.*

<sup>44</sup> См.: *Струве П. Б.* С. П. Шевырев и западные внушения и источники афоризма о «гнилом» или «гниющем» Западе. Изыскания, сопоставления и ма-

на то, что, говоря об упадке искусств, литературы, философии и нравов в Италии, Англии, Франции и Германии, Шевырев цитирует большой пассаж из недавней статьи уже знакомого нам Филарета Шаля, где тот в очередной раз предрекал летаргический сон или духовную смерть «европейскому миру» и предсказывал великое будущее «двум молодым актерам», жаждущим выйти на сцену — Америке и России:

«Нечего отчаиваться за человечество и за его будущее, если бы и пришлось нам, народам Запада, уснуть, — уснуть сном племен ветхих, погруженных в летаргию бдения, в смерть живую, в деятельность безлюдную, в изобилие недоносков, чем так долго страдала издыхавшая Византия. Я боюсь, чтобы мы не дожили до того же. На литературу находит бред горячки. Человек материальный, рабочий телу, каменщик, инженер, архитектор, химик, могут отрицать мое мнение; но доказательства очевидны. Откройте хоть 12000 новых кислот; направьте аэростаты машиной электрической; изобретите средство убить 60000 человек в одну секунду: несмотря на все это, нравственный мир Европы будет все-таки тем, что он уже есть: умирающим, если не совсем мертвым. С высоты своей уединенной обсерватории, летая по темным пространствам и туманным волнам будущего и прошедшего, философ, обаянный ударять в часы современной Истории и доносить о переменах, совершающихся в жизни народов, — все принужден повторять свой зловещий крик: *Европа умирает!*»<sup>45</sup>

П. Б. Струве полагал, что перед нами «замечательное место, которое должно быть признано ближайшим и непосредственным *внушением*, вдохновившим в лице Шевырева, “славянофильскую” мысль на формулировку идей, воспринятую противниками славянофилов и всем потомством, как “теория гниения Запада”»<sup>46</sup>.

С этим суждением никак нельзя согласиться, потому что и Шаль лишь повторяет здесь общие места своей и родственной ему французской публицистики<sup>47</sup>, и Шевырев не формулирует новую идею, териалы // Записки русского научного института. Белград, 1941. № 16–17. С. 201–252.

<sup>45</sup> Шевырев С. Взгляд русского на современное состояние Европы // Москвитянин. 1841. Ч. 1. № 1. С. 244–245. Оригинал см.: *Charles P. Revue de la littérature anglaise // Revue des deux mondes*. Т. 24. 1840, Novembre. P. 362–363.

<sup>46</sup> Струве П. Б. С. П. Шевырев и западные внушения и источники афоризма о «гнилом» или «гниющем» Западе. С. 228.

<sup>47</sup> В процитированном Шевыревым пассаже сам Шаль писал, что упадок европейских народов «до какого-то ничтожества полукитайского, до какой-то слабости всеобщей и неизбежной» он «предсказывает в течение

а воспроизводит сложившийся к тому времени концепт. И хотя, как правильно замечает Струве, самой формулы «гниение Запада» в его статье нет<sup>48</sup>, он пользуется всем регистром биологических метафор и сравнений, которые вытекают из исходного уподобления западной культуры больному организму и, соответственно, подразумевают разложение, распад, умирание. Реформацию в Германии и революцию во Франции, например, он называет «переломными болезнями», которые «явились неизбежным следствием Западного развития, принявшего в себя двойство начал и утвердившего сей раздор нормальным законом жизни. Мы думаем, что эти болезни уже прекратились; что обе страны, испытав перелом недуга, вошли опять в развитие здоровое и органическое. Нет, мы ошибаемся. Болезнями порождены вредные соки, которые теперь продолжают действовать и которые уже в свою очередь произвели уже повреждение органическое и в той, и в другой стране, признак будущего саморазрушения. Да, в наших искренних, дружеских, тесных сношениях с Западом, мы не примечаем, что имеем дело как будто с человеком, носящим в себе злой, заразительный недуг, окруженным атмосферой опасного дыхания. Мы целуемся с ним, обнимаемся, делим трапезу мысли, пьем чашу чувства... и не замечаем скрытого яда в беспечном общении нашем, не чуем в потехе пира будущего трупа, которым он уже пахнет!»<sup>49</sup> Все французские писатели, пишет Шевырев, чувствуют «болезненное состояние своего отечества во всех отраслях его разви-

---

пятнадцати лет и против которой он не находит целительного средства» (Шевырев С. Взгляд русского на современное состояние Европы. С. 242; Charles P. Revue de la littérature anglaise. P. 362).

<sup>48</sup> Шевырев назвал Европу «гнилой» еще в письме к И. Киреевскому от 22 декабря 1831 г.: «Всегда любил Россию, но, посетив гнилую Европу, я обожаю свое отечество. Европа перед нами дрожит, как листок: скоро, надеюсь, будет нам поклоняться» (цит. по: Янковский Ю. Патриархально-дворянская утопия. С. 36). Познакомившись в 1839 г. с братьями Киреевскими, Т. Н. Грановский в письме к Н. В. Станкевичу так изложил основные положения их философии: «Запад сгнил и от него уже не может быть ничего, русская история испорчена Петром, — мы оторваны насильственно от родного исторического основания и живем наудачу; единственная выгода нашей современной жизни состоит в возможности беспристрастно наблюдать чужую историю, это даже наше назначение в будущем» (Т. Н. Грановский и его переписка. М., 1897. Т. II. С. 369). Ясно, что о «гниении» европейской цивилизации ее русские критики начали говорить задолго до статьи Шевырева и полемических откликов на славянофильские антизападные идеи в публицистике 1840-х годов и, в частности, у Белинского, который, как обычно считается, первым употребил формулу «гнилой Запад» в рецензии 1845 г. на «Тарантас» В. Сологуба (см. статью «Гнилой Запад» в справочнике: Ашукин Н. С., Ашукина М. Г. Крылатые слова. М., 1996. С. 90–92).

<sup>49</sup> Шевырев С. Взгляд русского на современное состояние Европы. С. 247.

тия», но говорят об ужасном недуге с «холодной безнадежностью»; даже исконное чувство веселья «заедено злым червем, растущим из болезненного гниения жизни»<sup>50</sup>. Запад по отношению к России он сравнивает со столетним дряхлеющим деревом, которое застит свет молодому, свежему растению и потому должно быть срублено; со старой няней, сковывающей кипящую в резвом ребенке жизнь; с брюзгливым стариком, «который в своенравных порывах бессильного возраста злится на своего наследника, неизбежно признанного овладеть со временем его сокровищами»<sup>51</sup>.

За риторическими формулами Шевырева и его единомышленников чувствуется абсолютная, иррациональная убежденность в том, что гибель Запада так же неизбежна, как неизбежна смерть больного старика или столетнего кедра.

«Общества падают не от сильных каких-нибудь потрясений, не вследствие какой-нибудь борьбы, — писал Хомяков в работе «По поводу Гумбольдта», — они падают как иногда старые деревья, утратившие весь свой жизненный сок и еще недавно выдержавшие сильную бурю, с громом и гулом падают в тихую ночь, когда в воздухе нет достаточного движения, чтобы покачнуть лист на свежих деревьях; они умирают, как умирают старики, которым по народной поговорке — *надоело жить*. Только умственно слепому позволено было бы не видеть тут необходимости исторической»<sup>52</sup>. Как и все славянофилы, он не сомневается, что Запад обречен; даже Англия, о которой он, известный англофил, отзывался с сочувствием и иногда восхищением, не избежит общей европейской судьбы: «Не верится, чтобы земля, воспитавшая так много великого, давшая так много прекрасных примеров человечеству <...> могла погибнуть, а гибель неизбежна»<sup>53</sup>. Такая вера не нуждается в рациональных аргументах, доказательствах и верификационных процедурах, а лишь прикидывается «научной»

<sup>50</sup> Там же. С. 267.

<sup>51</sup> Там же. С. 290–291. Фразеология Шевырева была быстро усвоена читателями «Москвитянина». Так, один из них в анонимных «Вестях из Одессы» бранил «нерусский» город: «...от людей так и несет холодом. Русского радушия и слыхом не слыхать, не то чтобы видом повидать. Да как и существовать ему, этому свежему, теплему, святому чувству, в городе, населенном преимущественно Евреями и выходцами из Западной, дряхлой, хладеющей и отживающей век свой Европы» (Москвитянин. 1841. № 4. С. 554–555). За родной город и Европу вступился другой корреспондент журнала, подпавший свою реплику «Житель Одессы». «Ради Бога, господа, удержитесь от таких юношеских фраз, — писал он, — и погодите еще отпевать Западную Европу, когда она, слава Богу, здравствует. Чем виновата эта Европа, что она — не то, что *мы*» (Москвитянин. 1841. № 6. С. 536).

<sup>52</sup> Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. М., 1861. Т. 1. С. 147–148.

<sup>53</sup> Там же. С. 139. Ср. также пророчества о гибели Англии в стихотворениях Хомякова «Остров» (1836) и «России» (1839).

теорией; единственный вопрос, который она ставит, касается сроков и способов неминуемой гибели. Только об этом возможны разные мнения, зависящие от конкретной исторической ситуации. Так, Тютчев, напуганный событиями 1848 года, полагал, что Запад вот-вот погибнет насильственной смертью, в огне революций и войн: «Запад уходит со сцены, все рушится и гибнет во всеобщем мировом пожаре — Европа Карла Великого и Европа трактатов 1815 года, римское папство и все западные королевства, Католицизм и Протестантизм, уже давно утраченная вера и доведенный до бессмыслия разум, невозможный отныне порядок и невозможная отныне свобода. А над всеми этими развалинами, ею же нагроможденными, цивилизация, убивающая себя собственными руками»<sup>54</sup>. Пятнадцать лет спустя, в мирное и спокойное время, Достоевский обнаруживает апокалиптические знаки конца на Всемирной выставке в Лондоне, где демонстрируются достижения западной цивилизации: «...вы чувствуете, что тут что-то окончательное совершилось, совершилось и закончилось. Это какая-то библейская картина, что-то о Вавилоне, какое-то пророчество из Апокалипсиса, воочию совершающегося...»<sup>55</sup> Сроки и способы гибели здесь не определены, но зато ей придан сакральный характер.

В 1870-е годы, комментируя текущие политические и военные события в «Дневнике писателя», Достоевский то и дело впадает в пророческий раж, повсюду находит «ужасные симптомы» и сообщает читателю, что «последняя битва близится с страшной быстротой»<sup>56</sup>, что «мы именно накануне самых величайших и потрясающих событий и переворотов в самой Европе»<sup>57</sup>, что «все это “близко, при дверях”»<sup>58</sup>. Над этими пророчествами насмеялся язвительный современник:

О гибели Европы целой  
Печатно нам толкует смелый  
Фанатик страстный и чужак,  
И верим мы, как остолопы,  
Что на развалинах Европы  
Воздвигнем всеславянский стяг.<sup>59</sup>

<sup>54</sup> Тютчев Ф. И. Полное собрание сочинений и писем: В 6 т. М., 2003. Т. 3. Публицистические произведения. С. 157.

<sup>55</sup> Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 5. С. 70. Крайне характерно, что в самом начале «Зимних записок» цитируется «Мечта» Хомякова: «Вся “страна святых чудес” представится мне разом, с птичьего полета, как земля обетованная с горы в перспективе».

<sup>56</sup> Там же. Т. 26. С. 22.

<sup>57</sup> Там же. С. 87.

<sup>58</sup> Там же. С. 168. Достоевский цитирует Новый Завет (Мф. 24, 33).

<sup>59</sup> Минаев Д. Д. Всем сестрам по серьгам: Юмористический сборник. СПб., 1881. С. 106.

Действительно, по Достоевскому, для всей романо-германской Европы XIX век должен закончиться грандиозной катастрофой; восставшие пролетарии, — «будущие дикие», из которых «изготавливается <...> будущая бесчувственная мразь», разрушат западный мир<sup>60</sup>, и на всем континенте останется только одна держава — Россия<sup>61</sup>:

«Да она накануне падения, ваша Европа, повсеместного, общего и ужасного. Муравейник, давно уже созидавшийся в ней без церкви и без Христа <...> с расшатанным до основания нравственным началом, утратившим все, все общее и абсолютное, — этот созидавшийся муравейник, говорю я, весь подкопан. Грядет четвертое сословие, стучится и ломится в дверь и, если ему не отворят, сломает дверь. <...> Наступит нечто такое, чего никто и не мыслит. Все эти парламентаризмы, все исповедуемые теперь гражданские теории, все накопленные богатства, науки, жида — все это рухнет в один миг и бесследно <...>. Нет, теперь уже не по-прежнему будет; они [пролетарии] бросятся на Европу, и все старое рухнет навеки. Волны разобьются лишь о наш берег, ибо тогда только, въявь и воочию, обнаружится перед всеми, до какой степени наш национальный организм особенлив от европейского»<sup>62</sup>.

Как было давно замечено, убеждение Достоевского в скорой гибели Западной цивилизации разделял и его антагонист по многим другим вопросам — А. И. Герцен, которого Н. Н. Страхов назвал «первым нашим западником, отчаявшимся в Западе»<sup>63</sup>. «Достаточно одного номера любой газеты, чтобы увидеть страшную болезнь, под которой ломится Европа»<sup>64</sup>: «она дряхлый Протей, разрушающийся организм»<sup>65</sup>; «Европа приближается к страшному катаклизму»<sup>66</sup>; «Мы довольно долго изучали хилый организм Европы, во всех слоях и везде находили вблизи перст смерти»<sup>67</sup>; «роль *теперешней* Европы совершенно окончена»<sup>68</sup> — это цитаты не из «Дневника писателя», а из статей и книг революционера-социалиста. Ставя Европе сходный диагноз, Достоевский и Герцен расходились лишь в предположениях о течении болезни со смертельным исходом: согласно

<sup>60</sup> Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 23. С. 95.

<sup>61</sup> Там же. Т. 22. С. 122.

<sup>62</sup> Там же. Т. 26. С. 167–168.

<sup>63</sup> Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. Кн.1. СПб., 1887. С. 97.

<sup>64</sup> Герцен А. И. Собрание сочинений: В 30 т. М., 1954–1966. Т. 12. С. 424.

<sup>65</sup> Там же. Т. 7. С. 309.

<sup>66</sup> Там же.

<sup>67</sup> Там же. Т. 6. С. 616.

<sup>68</sup> Там же. Т. 12. С. 167.

Достоевскому, Запад должна была постигнуть страшная кровавая катастрофа наподобие Французской революции, тогда как Герцену, мыслившему современную ситуацию по аналогии с упадком античного мира, умирание Запада представлялось более или менее длительным процессом<sup>69</sup>.

Прогнозы Герцена основывались не столько на биологических и/или апокалиптических параллелях, сколько на возмущенном эстетическом чувстве<sup>70</sup>. Современная западноевропейская жизнь, в которой господствует «стоглавая гидра мещанства», «самодержавная толпа сплоченной посредственности» и «все получает значение гуртовое, оптовое, рядское, почти всем доступное, но не допускающее ни эстетической отделки, ни личного вкуса»<sup>71</sup>, ужасала его своим безобразием и уродством. С его точки зрения, западный мир приближается к точке равновесия, уравнивания, снятия противоречий, что равносильно прекращению жизни. «Для меня очевидно, — писал он в «Концах и началах», — что западный мир доразвился до каких-то границ. <...> и в последний час у него недостает духу ни перейти их, ни довольствоваться приобретенным... Париж и Лондон замыкают том всемирной истории — том, у которого едва остаются несколько нерезанных листов»<sup>72</sup>. Ненависть к пошлому буржуазному быту заставляет его повторять клише ранней славянофильской риторики: «...я середь мрачного, раздирающего душу реквиема, середь темной ночи, которая падает на усталый, больной Запад — отворачиваюсь от предсмертного стопа великого борца, которого уважаю, но которому помочь нельзя, и с упованием смотрю на наш родной Восток, внутри радуясь, что я русский. <...> Я чую сердцем и умом, что история толкается именно на наши ворота...»<sup>73</sup>.

Еще в 1845 году издевавшийся над «черными пророчествами» «Москвитянина» о «погибающем Западе» и веривший, что современные европейцы жертвуют собою «науке, идеям, человечеству»<sup>74</sup>, Герцен резко изменил свои взгляды в эмиграции, особенно после

<sup>69</sup> Подробнее см.: Долинин А. Достоевский и Герцен. (К изучению общественно-политических воззрений Достоевского) // Достоевский Ф. М. Статьи и материалы / Под ред. А. С. Долинина. Пб., 1922. С. 285–288.

<sup>70</sup> Ср.: «...его борьба с мещанством Западной Европы, его страстное обличение моральной ограниченности и духовного ничтожества мещанства определялись главным образом эстетическим отвращением» (*Зеньковский В. В.* История русской философии. 2-е изд. Paris, 1989. Т. 1. С. 283. См. также раннюю книгу Зеньковского: Русские мыслители и Европа: Критика европейской культуры у русских мыслителей. Paris, 1926. С. 101–115).

<sup>71</sup> *Герцен А. И.* Собрание сочинений. Т. 16. С. 141, 140.

<sup>72</sup> Там же. С. 159.

<sup>73</sup> Там же. Т. 12. С. 431–432, 433.

<sup>74</sup> Там же. Т. 2. С. 134.



поражения революций 1848 года. Сам он объяснял переход к новому «воззрению на Европу», которое мало чем отличалось от «черных пророчеств», непосредственным опытом жизни за границей, полностью опровергшим умозрительные и в корне неверные представления русских западников о современном Западе как воплощенном идеале:

«Мы, вообще, знаем Европу школьно, литературно, т. е. мы не знаем ее, а судим *à livre ouvert*; по книжкам и картинкам, так, как дети судят по “*Orbis pictus*” о настоящем мире, воображая, что все женщины на Сандвичевых островах держат руки над головой с какими-то бубнами, и что где есть голый негр, там непременно в пяти шагах от него стоит лев с растрепанной гривой или тигр со злыми глазами. <...> Поживши год-другой в Европе, мы с удивлением видим, что, вообще, западные люди не соответствуют нашему понятию о них, что они *гораздо ниже* его»<sup>75</sup>.

Отчуждение русского эмигранта от Запада заставляет его занимать позицию, которую Герцен назвал «чуждость в обе стороны»:

«Положение русского становится бесконечно тяжело. Он все больше и больше чувствует себя чужим на Западе и все глубже и глубже ненавидит все, что делается дома. Ни вблизи, ни вдали нет для него ни успокоения, ни отрады, — такое печальное положение редко встречалось в истории»<sup>76</sup>.

Эта позиция, однако, имеет определенные плюсы: она позволяет «чужаку» мыслить себя проницательным наблюдателем, который видит то, что скрыто от самих автохтонов, и верно диагностирует «китайский маразм» умирающей европейской цивилизации. Если у Лермонтова русский взгляд на гибнущую Европу уподоблен ликованием зрителей гладиаторского боя, то Герцен уподобляет его «точке зрения прозектора»:

---

<sup>75</sup> Там же. Т. 10. С. 124. Ю. М. Лотман полагал, что очень плохое знание Запада вообще было свойственно русским западникам, которые конструировали его «по контрасту с наблюдаемой ... русской действительностью. Это был идеальный, а не реальный Запад. <...> Столкновение русского западника с реальным Западом, как правило, сопровождалось столь же трагическим разочарованием, как и столкновение их противников с реальной русской действительностью» (Лотман Ю. М. К построению теории взаимодействия культур // Лотман Ю. М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров: Статьи. Исследования. Заметки. СПб., 2001. С. 611).

<sup>76</sup> Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. 17. С. 279.

«Мне же особенно посчастливилось, — место в анатомическом театре досталось славное и возле самой клиники; не стоило смотреть в атлас, ни ходить на лекции парламентской терапии и метафизической патологии; болезнь, смерть и разложение совершались перед глазами»<sup>77</sup>.

Забегая вперед, скажем, что по модели Герцена будут реагировать на неотзывчивость равнодушного западного мира и диагностировать его смертельные болезни многие русские эмигранты XX века.

Другую, квазинаучную модель антизападной диагностики предложил Н. Я. Данилевский в «России и Европе» (1869; отд. изд. 1871), где развитие «историко-культурных типов» последовательно уподобляется природным циклам и росту живых организмов. В главе «Гниет ли Запад?» с эпиграфом из «Мечты» Хомякова он утвердительно отвечает на поставленный в заголовке вопрос. Подобно своим предшественникам, вместо доказательств Данилевский прибегает к естественно-научным и историческим аналогиям, подменяя аргументы отнюдь не новыми метафорами. Как и Одоевский за 30 лет до него, Данилевский готов признать, что современная «Европа находится в апогее своего цивилизационного величия», но видит в этом обилии «плодов» «осень культуры», которая перешла свою «кульминационную точку» и склоняется «к западу своей жизни»: «Самое обилие результатов европейской цивилизации в нашем XIX столетии есть признак того, что та творческая сила, которая их производит, уже начала упадать, начала спускаться по пути своего течения». «Жатва ли это, или сбор плодов, или уже сбор винограда; позднее ли лето, ранняя или уже поздняя осень, сказать трудно, — заключает он, — но во всяком случае то солнце, которое возвращало эти плоды, перешло уже за меридиан и склоняется уже к западу»<sup>78</sup>. Подобно Герцену, в революциях 1848 года он видит «начало конца», а в позднейшем примечании к «России и Европе» замечает: «Через 23 года наступил второй акт, второй призыв к всеобщей ломке, еще более ужасный, — дни коммуны в Париже. Не замедлит и третий, пока цель разрушения не будет достигнута»<sup>79</sup>.

Синтезом социокультурной типологии Одоевского-Данилевского и эстетизма Герцена явились пророчества о гибели Запада Константина Леонтьева. Как и все его предшественники, Леонтьев опирается на органическую концепцию развития обществ и государств, которые подчиняются универсальному закону и проходят

<sup>77</sup> Там же. Т. 16. С. 148.

<sup>78</sup> Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. Изд. третье с ... посмертными примечаниями. СПб., 1888. С. 174, 176, 180, 183.

<sup>79</sup> Там же. С. 254.

три обязательные стадии: первичной простоты (детство и юность), цветущей сложности (зрелость) и вторичного упрощения (старость). Прикладывая эту теорию к истории Западной Европы и России, он вслед за Герценом утверждает, что «все нации Европы, все культуры Запада подошли к страшному пределу, вступили на путь органического разложения и смерти, “цветущая сложность” для них в прошлом, в эпохе Возрождения и т. п.»<sup>80</sup>. В итоговой, хотя и незавершенной работе с замечательным заглавием «Средний европеец, как идеал и орудие всемирного разрушения» он обличает западное общество, в котором побеждает тенденция к однообразию, к мещанской унификации, сводящей «всех и все к одному весьма простому, среднему, так называемому “буржуазному” типу западного европейца». Но если Герцен пророчествовал Западу фигуральную или, во всяком случае, растянутую во времени смерть — выпадение из истории в бессобытийную «китайщину», в торжество мещанства, как окончательной формы западной цивилизации, то Леонтьев предсказывает европейским государствам и культурам вполне буквальные и скорые «разрушение и смерть».

Могут спросить, — пишет он, — «где же верные признаки окончательного падения? Где доказательства, что государства Запада должны скоро погибнуть? Не провалятся же все люди, их составляющие, сквозь землю? Не выселятся же они из Европы и т. д.». Неопровержимое доказательство, по Леонтьеву, представляют цифры исторической хронологии. Поскольку ни один известный истории государственный организм не прожил более 1200 лет, — утверждает он, — а западноевропейские государства (если считать со времени Карла Великого), существуют более 1000 лет, то сроки окончательного разрушения близки. В подсчетах Леонтьева явно чувствуется школа хронологических толкований Апокалипсиса. Если мы вспомним, что началом империи Карла Великого принято считать 800 г., то предельным сроком гибели Запада оказывается 2000 год — то есть последний год второго миллениума, который в апокалиптических кодах обладает особой значимостью.

К концу Запада, согласно Леонтьеву, должен привести следующий геополитический сценарий: немцы двигаются к Атлантическому океану, романцы переселяются в Африку, где смешиваются с неграми. «Неужели это одно уже само по себе взятое не есть именно то, что называется разрушением прежних государств и постепенным падением прежней культуры?» — вопрошает он. Этот сценарий, пророчествует Леонтьев, начнет осуществляться, когда произойдут два исторических события: вспышка анархии в романских странах и ут-

<sup>80</sup> Бердяев Н. К. Леонтьев — философ реакционной романтики // Бердяев Н. Собрание сочинений. Т. 3. Типы религиозной мысли в России. Paris, 1989. С. 158.

верждение России на турецких проливах. И то, и другое, убежден он, «не только сбыточно, но и *неминуемо*», ибо «предчувствуется неким общим даже историческим инстинктом»<sup>81</sup>.

Хотя «исторический инстинкт» явно подвел и Леонтьева, и всех других русских прорицателей XIX столетия, в общей апокалиптической атмосфере «конца века» тема «гибели Запада» начинает звучать с новой силой — особенно у религиозных писателей и поэтов-символистов. Василий Розанов, например, в статье «Европейская культура и наше к ней отношение» и в других работах 1890–1900-х годов, говорит о том, что пророчества славянофилов и Леонтьева, безусловно, оправдываются; «колоссальный организм» западной культуры, «загнивая, дает только более удушливые миазмы, и все живое должно, избегая смерти через заражение, сторониться от него»<sup>82</sup>.

Весьма показателен случай «западника» Мережковского, который, посетив Францию, поведал о своих впечатлениях в поэме «Конец века». Хотя Париж ему чрезвычайно понравился и никаких признаков умирания в нем он не заметил, тем не менее, без дежурных эсхатологических страхов и он не обошелся:

Мне страшно <...> за этот праздник вечный,  
За легкую толпу, за смех ее беспечный,  
За яркие кафе и величавый ряд  
Твоих, о Новый Рим, блистательных громад.  
Ты, как богач, сказал: «У нас имения много,  
Ешь, пей и веселись!» И ты забыл про Бога,  
Но скорбь великая растет в душе у всех...  
Надолго ль этот пир, надолго ль этот смех?  
Каким путем, куда идешь ты, век железный?  
Иль больше цели нет, и ты висишь над бездной?<sup>83</sup>

У Брюсова апокалиптический Конь Блед в одноименной поэме врывается в огромный город, где «мчались омнибусы, кэбы и автомобили» — аллегорический образ Западного мира — и на фоне кровавого заката возвещает ему гибель:

Был у всадника в руках развитый длинный свиток,  
Огненные буквы возвещали имя: Смерть.<sup>84</sup>

---

<sup>81</sup> *Леонтьев К.* Восток, Россия и славянство // *Собрание сочинений К. Леонтьева.* Т. 6. М., 1912. С. 75.

<sup>82</sup> *Розанов В.* Европейская культура и наше к ней отношение // *Розанов В. В. Сочинения.* М., 1990. С. 152.

<sup>83</sup> *Мережковский Д. С.* Стихотворения и поэмы. СПб., 2000. С. 419.

<sup>84</sup> *Брюсов В.* Стихотворения и поэмы. С. 284.

Свой буйный восторг по поводу неминуемой катастрофы Брюсов выразил в поэме «Замкнутые»:

Борьба, как ярый вихрь, промчится по вселенной  
И в бешенстве сметет, как травы, города,  
И будут волки выть над опустелой Сеной,  
И стены Тоуэра исчезнут без следа.

<...>

В руинах, завалившихся парламентской палатой,  
Как будет радостен детей свободных крик,  
Как будет весело дробить останки статуй  
И складывать костры из бесконечных книг.<sup>85</sup>

Антизападничество Блока, как показала З. Г. Минц, ведет свое происхождение от Достоевского. У обоих, замечает она, «западный мир мыслится <...> как мир свершившегося, прошлого, где полный порядок есть синоним застоя и в конечном итоге — смерти»<sup>86</sup>. В статье «Девушка розовой калитки и муравьиный царь» Блок прямо говорит о том, что Запад — это «прежнее, историческое, мертвое» и представляет его в виде аллегорической фигуры неподвижного, окаменевшего рыцаря с «мертвым взглядом», ставшего изваянием. Для европейской культуры, резюмирует он, «песенка жизни спета. Навеки не поднять забрала, не опустить на ржавых петлях моста через ров с невинной и злою водой, чтобы по этому мосту ворвалась в мертвый замок веселая и трагическая жизнь»<sup>87</sup> — жизнь, которая по Блоку, возможна только в России. В «Итальянских стихах» он проклинает современную Флоренцию с ее новыми уродливыми многоэтажными домами и хрипящими автомобилями за то, что она предала себя «всемирной желтой пыли» — то есть, как и вся Европа, предала себя гибели и должна исчезнуть в «сумрак вековой», сгинуть «в очистительных веках» (ср. пророчество Иезекииля о гибели Тира: «От множества коней его *покроет тебя пыль*, от шума всадников, колес и колесниц потрясутся стены твои <...>. И разграбят богатство твое, и расхитят товары твои, и разобьют красивые дома твои, и камни твои, и деревья твои, и землю твою бросят в воду [26, 10–12]).

Гибель Европы — одна из важных тем Второй (драматической) «Симфонии» Андрея Белого. О ней размышляет герой-резонер, «золотобородый аскет»:

<sup>85</sup> Там же. С. 171.

<sup>86</sup> Минц З. Г. Блок и Достоевский // Минц З. Г. Александр Блок и русские писатели. СПб., 2000. С. 100.

<sup>87</sup> Блок А. Собрание сочинений. Т. 5: Проза. М.; Л., 1962. С. 89, 92.

«3. Он думал — отсыял свет на западе и темнокрылая ночь надвигалась из-за туманного океана.

4. Европейская культура сказала свое слово... И это слово встало зловещим символом... И этот символ был пляшущим скелетом...

5. И стали бегать скелеты вдоль дряхлеющей Европы, мерцающая мраком глазных впадин»<sup>88</sup>.

Герой Белого вообразает похороны Европы, в которых участвуют «великие могильщики и великие мерзавцы», — Ницше, Лев Толстой, Ибсен, Макс Нордау и другие современные мыслители, — украшающие ее труп «ложными драгоценностями»:

«2. Как погребали Европу осенним, пасмурным днем титаны разрушения, обросшие мыслями, словно пушные звери шерстью!

3. Моросил дождь, и уныло стонал ветер, заглушая слезы бедных матерей.

4. Они шли за черным гробом ее в одеждах, ночи подобных, с изображением черепа на мрачных капюшонах, с факелами ужаса в руках»<sup>89</sup>.

В «Петербурге» Белый снова предрекает гибель Европы, инвертируя прогноз Леонтьева о бегстве французов в Африку и смешении с черной расой. Франция, сообщает Александру Ивановичу Дудкину его бес Шишнарфнэ, «под шумок вооружает черные орды и введет их в Европу», что поможет делу «ниспровержения культуры».

Казалось бы, после воцарения коммунистического режима и коммунистической идеологии, для которой неминуемая гибель «гниющего» капиталистического Запада — это одна из основных социально-экономических догм, русские интеллигенты религиозного склада должны были бы отказаться от антизападной эсхатологической риторики. Об этом уже в 1950-е годы интересно размышлял Г. Адамович, писавший, что после революции «Запад и Россия как будто поменялись ролями»: обновленная Россия «неожиданно обошла Запад слева», отказавшись от своего христианского призвания, а Запад, наоборот, стал представлять христианство и христианскую культуру. «Еще немного, — саркастически заметил Г. Адамович, — и мы при русской склонности к крайностям услышали бы, пожалуй, о “богоносце-Западе”»<sup>90</sup>.

<sup>88</sup> Андрей Белый. Симфонии. Л., 1991. С. 147–148.

<sup>89</sup> Там же. С. 149–150.

<sup>90</sup> Адамович Г. Комментарии // Опыты. 1954. № 3. С. 95–96. Цит. по: Адамович Г. В. Собрание сочинений / Составление, послесловие и примеч. О. А. Коростылева. СПб., 2000. С. 384–385.

Подобную рокировку, однако, русская философско-религиозная мысль так и не совершила, ибо не смогла преодолеть свое недоверие к «безбожному» Западу. Блок, например, после революции предпочел объявить «богоносцем» скорее озверевшее отечественное быдло, чем западного буржуа, и только усилил свою критику западной культуры, предложив ей два варианта гибели: придти в объятия «скифов», от которых «хрустнет» ее «скелет», или пасть жертвой «монгольской дикой орды», которая будет «жечь города, и в церковь гнать табун, И мясо белых братьев жарить». По воспоминаниям Андрея Белого, именно в это время, живя в Швейцарии и Германии, он исцеляется от слепоты и начинает видеть неизбежность социального кризиса на Западе. В книге «Одна из обителей царства теней» он предрекает европейской культуре ужасную катастрофу, объясняя этим свое решение вернуться из Германии в СССР: «...ритмы фокстротов, экзотика, дадаизм, тринтравизм и все прочие эстетико-философские явления отживающей культуры Европы лишь зори пожара обвала Европы, лишь шестел того, что в ближайших шагах выявит себя ревом животного. <...> было бы благодеянием для жизни Берлина, если бы в один прекрасный день здания вокруг обвалились бы, разрушился бы водопровод, электричество бы погасло, и жители поняли бы, наконец, что смерть наступила. <...> в самом воздухе города носится смерть; и порою хотелось воскликнуть: “Скорее, скорей бы!”. Казалось: пристойный вид города — внешнее выражение столбняка, переходящего в смерть без трагедии и в разложение без подвига <...> Под приличною старою формой Берлина стал чутяться мне дикий хаос действительного разложения и смерти; и в запахе тления я задыхался»<sup>91</sup>. Конечно, среди противников революции нашлись мыслители, которые в резко изменившейся исторической ситуации попытались отказаться от идеи «гибели Запада» и скорректировать свое отношение к западной культуре, но эти попытки явились скорее тактическими уступками, нежели сменой стратегии, и потому оказались мало продуктивными.

Чрезвычайно интересна в этой связи ранняя русская реакция на первый том труда О. Шпенглера «Untergang des Abenlandes» (1918; букв. «Закат Запада», а не «Закат Европы», как утвердилось в России), вышедший в русском переводе в 1923 году<sup>92</sup>. На русских просвещенных читателей, немедленно заметивших сходство концепции Шпенглера с тем, что писали о «гнилом Западе» Киреевский, Данилевский, Леонтьев и многие другие русские мыслители XIX века, «Закат Европы» произвел сильнейшее впечатление. К. Вагинов

<sup>91</sup> Андрей Белый. «Одна из обителей царства теней». Берлин, 1924. С. 62–63, 67–68.

<sup>92</sup> Обзор первых русских откликов на книгу Шпенглера см.: Тиме Г. А. Миф о «закате Европы» в мировоззренческой самоидентификации России начала 1920-х годов // Вопросы философии. 2002. № 6. С. 149–162.

в «Козлиной песни» иронизировал над петербургскими интеллигентами, которые, претерпевая реальную гибель собственной культуры, отождествляют себя с европейцами и, волнуясь, обсуждают миф о гибели культуры чужой:

«С некоторых пор, с опозданием на два года, в городе — я говорю о Петербурге, а не о Ленинграде — все заражены были шпенглеризмом.

Тонконогие юноши, птицеголовые барышни, только что расставшиеся с водянкой отцы семейств ходили по улицам и переулкам и говорили о гибели Запада.

Встречался какой-нибудь Иван Иванович с каким-нибудь Анатолием Леонидовичем, руки друг другу жали:

— А знаете, Запад-то гибнет, разложение-с. Фьюитс культура — цивилизация наступает...

Вздыхали.

Устраивались собрания.

Страдали.

Поверил в гибель Запада и поэт Троицын.

Возвращаясь с неизвестным поэтом из гостей, икая от недавно появившейся сытной еды, жалостно шептал:

— Мы, западные люди, погибнем, погибнем.

Неизвестный поэт напевал:

О, грустно, грустно мне! Ложится тьма густая  
На дальнем Западе, стране святых чудес...

Говорил о К. Леонтьеве и хихикал над своим собратом. Ведь для неизвестного поэта что гибель? — ровным счетом плюнуть, все снова повторится, круговорот-с»<sup>93</sup>.

В начале 1922 г. четыре русских философа — Н. Бердяев, Я. Букшпан, Ф. Степун и С. Франк — выпустили сборник статей о «Закате Европы», задуманный как «русский ответ» на эсхатологические пророчества Шпенглера<sup>94</sup>. Соглашаясь с тем, что Запад «в каком-то смысле дряхлеет и умирает», все авторы сборника утверждали, что в его диагноз следует внести существенные коррективы. По их убеждению, гибнет не вся западная культура, а лишь одна ее составляющая, одно ее течение — позитивистская наука (Степун), рациональный дух «новой истории» (Франк), внешняя материальная цивилизация (Бердяев), «безрелигиозный, скептический самоутвер-

<sup>93</sup> Вагинов К. Козлиная песнь. Романы. М., 1991. С. 47.

<sup>94</sup> Сборник был недавно перепечатан как приложение к кн.: Бердяев Н. А. Смысл истории. Новое средневековье. М., 2002. С. 312–404.



жденный рационализм» (Букшпан), и уже само появление книги Шпенглера предвещает пробуждение подлинного — религиозного — культурного творчества. Все авторы единодушно отвергли органицистские аналогии, лежащие в основе шпенглеровской концепции, ибо, как писал Франк, «роковой, неизменный, predetermined путь от младенчества, через зрелость, к старости и умиранию не есть судьба в духовном смысле слова; это — биологический закон природы, а не осмысленное, определенное внутренними духовными силами, драматическое единство жизни»<sup>95</sup>.

В своих мемуарах Степун вспоминал, как из голодающей и разгромленной Москвы он мысленно возражал Шпенглеру: «Нет, <...> подлинная, то есть христианская гуманитарная культура Европы не погибнет, не погибнет уже потому, что, знаю, не погибнет та Россия, которая по словам Герцена, на властный призыв Петра к европеизации ответила гениальным явлением Пушкина. <...> Не верил я в неизбежную гибель Европы еще и потому, что ощущал историю не царством неизбежных законов, а миром свободы, греха и подвига. От нашей скифской реализации безбожно-рационалистического европейского социализма я ждал отрезвления Европы; от сопротивления русской церкви большевизму — оживления христианской совести Запада. Признаюсь, что минутами мне даже верилось, что после срыва большевизма в Европе начнется руководимое Россией духовное возрождение»<sup>96</sup>.

Самим себе русские критики Шпенглера отводили роль привилегированных наблюдателей западной жизни, обладающих истинным ее знанием и потому способных открыть Западу тайну его исторической судьбы. «Мы находимся в более благоприятном положении, чем Шпенглер и люди Запада, — писал, например, Бердяев. — Для нас западная культура проницаема и постижима. Душа Европы не представляется нам далекой и непонятной душой. Мы с ней во внутреннем общении, мы чувствуем в себе ее энергию»<sup>97</sup>. Поэтому, попадая на Запад, русские интеллигенты мыслили себя носителями спасительной религиозной идеи, посланниками, призванными передать европейским «братьям» обретенное в страданиях знание. «Европе, разочарованной, изверившейся, проеденной скепсисом старухе, мы принесли юношеский жар веры, — писал, например Сергей Горный, — <...> этой Европе, уже усталой, уже чуть-чуть блазированной

<sup>95</sup> Франк С. Кризис западной культуры // Бердяев Н. А., Букшпан Я. М., Степун Ф. А., Франк С. А. Освальд Шпенглер и закат Европы. М., 1922. Цит. по: Бердяев Н. А. Смысл истории. Новое средневековье. С. 350.

<sup>96</sup> Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. London, 1990. Т. II. С. 275–277.

<sup>97</sup> Бердяев Н. Предсмертные мысли Фауста // Бердяев Н. А., Букшпан Я. М., Степун Ф. А., Франк С. А. Освальд Шпенглер и закат Европы. Цит. по: Бердяев Н. А. Смысл истории. Новое средневековье. С. 381.

<...> мы вынесли свечечки из часовни: — большую свечу из Ясной Поляны и маленькую Алеши Карамазова или того мальчишка, “который плакал в темноте детскими слезинками и молил своего Боженьку”. Мы вынесли свою веру»<sup>98</sup>. Ему вторил либеральный журналист Борис Мирский (Миркин-Гецевич): «...мы видим, что Россия нужна не только нам, что она нужна Европе, и что без нее царит смятение, чувствуется неустойчивость, какая-то вселенская тягость, в которой слышится мучительный неосознанный вздох оставшегося без России Запада»<sup>99</sup>. Однако все надежды на диалог с западной мыслью оказались тщетными, ибо она либо игнорировала новоявленных учителей, либо — в левом, социалистическом варианте — сочувствовала большевикам, третируя эмигрантов как представителей старого режима. «Нас все равно никто не слушает <...> Европа не понимает России», — жаловался тот же Мирский. «Мы чувствуем себя среди европейцев, как Сократ среди своих соотечественников, у которых он хотел чему-нибудь научиться, пока не признал, что он мудрее всех, потому что он, ничего не зная, по крайней мере отдает себе отчет в своем неведении, тогда как все остальные, ничего не зная, не знают даже своей собственной духовной нищеты», — констатировал С. Франк в книге «Крушение кумиров» (1923), написанной вскоре после переезда в Германию<sup>100</sup>.

Несовпадение ожиданий с реальностью приводит русских эмигрантов, к горькому разочарованию в современном Западе и к возобновлению эсхатологических пророчеств о его судьбе. Многие из них как бы повторили путь Герцена, быстро превратившись из защитников европейской культуры в ее пристрастных судей. Если в 1920 году М. Цетлин (Амари), оказавшись в Париже, еще мог сравнивать себя с Одиссеем, вернувшимся в родную Итаку:

Как Одиссей к Пенелопе,  
Своей супруге любимой,  
Так я возвратился к Европе,  
Изгнания ветром гонимый,<sup>101</sup>

то лирический герой-изгнанник лучшего стихотворения Ю. Терапиано «По утрам читаю Гомера...» — это Одиссей в чужих краях, выброшенный на пустынный феакийский берег, где его, в отличие

<sup>98</sup> *Сергей Горный*. Пугачев или Петр? (Душа народа). Психологические этюды. Berlin, 1922. С. 80–81.

<sup>99</sup> *Мирский Б.* В изгнании: Публицистические очерки. Париж, 1922. С. 58.

<sup>100</sup> *Франк С.* Крушение кумиров // Русская идея в кругу писателей и мыслителей русского зарубежья. М., 1994. Т. I. С. 156.

<sup>101</sup> *Цетлин Мих. (Амари)*. Прозрачные тени. Образы. Париж; М., 1920. С. 61.

от мифологического прототипа, не ждет спасительница Навзикая («Полдень. Время остановилось. / Солнце жжет, волны бьются о берег. / Где теперь ты живешь, Навзикая? — / Мяч твой катится по траве»). Более того, герой Терапиано знает то, о чем не подозревают безмятежно гуляющие по Люксембургскому саду французы, которые «лишь по привычке»

...движутся, любят, верят,  
Ждут чего-то, хотят утешенья  
И не знают, что главное — было,  
Что давно уж Архангел Божий  
Над часами каменной башни  
Опустился — и вылилась чаша  
Прошлых, будущих и небывших  
Слез, вражды, обид и страстей,  
Дел жестоких и милосердных...<sup>102</sup>

Иными словами, Терапиано убежден, что современный Запад, сам того не зная, уже вступил в предфинальную стадию апокалиптического сценария, когда «Седьмой ангел вылил чашу свою на воздух: и из храма раздался громкий голос, говорящий: совершилось!» (Откр. 16, 17). О том же в 1932 году писал Борис Поплавский:

«Мы живем ныне уже не в истории, а в эсхатологии и даже самые грязные газеты это смутно понимают. Что же делать художникам, писателя, скульпторам, композиторам? Вывод прост: следует всеми силами будить, трясти и даже мучить Европу, чтобы она в эти последние годы перед бесповоротною гибелью очнулась вдруг...»<sup>103</sup>

После нескольких лет жизни на Западе даже такие бывшие критики Шпенглера, как Н. Бердяев и С. Франк перенимают его прогноз скорого «заката Европы» и, пользуясь сходными метафорами, строят свои модели будущего мира после катастрофы (см. особенно книгу Бердяева «Новое Средневековье», в которой он применяет к современной ситуации триаду Иохима Флорского: «Рациональный день новой истории кончается, солнце его заходит, наступают сумерки, мы приближаемся к ночи»<sup>104</sup>. За гибелью старого мира должен последовать переходный, «ночной» период, собственно «Новое сред-

<sup>102</sup> Цит. по: Якорь. Антология русской зарубежной поэзии / Составили Г. В. Адамович, М. А. Кантор. СПб., 2005. С. 136–137.

<sup>103</sup> Поплавский Б. Среди сомнений и очевидностей // Утверждения: Орган объединения пореволюционных учений. 1932. № 3. С. 104.

<sup>104</sup> Бердяев Н. А. Смысл истории. Новое средневековье. С. 222–223.

невековье», который приведет к «новому дню», то есть к хилиастическому Царству Духа Святого).

Как и в романтическую эпоху за сто лет до этого, в 1920-е годы вера в скорый, неминуемый конец европейского мира охватывает людей разных политических взглядов и культурных установок. Так, именно приближающейся гибелью Запада оправдывает свое решение вернуться в СССР Андрей Белый; аналогичными аргументами пользуется сменовеховец А. В. Бобрищев-Пушкин, призывая эмигрантов к сотрудничеству с советской властью:

«...культура (не комфорт) Запада все более становится деревом, покрытым одними листьями, без плодов. История имеет свою логику: пока культура высших классов оправдывает их гнет над низшими, история терпит этот гнет. Но, по неумолимым социологическим законам, каждому крушению рабства предшествует упадок основанной на нем культуры, как будто для того, чтобы не о чем было жалеть, когда оно увлечет ее за собой в своем падении. Таков упадок Римской империи и Греции <...>. Таков закат Италии и Испании. Таков «конец века», как печально называли последнюю четверть XIX века. <...> А с тех пор? Одна техника, одно торжество материи <...>, но никаких достойных человечества культурных ценностей. <...> Когда [Революция] происшедшая в России, захватит Европу — сравнительно не так важно; важно, что она идет и придет, что только слепые не видят осыпающихся слоев старого социального строя, только глухие не слышат ее подземных раскатов. Вся почва колеблется — нигде уже нет покоя. А какая дана Европе отсрочка, десять, двадцать пять или больше лет, конечно, важно, для нас, смертных, но не для человечества»<sup>105</sup>.

В 1922 году крайне чуткий к веяниям времени Илья Эренбург пишет имевший немалый успех футурологический роман «Трест Д. Е. История гибели Европы», в котором он, скрещивая марксистскую идею конца капитализма со шпенглеровской идеей конца западной «фаустианской культуры», рисует жуткую картину грядущего упадка и самоуничтожения европейских народов. Согласно Эренбургу, Европа обречена и, хотя ее уничтожением планомерно занимается американский трест и лично «великий авантюрист» с хамскими инициалами Е. Б. (Енс Боот), она, по сути дела, совершает «массовое самоубийство». В романе реализован целый комплекс ходячих представлений об апокалипсисе, ожидающем Европу — опустошитель-

<sup>105</sup> *Бобрищев-Пушкин А. В.* Новая вера // Смена вех. 2-е изд. Прага, 1922. С. 117, 148.

ные войны с применением всех видов оружия массового уничтожения, во время которых обыватели предаются гедонистическому «пиру во время чумы», упадок нравов, массовое бесплодие, классовые битвы, вторжение «черных орд», символическая «сонная болезнь» мещанства, конец искусств и т. п.

Двигаясь ближе к центру по политическому спектру, мы обнаруживаем те же старые идеи у евразийца П. Савицкого:

«Поскольку [Европа] дошла до того исторического и идеологического предела, на котором находится ныне, с большим вероятием можно утверждать, что в какой-то срок будущего произойдет одно из двух: или культурная среда новой Европы погибнет и рассеется, как дым, в мучительно-трагических потрясениях, или та “критическая”, по терминологии сен-симонистов, эпоха, которая началась в Западной Европе с исходом средних веков, должна подойти к концу и смениться эпохой “органической”, “эпохой веры”»<sup>106</sup>.

Великое падение смерча, который превратит европейские столицы в пустыню, предвещает обреченным парижанам либеральный эссеист Петр Иванов<sup>107</sup>, а с крайне правого фланга ему вторит монархист и антисемит Н. В. Краинский:

«Уже кристаллизуется в толпы убийц и грабителей наэлектризованная демагогами подлая чернь и выползают из нор шайки бандитов, которые будут править пир во время чумы, чтобы и самим быть поглощенными в хаосе всеобщей гибели»<sup>108</sup>.

Обвинения западной цивилизации в давно замеченных и неискоренимых грехах (индивидуализм, материализм, мещанство, безбожие и т. д.) вкуче с пророчествами о ее «бесповоротной гибели», стали общими местами не только эмигрантской публицистики, но и обыденного сознания. Это не преминул зафиксировать несносный наблюдатель умственной пошлости Саша Черный. В его стихотворении «Парижское житье» (1928) русские эмигранты в «ман-

---

<sup>106</sup> Савицкий П. Евразийство // Евразийский временник. Берлин. 1925. № 4. Цит. по: Русская идея в кругу писателей и мыслителей русского зарубежья. Т. I. С. 228.

<sup>107</sup> «Поднимется смерч из бездны его [Парижа], и он упадет. И падение его будет великое» (Иванов П. La Dame de Paris // Современные записки. 1925. Кн. XXIV. С. 168).

<sup>108</sup> Краинский Н. В. Без будущего. Очерки психологии революции и эмиграции. Белград, 1931. С. 32.

сарде у самых небес» ведут обычный интеллигентский спор, «корявый, кривой, бесполезный», выкрикивая: «Европа — мешанка над бездной!»<sup>109</sup> Герой другой сатиры Саши Черного «Закат Европы» (1928), когда-то в России занимавшийся «Проблемою Пола», теперь становится «почти спецом» по означенному в названии текста бедствию:

Я сидел на балконе с Иваном Петровым.  
Он меня допекал удручающим словом:  
«Час за часом подходит к закату Европа, —  
Это будет, пожалуй, почище потопа!  
Люди скроются в норы, зарюются в Альпы,  
Поснимают друг с друга косматые скальпы,  
И, виляя хвостами, — последняя пара  
Съест друг друга средь чадного дыма пожара...  
Мир объелся культурой! Ни воли, ни силы.  
Отстоять ли Европе свои Фермопилы?  
Войны — голод — отчаянье — бунты — и тифы, —  
А под занавес... с красными пиками скифы»...<sup>110</sup>

То, что С. Франк назвал «раздражением против всего зла современной европейской жизни», естественно, находило выражение и в эмигрантской поэзии. Хотя западная тема в ней по значимости уступает темам ностальгическим и собственно лирическим, «современная европейская жизнь» у поэтов-эмигрантов первой волны чаще изображается в негативном или апокалиптическом свете. Радоваться тому, как в Париже «афиши клеили и жарили каштаны», или поднимать тост за «полей Елисейских бензин, За розу в кабине рольс-ройса и масло парижских картин», как видно, мог лишь поэт, навсегда отторгнутый от западного быта и застрявший «в черном бархате советской ночи». Особо важную роль в формировании устойчивого негативного образа Запада сыграла книга В. Ходасевича «Европейская ночь»<sup>111</sup>, которая наделяет западные мегалополисы, Берлин и Париж, примерно теми же свойствами «демонической каменной пустыни», что и Шпенглер, — безжизненностью, пошлостью, бесплодием, однообразием, «сухой», то есть не связанной с продолжением рода, сексуальной распущенностью, подавленностью человеческого «я», отсутствием смысла. Само заглавие книги (ср. также во втором стихотворении цикла «У моря»: «Под европейской ночью

<sup>109</sup> *Саша Черный*. Собрание сочинений: В 5 т. Т. 2. Эмигрантский уезд: Стихотворения и поэмы 1917—1932. М., 1996. С. 151.

<sup>110</sup> Там же. С. 152.

<sup>111</sup> Подробнее см. о ней: *Bethea D. Khodasevich: His Life and Art*. Princeton, New Jersey, 1983. P. 275–296;

черной / Заламывает руки он»), отвечающее на «советскую ночь» Манделъштама и отсылающее к эсхатологическому пророчеству Хомякова («Здесь [то есть на Западе] будет мрак глубок»), стало расхожей формулой в эмигрантском анти-западном дискурсе. Так, Ю. Терапиано, выразитель общих мест парижской литературной эмиграции, в рецензии на роман Луи Селина «Путешествие в глубь ночи» писал: «Эта ночь на Западе *пока* — без исхода. Как на двери ада, над западным человечеством надпись: “оставь надежду”; и эту надпись нечем стереть»<sup>112</sup>. Вспоминая в мемуарной книге «Поля Елисейские» предвоенный Париж, Василий Яновский прямо использует формулу Ходасевича: «...тени близкой европейской ночи уже покрывали наш старый эмигрантский мир»<sup>113</sup>.

Из поэтов, развивавших европейскую тему в апокалиптическом ключе, следует упомянуть прежде всего двоих — Бориса Поплавского и Антонина Ладинского. Первый из них, как мы помним, верил, что современный мир существует не в истории, а в эсхатологии, и записывал в дневнике: «Темы: смерть Европы — под шум пропеллеров своих полярных экспедиций, под пение тысячи граммофонов, под прекрасные и идиотские улыбки своих королей красоты»<sup>114</sup>. Конец мира в стихах Поплавского чаще всего ассоциируется с кораблекрушениями<sup>115</sup>. Фантазмагорические образы проваливающихся в полярную бездну кораблей, восходящие к прозе Эдгара По («Рукопись, найденная в бутылке», «Низвержение в Мальстрем», «История Артура Гордона Пима из Нантакета»), Поплавский соединяет с аллюзиями на реальные, но окруженные легендами катастрофы первых десятилетий XX века — на гибель полярных экспедиций и, особенно, на трагедию «Титаника», которая была понята современниками символически, как предвестье грядущих исторических катаклизмов<sup>116</sup>.

<sup>112</sup> Числа. 1934. № 10. С. 211. Цит. по: Терапиано Ю. Встречи. 1926–1971. М., 2002. С. 187.

<sup>113</sup> Яновский В. Сочинения: В 2 т. Т. 2. По ту сторону времени. Поля Елисейские: Книга памяти. М., 2000. С. 358.

<sup>114</sup> Цит. по примечаниям С. А. Ивановой к кн.: Поплавский Б. Сочинения. СПб., 1999. С. 370.

<sup>115</sup> Полезные замечания об апокалиптических смыслах морской топики у Поплавского и других поэтов русской эмиграции см.: Хазан Владимир. «Моя Атлантида — Россия»: (К некоторым чертам «морского» мифа в поэзии русской эмиграции) // From the Other Shore. Russian Writers Abroad: Past and Present. Vol. 2. 2002. P. 17–19.

<sup>116</sup> Ср.: «“Титаник” не имеет отношения к последующей длинной веренице постигших человечество разочарований, но его гибель стала как бы первым толчком надвигающегося землетрясения. До “Титаника”, казалось, была лишь тишь да гладь, после него — сплошной хаос. Вот почему для многих, кто жил в те времена, трагедия “Титаника” в большей степени, чем любое другое событие, явилась конечной вехой старого доброго времени

Приведу лишь несколько примеров из сборника «Флаги»:

И прожектор ложится на плоскую воду  
И еще полминуты горит под водой.  
Металлический дом, точно колокол духов,  
Опускается тихо звонит в синеве

И айсберг проплывает над местом крушенья  
Как Венера Милосская в белом трико.<sup>117</sup>

(«Отрицательный полюс молчит и сияет...»)

И было все на малой глубине,  
Куда еще доходит яркий свет.  
Вот тонем мы, вот мы стоим на дне.  
Нам медный граммофон поет привет.<sup>118</sup>

(«Paysage d'enfer»)

Мыс Доброй Надежды. Мы с доброй надеждой тебя покидали,  
Но море чернело, и красный закат холодов  
Стоял над кормою, где пассажиры рыдали,  
И призрак Титаника нас провожал среди льдов.

<...>

Мы погибли в таинственных южных морях,  
Волны хлестали, смывая шезлонги и лодки.

---

и началом новой, беспокойной эпохи» (*Лорд Уолтер*. Последняя ночь «Титаника». Л., 1984. С. 117). В эмигрантском эсхатологическом дискурсе образ «Титаника» первым использовал Д. Мережковский, писавший в 1929 г.: «В самом начале XX века океанский пароход, Титаник, на котором совершали увеселительную прогулку в Европу американские миллиардеры с семьями, столкнувшись ночью, в тумане, с огромною плавучею льдиною, пошел ко дну так внезапно, что почти никто не спасся.

Гибель Титаника — заглавная картинка к новой главе всемирной истории — первой великой войне, а может быть, и ко второй, последней; третьей ей не будет, или будет уже в истории не нашего человечества. <...>

Только что наш европейский Титаник столкнулся ночью, в тумане, с плавучею льдиною, чудом спасся, полуразбитый, — поплыл дальше, и вот, опять — ночь, туман; опять белеет в нем что-то огромное; льдистым холодом веет в лицо, — вторая льдина, и мы прямо идем на нее. Что же рулевой, — уснул, ослеп, или вместо него правит кто-то другой, Неведомый?» (*Мережковский Д.* Тайна Запада: Атлантида — Европа. Белград, 1930. С. 10).

<sup>117</sup> Поплавский Б. Сочинения. С. 43.

<sup>118</sup> Там же. С. 45.



Мы целовались, корабль опускался во мрак.  
В трюме кричал арестант, сотрясая колодки...  
(«Рукопись, найденная в бутылке»<sup>119</sup>)

Горы волны ходят в океане.  
С островов гудят сирены грозно.  
И большой корабль, затертый льдами,  
Накрываясь, лежит под флагом звездным.

Там в каюте граммофон играет.  
И друзья танцуют в полумраке.  
Путаясь в ногах, собаки лают.  
К кораблю летит скелет во фраке.

У него в руке луна и роза,  
А в другой письмо, где желтый локон.  
Сквозь узоры звездного мороза  
Ангелы за ним следят из окон.

Никому, войдя, мешать не станет.  
Вежливо рукой танцоров тронет,  
А когда ночное солнце встанет  
Лед растает и корабль утонет.<sup>120</sup>

(«Черный заяц»)

Если в этих стихотворениях поэт не отделяет себя от тонущего мира-корабля, то в стихотворении «Жалость к Европе» он занимает позицию стороннего наблюдателя гибели западной цивилизации:

Европа, Европа, как медленно в трауре юном  
Огромные флаги твои развеваются в воздухе лунном.

<...>

Высокие здания яркие флаги подняли.  
Удастся ли опыт? На башне мечтают часы.  
А в море закатном огромными летними днями  
Уходит корабль в конце дымовой полосы.

<...>

---

<sup>119</sup> Там же. С. 60. Название стихотворения повторяет название рассказа Эдгара По; отметим также, что в повести По «История Артура Гордона Пима из Нантакета» корабль героя попадает в жуткий шторм именно у мыса Доброй Надежды.

<sup>120</sup> Там же. С. 71.

Европа, Европа, сады твои полны народу.  
Читает газету Офелия в белом такси.  
А Гамлет в трамвае мечтает уйти на свободу  
Упав под колеса с улыбкою смертной тоски.

А солнце огромное клонится в желтом тумане,  
Далеко, далеко в предместиях газ запылал.  
Европа, Европа корабль утопал в океане,  
А в зале оркестр молитву на трубах играл.

И все вспоминали трамваи, деревья и осень.  
И все опускались грустя в голубую пучину.  
Вам страшно, скажите? Мне страшно ль? Не очень!  
Ведь я европеец! смеялся во фраке мужчина.

Ведь я англичанин, мне льды по газетам знакомы.  
Привык подчиняться, проигрывать с гордым челом,  
А в Лондоне нежные леди приходят к знакомым.  
И розы в магазинах вянут за толстым стеклом.<sup>121</sup>

Отплывающий вдаль, а затем утопающий в океане корабль европейской цивилизации — это, безусловно, «Титаник», столкнувшийся с айсбергом, на что указывает стих об оркестре, играющем молитву, ибо, согласно широко распространенной легенде, ресторанный оркестр на погружающемся в воду «Титанике» играл церковный гимн «Ближе к тебе, о Господи»<sup>122</sup>. На морскую символику накладывается традиционная эсхатологическая топика гаснущего закатного солнца, что, вероятно, мотивировано немецким заглавием книги Шпенглера «*Untergang des Abenlandes*» (где *Untergang* имеет два значения: закат и кораблекрушение); трагическую обреченность современного европейца подчеркивают аналогии с вековыми прототипами «Гамлета»; трубы оркестра напоминают о трубах библейских книг пророков и «Откровения Св. Иоанна» (ср. особенно пророчество, связанное с морем и кораблями: «Второй Ангел вострубил, и как бы большая гора, пылающая огнем, низверглась в море; и третья часть моря сделалась кровью, и умерла третья часть одушевленных тварей, живущих в море, и третья часть судов погибла...» — Откр. 8, 8).

Подобно Поплавскому, А. Ладинский тоже начинает свой цикл из четырех стихотворений, открывающий книгу «Стихи о Европе» (1937) и озаглавленный «Похищение Европы»<sup>123</sup>, с апострофы, уста-

<sup>121</sup> Там же. С. 82–83.

<sup>122</sup> *Лорд Волтер*. Последняя ночь «Титаника». С. 177.

<sup>123</sup> Подробнее об этом цикле см.: Долинин А. Тема заката Европы в поэзии русской эмиграции // *Russian Literature and the West: A Tribute for David*

навливающей некую дистанцию между русским поэтом и гибнущим западным миром, с которым он прощается:

Европа, ты зябким и сирым  
Летишь голубком, но — куда?  
С непрочным и призрачным миром  
Прощаешься ты навсегда.

На фоне большого заката  
Уходит корабль в океан.  
Вот за воркованье расплата,  
За музыку и за туман!

Ты руки ломаешь от горя,  
Но бык увлекает тебя  
В пределы печального моря,  
О легкой победе трубя...<sup>124</sup>

Обращает на себя внимание явная переключка некоторых мотивов с «Жалостью к Европе». Вслед за Поплавским Ладинский сравнивает современный Запад с кораблем, уходящим в море на фоне заката; появляется у него и мотив трубного гласа; даже рифма «океан/туман» повторяет — с заменой родительного падежа на именительный — рифму Поплавского. Однако, отталкиваясь от «Жалости к Европе», Ладинский не только транспонирует банальную тему в иной — элегической — тональности, но и лишает ее публицистической однозначности. Уже начальное сравнение Европы с улетающим голубком может быть понято двояко. Если вспомнить, что в христианской иконографии голубь — это традиционный символ Святого Духа и бессмертной человеческой души, покидающей тело человека после смерти, то образ прочитывается как намек на духовное опустошение Запада и смерть его «культурного тела» (ср. в стихотворении «Весеннюю порою льда...» (1931) Пастернака: «В краях заката стаял лед, / И по воде, оттаяв, / Гнездом сполоснутым плывет / Усадьба без хозяев. / Прощальных слез не осуша / И плакав вечер целый, / Уходит с Запада душа / Ей нечего там делать»)<sup>125</sup>. Но, с другой стороны, соседство морского мотива актуализирует и другую ассоциацию — с голубем-благоветителем, который принес на Ноев ковчег «свежий масличный лист», возвестивший, что «вода сошла с земли» (Быт. 8, 8–12) и, следовательно, прерванная катастрофой

Betha (Stanford Slavic Studies, vol. 36) / Edited by Alexander Dolinin, Lazar Fleishman, Leonid Livak. Stanford, 2008. Part II. P. 44–62.

<sup>124</sup> *Ладинский Ант.* Стихи о Европе. Париж, 1937. С. 7.

<sup>125</sup> *Пастернак Б.* Собрание сочинений: В 5 т. Т. 1. Стихотворения и поэмы. 1912–1931. М., 1989. С. 423.

земная жизнь возобновляется. Любопытно, что в процитированном стихотворении Пастернака прямо упоминается предание о всемирном потопе: оставившая Запад душа «...уходит в перегной / Потопа, как при Ное, / И ей не боязно одной / Бездонною весною», что сулит не гибель, а перемещение и «преображенье света» — *translatio spiriti*.

Уверившись в неотвратимой катастрофе европейского «Титаника», многие эмигранты, как некогда Герцен, связывают надежды на обновление и спасение не с Западом, а с Россией — причем не с реальной, сегодняшней, тиранической, а с идеальной Россией будущего. Тем самым в своей критике Запада они сходятся с коммунистической пропагандой, хотя последняя заменяет религиозно окрашенную историософскую эсхатологию на эсхатологию марксистскую, псевдонаучную. С марксистской точки зрения речь может идти лишь о гибели общественно-экономической формации — капитализма и эксплуататорских классов с их культурой, но не целостной социокультурной общности. Именно поэтому коммунистические публицисты подвергли резкой критике как «Закат Европы» Шпенглера, так и «русский ответ» ему Бердяева, Букшпана, Степуна и Франка. «Вопрос о закате Европы является вопросом о закате буржуазно-капиталистического Запада, — писал, например, Карл Грасис. — Осознав разложение этого Запада, не поняв причин такого разложения и не видя сил, могущих проявить новую творческую энергию, философствующие филистеры этого уходящего мира свои зубные боли превращают в мировую скорбь, что, впрочем, бывало неоднократно»<sup>126</sup>.

Однако, как давно показал Н. Бердяев, русский коммунизм после захвата власти большевиками быстро приобретает черты квазирелигиозного мессианизма:

«Произошло удивительное превращение. Марксизм, столь не русского происхождения и не русского характера, приобретает русский стиль, стиль восточный, почти приближающийся к славянофильству. <...> И русский коммунизм вновь провозглашает старую идею славянофилов и Достоевского — “*ex Oriente lux*”. Из Москвы, из Кремля исходит свет, который должен просветить буржуазную тьму Запада»<sup>127</sup>.

Соответственно, идея общего кризиса капитализма начинает сливаться с идеей гибели Запада, а пропагандистский дискурс вбирает в себя старые славянофильские клише. На протяжении почти целого столетия коммунистические идеологи все снова и снова заявляют, что — процитируем программу КПСС 1961 года — «империализм вступил в период заката и гибели», и — вспомним знаменитую угро-

<sup>126</sup> Грасис К. Вехисты о Шпенглере // Красная новь. 1922. № 2. С. 210.

<sup>127</sup> Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 116.

зу Хрущева — мы его скоро похороним; что капиталистический строй гниет (заживо)/сгнил/загнивает/разлагается; что буржуазная культура деградирует/вырождается/погружается в маразм/падает в пропасть бездуховности и т. п. Сам товарищ Сталин в 1918 году переадресовал выражение «С Востока свет!» революционной России, озаглавив им свою газетную заметку и повторив в финале: «С Востока свет! Запад с его империалистическими людоедами превратился в очаг тьмы и рабства. Задача состоит в том, чтобы разбить этот очаг на радость и утешение трудящихся всех стран»<sup>128</sup>. После этого формулу приписали вождю<sup>129</sup> и начали всячески цитировать и перифразировать. Украинский поэт И. Нехода грозил империалистам: «Берегитесь, грязные убийцы! / Отступает ночь перед зарей. / Из Москвы, с Востока свет струится — / Солнце мира всходит над землей»<sup>130</sup>, а в казенной прозе ему вторил М. А. Шолохов:

«Мраком обреченности окутан доживающий свой век капиталистический Запад. Но для трудового человечества всех стран ярким светом надежды полыхает занявшаяся на Востоке заря свободы и счастья. Свет победит мрак»<sup>131</sup>.

Воскрешена была и метафора «дряхлый Запад». «Старость не скроешь под грубо наложенными румянами. Сумерки капитализма не смешаешь с зарей»<sup>132</sup>, — писал, например, небезызвестный Д. И. Заславский. В том же духе и на том же корявом языке, мешая марксистскую и славянофильскую топику, изъясняются — как прекрасно знают телезрители и читатели сетевых журналов — и сегодняшние предсказатели скорой и ужасной гибели Запада, с той лишь разницей, что сейчас чаще имеют в виду США, нежели Европу.

Тот факт, что на протяжении без малого двух веков фундаменталистская русская мысль, — вне зависимости от конкретной исторической ситуации, изменений культурного контекста и политических программ, — воспроизводит в прозе и стихах одни и те же профетические формулы, один и тот же набор банальных органицистских аналогий и эсхатологических метафор, показывает, что иррацио-

<sup>128</sup> *Сталин И. В.* Сочинения. Т. 4: Ноябрь 1917–1920. М., 1947. С. 182.

<sup>129</sup> В романе лауреата Сталинской премии В. И. Ильенкова «Большая дорога» герой задумывает книгу «С Востока свет!» и объясняет матери, восторгающейся красотой названия: «Это не мои слова. Так называлась статья товарища Сталина!» (Октябрь. 1949. № 3. С. 49).

<sup>130</sup> Цит. по: *Красных И. Н.* Русский язык: учебник для 6 класса школ глухонемых. М., 1951. С. 158.

<sup>131</sup> *Шолохов М. А.* Собрание сочинений: В 8 т. М., 1956–1960. Т. 8. С. 238.

<sup>132</sup> *Заславский Д. И.* День за днем. Свои и чужие. М., 1960. С. 83.

нальное убеждение в смертельных болезнях могущественного и успешного Другого необходимо для оправдания собственных проигрывающих политико-экономических стратегий, патологической ксенофобии и ничем не оправданных претензий на превосходство. Без этого убеждения, как писал Владимир Соловьев в работе «Национальный вопрос в России», идея *особого* русского пути, *особого* русского предназначения, теряет всякий смысл:

«Ибо если Запад не подлежит неизбежному разложению, если европейские народы еще не сказали своего последнего слова, еще продолжают свою историческую работу, то на каком основании мы должны непременно отделяться от них и противопоставлять себя всей Европе, вместо того чтобы почувствовать себя одним из европейских народов? Если западная цивилизация не закончила своего развития *и мы не знаем ее результатов и целей*, то на каком основании будем мы отнимать у нее общечеловеческий характер?»<sup>133</sup>

Уже на ранних стадиях разработки концепта «гибель Запада» его критики указали, что он зиждется на очень шатких основаниях и не поддается рациональной верификации. Во-первых, большие сомнения вызвало само противопоставление России Западу и отождествление ее с Востоком. Именно за это, например, Белинский разбил «Мечту» Хомякова:

«...мы так горды чувством национального достоинства, что под Востоком не можем разуть Россию. Ведь Запад — Европа, а Восток — Азия? Россия же принадлежит к Европе и по своему географическому положению, и потому, что она держава христианская, и потому, что новая ее гражданственность — европейская, и потому, что ее история уже слилась неразрывно с судьбами Европы. Кажется, так, г. поэт? Кого же вы будите? Каких вранов призываете вы на мнимый труп Запада торжествовать мнимую гибель цивилизации, смерть света и праздник тьмы? — Верно, турков и татар? — Ну, турки и татары, просыпайтесь на голос вашего прорицателя: по его уверению, Запад не нынче, завтра скончается, и наступит ваш черед, потомки Чингисханов и Тамерланов!...»<sup>134</sup>

Полемизируя с теорией культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского, Владимир Соловьев тоже определит Россию как часть Европы:

<sup>133</sup> Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Т. 1: Философская публицистика. М., 1989. С. 312.

<sup>134</sup> Белинский В. Г. Собрание сочинений. Т. 7. С. 202.

«...особый, внеевропейский русско-славянский культурный тип, со своею особенною наукой, философией, литературой и искусством, есть лишь предмет произвольных чайний и гаданий, ибо никаких положительных задатков новой самобытной культуры наша действительность не представляет. <...> Как русская изящная литература, при всей своей оригинальности, есть одна из европейских литератур, так и сама Россия, при всех своих особенностях, есть одна из европейских наций»<sup>135</sup>.

Во-вторых, оппоненты могильщиков Европы постоянно указывали на опасность прямолинейных эсхатологических интерпретаций конкретных фактов и явлений, поскольку историческое будущее в принципе непредсказуемо. Так, А. В. Никитенко, прочитав первые номера «Москвитянина», записал в дневнике:

«Чудаки эти москвичи (даже Шевырев). Ругают Запад на чем свет стоит. Запад умирает, уже умер и гниет. В России только и можно жить и учиться чему-нибудь. Это страна благополучия и великих убеждений. Если это искренно, то москвичи самые отчаянные систематики. Они отнимают у Бога тайны его предначертаний и решают по-своему жизнь и упадок царств»<sup>136</sup>.

Как полагал Владимир Соловьев, даже правильно названные и описанные симптомы социальных и духовных недугов Запада отнюдь не обязательно предвещают его смерть. «Те признаки исторической смерти и наступающего разложения, которые указываются славянофилами в западной цивилизации, — пишет он, — никак не принадлежат католической культуре», — культуре, которая, по Соловьеву являет собой «внутреннюю силу или душу западной жизни»:

«...если эта душа не совсем оставила свое тело, а только утратила полноту своего действия в нем, то, значит, современное состояние Европы не есть общее посмертное разложение, а только частный болезненный процесс. Этот болезненный процесс может окончиться смертью, если действие жизненного начала ослабеет еще более и совсем исчезнет, но он может окончиться и выздоровлением, если недостаточно сильное действие жизненного начала будет восполне-

<sup>135</sup> Соловьев В. С. Сочинения. Т. 1. С. 352.

<sup>136</sup> Никитенко А. В. Дневник. М., 1955. Т. 1. С. 234 (запись от 28 июля 1841 г.).

но и усилено со стороны нашего славянского мира, то в этом, конечно, и состоит наше настоящее призвание»<sup>137</sup>.

Наконец, сам пророческий характер формулы «гибель Запада» требовал ее верификации, ибо даже с точки зрения религиозного сознания решающим признаком истинности пророчества является его исполнение. Как объясняется в Ветхом Завете, «если пророк скажет именем Господа, но слово то не сбудется и не исполнится, то не Господь говорил сие слово, но говорил сие пророк по дерзости своей» (Второз. 18, 22). Нетрудно заметить, что ни одно слово русских пророков до сих пор не исполнилось, а предложенные ими сценарии гибели Европы и возвышения России неизменно опровергались ходом мировой и русской истории. Когда Россия была побеждена в Крымской войне, А. В. Никитенко воспринял это постыдное поражение как опровержение пророчеств: «Лет пять тому назад москвичи провозгласили, что Европа гниет, что она уже сгнила, а бодрствуют, живут и процветают одни славяне. А вот теперь Европа доказывает нашему невежеству, нашей апатии, нашему высокомерному презрению ее цивилизации, как она сгнила. О, горе нам!»<sup>138</sup> Почти восемьдесят лет спустя так же реагировал на антизападную риторику парижского журнала «Утверждения» либеральный историк и публицист А. Кизеветтер:

«Присмотримся поближе к тезисам “Утверждений”. Тлетворный Запад гниет, если уже не сгнил, а Россия теперь, как никогда прежде, придвинулась к моменту свершения предопределенной ей Провидением всемирно-исторической миссии. “Утверждения” о гниении Запада имеют у нас за собою по крайней мере 80-летнюю давность и выдавать их за революционную новость более чем неосторожно. Невольно думаешь: что-то уж очень долго гниет этот Запад и все сгнить не может, да еще за время своего гниения ухитряется обнаруживать замечательные творческие процессы в многообразных областях культуры. Но нам говорят: теперь-то уж Запад несомненно погиб. Почему же, однако? Потому ли, что после войны в западно-европейских странах идет сильное брожение политическое и социальное? Но было бы чудом, если бы после такой встряски, как мировая война, народы спокойно облеклись в халаты и легли спать. Но надо еще доказать, что эти брожения знаменуют гибель Европы, а не несут в себе зародыши ее творческого обновления. Во всяком случае тлетворный Запад сумел-таки отразить коммунистические атаки,

---

<sup>137</sup> Соловьев В. С. Сочинения. Т. 1. С. 318.

<sup>138</sup> Никитенко А. В. Дневник. Т. 1. С. 419 (запись от 6 октября 1855 г.).



которые после войны были предприняты в ряде европейских стран. Я не думаю, чтобы это свидетельствовало, что западно-европейский строй насквозь прогнил»<sup>139</sup>.

Однако на могильщиков Запада аргументы подобного рода не действуют. Ход исторических событий может заставить их усомниться в точности конкретных оценок и предсказаний, но никогда — в общей истинности. Тот факт, что пророчества о гибели Запада не сбываются, нисколько не влияет на их восприятие и восприимчивость: конечные сроки лишь откладываются на будущее, передвигаются все дальше и дальше во времени. Так, например, ровно через пятьдесят лет после смерти Достоевского православный священник из Сербии пишет: «Пророчество Достоевского о Европе постепенно исполняется на наших глазах. Европейское человечество, ведомое духом гуманистической, тщеславной “непогрешимости”, катится стремглав из тьмы в тьму, из ночи в ночь, пока не ввергнется в мрачную, вечную ночь, после которой не наступит зря»<sup>140</sup>. Проходит еще три четверти века, и какие-то интернетные мудрецы с тем же апломбом сообщают ровно то же самое: «Пророчества Достоевского сбываются», или «продолжают сбываться в наши дни».<sup>141</sup> Ясно, что под видом социологического анализа, футурологических прогнозов и исторических концепций нам предлагаются «пустые фразы» заклинательно-магического типа, призванные навлечь гибель на недосягаемое «чужое» (в буквальном смысле *wishful thinking*), — формулы, которые не имеют никакой познавательной ценности в том, что касается понимания Другого, а выполняют скорее психотерапевтическую функцию, действуя на возбужденное сознание как некий вербальный транквилизатор.

Подобное отношение к несбывшимся пророчествам хорошо известно социологам, изучавшим его на примере поведения членов эсхатологических сект. Классическое исследование такого рода провел в 1950-е годы Леон Фестингер, автор теории когнитивного диссонанса. Его заинтересовала немногочисленная, но весьма активная секта, харизматический лидер которой, домохозяйка из Чикаго, убедила своих последователей в том, что находится в контакте с обитателями некоей планеты Кларион. Инопланетяне сообщили ей, что 21 декабря 1954 года должен произойти конец света, от которого спасутся (на специально присланной за ними летающей тарелке)

<sup>139</sup> Руль. 1931. 5 мая.

<sup>140</sup> *Преподобный Иустин (Попович)*. Достоевский о Европе и славянстве / Пер. с сербского. М.; СПб., 2002. С. 210–211.

<sup>141</sup> См., например: <http://2000.net.ua/2000/svoboda-slova/8989>; <http://www.politforums.ru/politclub/1280238967.html>; <http://www.russkiymir.ru/forum/posts/list/17001.page>.

лишь истинные верующие. Члены секты, поверив своему лидеру, стали готовиться к гибели мира и эвакуации на Кларион: распродали имущество, ушли с работы и учебы, попрощались с родными и близким, и собрались в назначенном месте. Внедренные в секту под видом неофитов, социологи подробно описали реакцию сектантов на неосуществление пророчества и возникший вследствие этого когнитивный диссонанс. Вместо того чтобы отказаться от своей веры, члены секты после некоторых размышлений пришли к выводу, что ранее они неверно интерпретировали полученные сообщения, которые носили не столько конкретный, сколько символический характер, что пророчество так или иначе сбудется в недалеком будущем, и что их главная задача — заняться прозелитизмом, дабы увеличить число верующих (и тем самым подтвердить истинность самого вероучения)<sup>142</sup>.

Описанный Фестингером и его коллегами механизм «переподтверждения» неосуществившихся пророчеств, как заметил известный английский литературовед Фрэнк Кермод, характерен для всех разновидностей наивного апокалиптического сознания, которому рано или поздно приходится решать проблему напрасных ожиданий:

«Большинство интерпретаций Апокалипсиса предполагают, что Конец наступит очень скоро. Соответственно, историческую аллерию постоянно приходится ревизовать, ибо время ее дискредитирует. И это очень важно. Сам же Апокалипсис может не подтверждаться, но при этом не быть дискредитированным. В этом разгадка его необычайной живучести»<sup>143</sup>.

Точно так же демонстрирует необычайную живучесть и формула «гибель Запада» — она каждый раз не подтверждается, но при этом — для верящих в нее — никогда не дискредитируется.

#### POSTSCRIPTUM: Пояснения к эпиграфу

Внесенную в эпиграф запись Пушкин сделал в январе или феврале 1836 года, набрасывая начало рецензии на недавно вышедшую книгу С. П. Шевырева «История поэзии». Французскую фразу «Nous sommes les grands joueurs» обычно переводят «Мы — великие судьбы», из-за чего все высказывание воспринимается как оправда-

<sup>142</sup> См.: *Festinger L., Riecken H. W., and Schachter S. When Prophecy Fails. A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World.* New York, 1956.

<sup>143</sup> *Kermode F. The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction.* London; Oxford; New York: Oxford University Press, 1968. P. 8.

ние русской критики Запада, напоминающее слова Достоевского: «Я убежден, что судьей Европы будет Россия»<sup>144</sup>. Подобным образом недавно истолковала Пушкина И. Сурат. По ее мнению, Пушкин хотел сказать, что возможность и право судить Европу нам, русским, обеспечил «наш особый, отдельный от Европы, но неразрывно связанный с нею путь; наша вневременность и жертвенность по отношению к Европе, таинственно предуказанные нам Провидением, делают нас “великими судьями”, определяют те самые “беспристрастие и здравый смысл наших суждений касательно того, что делается не у нас”»<sup>145</sup>.

На самом деле, во французском языке пушкинского времени *jugeur* отнюдь не значило «судья». Как указывают толковые словари 1810–1830-х годов, тогда это был разговорный пейоратив со значением «тот, кто имеет наглость судить обо всем; кто судит о каком-либо предмете необдуманно, ничего в нем не смысла»<sup>146</sup>. Уже с конца XVIII века данное существительное довольно часто встречается в литературе. Так, его дважды использовал Бомарше в предисловии к «Женитьбе Фигаро»<sup>147</sup>, а Виктор Гюго — в предисловии к «Марии Тюдор»<sup>148</sup> и в статье «Случайные идеи» («Idées au hazard», 1824)<sup>149</sup>. Бальзак в «Шагреновой коже» (1831) вводит модное словцо как коллоквиализм, выделяя курсивом и поясняя: «...из тех, кто ничему не удивляется, кто сморкается во время каватины в Итальянской опере, первым кричит браво, возражает всякому, высказавшему свое суждение прежде него...». Во время ужина бальзаковский *jugeur* называет новую повесть Шарля Нодье «набором фраз, высосанных из пальца, сочинением для сумасшедшего дома», а потом признается, что никогда ее «не читал и даже не видал»<sup>150</sup>. Ближайшим русским аналогом *jugeur* тогда, наверное, будет «критикан» (хотя это слово вошло в обиход лишь в 1840-е годы), а правильным переводом французской фразы: «Мы большие критиканы» или, перифрастически, «Мы большие мастера судить о том, чего не знаем». Ясно, что Пуш-

<sup>144</sup> Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 24. С. 147.

<sup>145</sup> Сурат И. Вчерашнее солнце: О Пушкине и пушкинистах. М., 2009. С. 112.

<sup>146</sup> Dictionnaire de l'Académie française. Supplément. Première partie. A — K. Paris, 1831. P. 73. Ср. также: Dictionnaire classique de la langue française. Paris, 1827. P.553; *Ryamond François*. Dictionnaire des termes appropriés aux arts et aux sciences, et des mots nouveaux que l'usage a consacrés ...Paris, 1824. P. 308.

<sup>147</sup> Oeuvres complètes de Beaumarchais, précédées d'une notice sur sa vie et ses ouvrages. Nouvelle édition. Paris, 1828. Т. II. P. 4, 22.

<sup>148</sup> *Hugo Victor*. Marie Tudor. Angelo. Paris, 1836. P. 8.

<sup>149</sup> Oeuvres de Victor Hugo. Т. I. P. 589.

<sup>150</sup> Бальзак О. Собрание сочинений: В 15 т. М., 1955. Т. 13. С. 44, 54.

кин иронизирует над «удивительными» суждениями отечественных «знатоков» Запада «касательно того, что делается не у нас».

К сожалению, нам неизвестно, каких именно *jugeurs* имел в виду Пушкин. Не лишено вероятия, однако, что одним из объектов пушкинской иронии могла быть главная трибуна нарождающегося славянофильства — журнал «Московский наблюдатель», начавший выходить весной 1835 года. В первом же номере журнала были напечатаны упомянутые выше «Мечта» Хомякова и статья С. П. Шевырева «Словесность и торговля». Без противопоставления европейской «ветхой опытности» и русской «молодой свежести» Шевырев не обошелся даже в своей «Истории поэзии». «Плоды Европейского образования может соединить в себе разумным избранием только страна свежая, молодая, сильная, такая страна, которая мало участвовала в жизни Европейской и следовательно не вынесла с собою никаких пристрастий, не приняла никакого одностороннего направления»<sup>151</sup>, — писал он в финале вступительного очерка. Возможно, притязания «москвичей» на роль судей Западной Европы показались Пушкину пошлыми и смешными.

---

<sup>151</sup> Шевырев С. П. История поэзии. Т. I. М., 1835. С. 35.

## ЛЕЙБНИЦ И ВОЗНИКНОВЕНИЕ ЕВРОПЕЙСКИХ ОБРАЗОВ РОССИИ

Представления об отдельных регионах, народах и государствах, как показывает история, нередко формируются под влиянием конкретных событий. Так например, освободительные войны 1813–1815 гг. в значительной мере определили то, какой виделась окружающему миру Франция, подобно тому как Вторая мировая война определила образ Германии. Именно поэтому изменение в исторической расстановке сил довольно часто влечет за собой и радикальное изменение соответствующего образа той или иной страны.

Вместе с тем, однако, представления о других народах, особенно, о соседях, включают в себя и некоторые устойчивые элементы, не подверженные влиянию времени. История Восточной Европы яркий тому пример, и объясняется это не в последнюю очередь ее особым геополитическим положением: если на западе, юге и севере Европа ограничена морскими пределами, то на востоке подобные естественные границы отсутствуют.

Отсюда, с Востока, испокон века исходила угроза вторжения: в летописи ранней европейской истории сохранилось немало свидетельств о набегах и военных походах чужезмцев с Востока. Помимо этого «натиска на Запад», как стало принято позднее называть эти экспансивные перемещения, существовал и «натиск на Восток», который, впрочем, в некоторых случаях основывался на добровольном соглашении сторон, когда иноземцы внедрялись в восточно-европейское пространство по высочайшему приглашению. Какими бы причинами, однако, не объяснились эти встречные движения, они неизменно вызвали обоюдный страх, воспринимались как опасность. И чем сильнее это чувство страха, тем настойчивее звучат голоса тех, кто снова и снова возбуждает вопрос о том, является ли Восточная Европа частью общей Европы или она представляет собой нечто особенное и самодостаточное.

### 1

В Средние века государства-наследники распавшейся Римской империи, а также государства-наследники империи, возрожденной Карлом Великим, поначалу имели дело на Востоке с одной лишь

Германией, которая с момента своего образования в X в. заменяла собой всю Восточную Европу<sup>1</sup>. В XV в. к Восточной Европе причислялся уже целый ряд государств: королевство Венгерское, королевство Богемское, королевство Польское, а также Пруссия, государство тевтонского ордена. Вопрос о принадлежности России (Москвы) к Восточной Европе в ту пору даже не вставал<sup>2</sup>. На Западе первым заговорил о Москве австрийский дипломат, барон Сигизмунд фон Герберштейн (Siegismund von Herberstein, 1486–1566), составивший отчет о посольской миссии в Россию в 1517 г. «Записки о Московии» («*Regum Moscoviticarum commentarii*»)<sup>3</sup>. Благодаря этому Россия стала предметом как политических размышлений, так и литературы, впрочем, пока только в пределах Австрии.

В XVII в. подобного рода сообщения о России начали во множестве появляться в Германии, Англии, Франции и Италии<sup>4</sup>. Одним из величайших умов того времени был Готтфрид Вильгельм Лейбниц (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646–1716). Философ, определивший на целое столетие развитие европейской мысли, он состоял советником при многих дворах (Версаль, Ганновер, Брауншвейг, Дрезден, Берлин, Вена, Санкт-Петербург), и потому мог оказывать значительное влияние на европейскую политику. Довольно рано открыв для

<sup>1</sup> Подробнее см.: Osteuropa als Problem europäischer Geschichte // *Abhandlungen der Humboldt-Gesellschaft für Wissenschaft, Kunst und Bildung*. Bd. 20. Zwischen Ost und West. Aspekte des Kulturaustauschs in Europa vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Mainz: Verlag der Humb.-Gesellsch., 2006. S. 33–51; см. S. 34 и далее.

<sup>2</sup> Первым, кто разработал историческую теорию Восточной Европы, был Энеа Сильвио де Пикколomini (Enea Silvio de' Piccolomini, 1405–1465), выходец из Сиены, впоследствии (с 1458 г.) Папа Пий II. В своих трудах «История императора Фридриха III» («*Historia Friderici III. imperatoris*», 1452–1458), «Германия» («*Germania*», (1457/58), «История Богемии» («*Historia bohemica*», 1458), «Европа» («*Europa*», 1460), а также в письмах и речах он впервые представил Восточную Европу как «оплот христианства», спасающий Европу от турецкого нашествия. Подробнее см.: Enea Silvio — Pius II. Böhmen und das Imperium // Aeneas Silvius Piccolomini «*Historia bohemica*» / Hrsg. von Josef Hejnic und Hans Rothe (Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte. N. F. Serie B: Editionen Bd. 20. Teil I–III). Köln: Böhlau, 2005. Teil. I. S. 0224–0225

<sup>3</sup> Подробнее см.: *Stökl G.* Sigismund Freiherr von Herberstein. Diplomat und Humanist // *Ostdeutsche Wissenschaft*. 1960. Bd. 7. S. 69–80; там же: *Der russische Staat in Mittelalter und früher Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze*. Wiesbaden: Steiner, 1981. S. 318–329; *Он же.* Herbersteiniana // *Jahrbuch für Geschichte Osteuropas*. 1967. Bd. 15. S. 423–432.

<sup>4</sup> Из многочисленных литературных источников можно указать: *Stökl G.* Rußland und Europa vor Peter dem Großen // *Historische Zeitschrift*. 1957. Bd. 184. S. 531–554; переиздано в: *Ausgewählte Aufsätze*. S. 294–317.

себя Россию, он много размышлял о ней, а в конце жизни посвятил ей немало восторженных строк. В своих многочисленных записках и письмах он ратовал за включение России в систему европейских государств и перенос европейской цивилизации и образования на русскую почву<sup>5</sup>. Именно по инициативе Лейбница первый король Пруссии Фридрих I (1657–1713), еще недавно именовавшийся Фридрихом III, курфюрстом Бранденбургским (с 1688 г.), учредил, едва взойдя прусский престол (1701 г.) Прусскую Академию наук, которую и возглавил Лейбниц, став ее президентом. Аналогичный проект Лейбниц думал претворить и в России Петра I.

За полвека сознательной жизни Лейбница его суждения о России претерпевали изменения. Широко известно, что он приложил немало усилий, чтобы оказать действительную помощь Петру I в реализации масштабных образовательных планов. Эти начинания повлияли на представления о России во всех европейских странах.

Менее известно, что говорил Лейбниц о России в начале своего пути. Но именно эти ранние высказывания мыслителя позволяют судить о том, почему он сам, а вместе с ним и другие философы и политики, считали своим долгом обратить особое внимание на Россию, сравнительно недавно обозначившую свое присутствие на исторической арене. Эти первоначальные рассуждения послужили Лейбницу основой для создания впоследствии нескольких образов России, которые, в свою очередь, оказали существенное влияние на европейские умы.

## 2

До Петра I образ России в Европе во многом определялся Польшей, католическими польскими авторами, которые с чувством собственного превосходства писали о восточных варварах и ерети-

<sup>5</sup> См. подробнее: *Posselt C. Peter der Große und Leibniz*. Dorpat; Moskau, 1843; *Guerrier W.* Лейбниц и его век. Пб., 1867; *Он же.* Отношения Лейбница к Петру Великому // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1870. Т. 147. Отд. 2. С. 1–48; Т. 148. Отд. 2. С. 345–415; *Он же.* Leibniz in seinen Beziehungen zu Russland und Peter dem Großen. Eine geschichtliche Darstellung dieses Verhältnisses nebst den darauf bezüglichen Briefen und Denkschriften. Pbg.; Leipzig, 1873; *Пекарский П.* История Императорской Академии Наук в Петербурге. Петербург, 1870 (переизд.: Лейпциг, 1977). Т. 1. С. XXII и след., прим. 2; *Baruzi J.* Leibniz et l'organisation religieuse de la terre d'après des documents inédits. Paris, 1907. P. 166–176. Kap. III. Pierre le Grand; *Bittner K.* Slavica bei G. W. v. Leibniz // *Germanoslavica*. 1931/32. Bd. 1. S. 3–32; 161–234; 509–557; *Benz E.* Leibniz und Peter der Große. Der Beitrag Leibnizens zur russischen Kultur-, Religions- und Wirtschaftspolitik seiner Zeit // Leibniz zu seinem 300. Geburtstag. 1646–1946 / Hrsg. E. Hochstetter, Berlin: de Gruyter, s. a. [1947]. S. 1–88.

ках. Но все больше и больше эти суждения в западных абсолютных монархиях рассматривались на фоне мнения о самом польском государстве. После того как в 1572 г. пресекалась династия Ягеллонов, Польша превратилась в выборное королевство. Вскоре стало очевидно, что эта так называемая дворянская республика крайне слаба с внешнеполитической точки зрения, хотя внутри страны она, как проводник католической Контрреформации, всячески старалась продемонстрировать свою силу. Когда-то могущественное, польское государство в XVII в. стало приходить в упадок.

В 1669 г. в Польше проходили выборы короля. Политика короля Яна Казимира (1609–1672; правил в 1648–1668 гг.) провалилась, в результате нескольких войн Польше пришлось уступить часть своей территории, в том числе и Москве. Именно благодаря этому Россия окрепла и со всей отчетливостью обозначила свое присутствие на восточных границах Европы. После заключения мира в Андрусово (1667), когда Польше пришлось уступить России всю область левее Днепра вместе с Киевом, король признал свое поражение и в 1668 г. отрекся от трона.

Последовавшие затем выборы польского короля вызвали повышенный интерес в Европе, поскольку среди претендентов на трон наряду с герцогом Карлом Лотарингским, кандидатом от Габсбургов, принцем Конде от Франции и пфальцграфом Филиппом Вильгельмом Нойбургским, которого поддерживал прежде всего Бранденбург, числился и сын русского царя, Алексей Алексеевич (1654–1670). В первый раз европейские политики оказались перед выбором: принять мирное продвижение России на Запад или воспрепятствовать ему.

В Германии при решении таких политических вопросов решающим голосом издавна обладал архиепископ Майнца. Первым министром при нем с 1650 г. состоял Иоганн Кристиан фон Бойнебург (Johann Christian v. Boyneburg, 1622–1672), который уже в 1658 г. принимал участие в выборах кайзера Леопольда Габсбурга (1640–1705). Теперь Бойнебург представлял интересы пфальцграфа Нойбургского. Он был дружен с Лейбницем, которого вскоре после этого приблизил к себе, пригласив во Франкфурт. Бойнебург поручил Лейбницу составить справку о польских выборах короля и четырех претендентах на корону. Именно в этом документе 1669 г. — «Пример политических доводов, касающихся выборов Польского короля» («Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum») <sup>6</sup> — Лейбниц впервые затрагивает тему России.

<sup>6</sup> *Leibniz G. W. Sämtliche Schriften und Briefe / Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, nach 1950 von der Akademie der Wissenschaften der DDR. Vierte Reihe: Politische Schriften. Bd. I. Berlin: Akademie-Verlag, 1983. S. 3–98.*



## 3

Используя логико-математический метод, Лейбниц составляет 60 суждений (*propositiones*)<sup>7</sup>. К каждому отдельному суждению он подбирает аргументы за и против, чтобы затем сделать на основании этого вывод, который в большинстве случаев подтверждает выдвинутый в начале тезис. По существу, главная задача, которую преследовал в данном случае автор, сводилась к тому, чтобы представить кандидатуру пфальцграфа Нойбургского как самую подходящую, и одновременно показать непригодность остальных трех претендентов. Обращает на себя внимание то, что Лейбниц, в целом весьма сдержанный в своих суждениях, почти во всех случаях первым отклоняет русского кандидата и высказывается при этом весьма определенно.

Пропозиции организованы следующим образом:

№№ 1–4 (S. 3–8<sup>8</sup>): внутренние предпосылки для выборов короля в Польше;

№№ 5–19 (S. 9–19): внешние обстоятельства и положение польской короны среди европейских государств;

№№ 20–57 (S. 19–61): качества, ожидаемые от претендента на польский трон, условия, которые он должен выполнить;

№№ 58–60 (S. 62–84): позиция кандидата по отношению к внутренним польским обстоятельствам;

Заклучения №№ 1–4 (S. 84–95): №№ 1–3 — московского, лотарингского кандидатов и Конде выбирать не следует, № 4 — следует выбрать пфальцграфа Нойбургского.

## 4

Во всех пунктах речь идет, конечно, о Польше. Прежде всего, важна форма, которую Лейбниц выбрал для этого трактата. Он представил свое сочинение под псевдонимом *Georgius Ulicovius Lithuanus*. Инициалы совпадают с его собственными. Лишь спустя тридцать девять лет Лейбниц открыл свое авторство<sup>9</sup>. Псевдоним был выбран удачно: автор выдавал себя за выходца из мест, принадлежащих польской короне, но не поляка, а подданного Великого княжества Литовского, то есть Лейбниц преподносил свое мнение в качестве мнения человека, родившегося в этой стране,

<sup>7</sup> См.: *Guerrier W. Leibniz in seinen Beziehungen zu Russland und Peter dem Großen*. Pbg.; Leipzig, 1873. Bd. 1. S. 4 и далее; *Bittner K. Slavica bei G. W. v. Leibniz*. S. 18–25; *Benz E. Leibniz und Peter der Große*. S. 3–6.

<sup>8</sup> Здесь и далее ссылки на отдельные пропозиции даются непосредственно в тексте (*прим. переводчика*).

<sup>9</sup> Подробнее см.: *Benz E. Leibniz und Peter der Große*. S. 4. Anm. 6.

но все-таки соблюдающего известную дистанцию по отношению к Польше.

Образ Польши, созданный Лейбницем, скрывшимся под именем Литвин, гораздо точнее, чем образ России<sup>10</sup>. Здесь нет необходимости подробно останавливаться на этом образе Польши, однако, некоторые соображения Лейбница по этому вопросу все же стоит отметить, поскольку без них невозможно понять его образ России. И говоря о Польше, и говоря о России, Лейбниц-Литвин нарисовал стандартную картину, которая отражала не только его собственные, но и общие представления, бытовавшие в ту пору на Западе и сформировавшиеся во многом под влиянием самой Польши, особенно в том, что касается России.

В первую очередь, следует подчеркнуть, что Лейбниц со всею очевидностью рассуждает с позиции конституции польского выборного королевства. В качестве первой пропозиции подается утверждение, что благополучие Речи Посполитой («*bonum Reipublicae*») по праву совпадает в Польше с благополучием дворянства («*cum bono Nobilitatis in Polonia jure coincidit*»). Право голоса в выборном собрании принадлежит, по его мнению, исключительно дворянству («*in comitiis, suffragia jure in Nobilitatis potestate sunt*»). Отсюда и государство по праву принадлежит дворянству («*ergo et respublica jure in nobilitatis potestate est*»). Собственно говоря, заключает Лейбниц, дворянство и есть государство: «Собрания представляют государство; следовательно, образ государства воплощен в образе дворянства» («*comitia Rempublicam representant; ergo persona Republicae in Nobilitatis personam translata est*»); и далее следует последний вывод: «Посему благополучие Речи Посполитой по праву совпадает в Польше с благополучием дворянства» («*Ergo bonum Republicae cum Nobilitatis in Polonia jure coincidit*»). Сделав такой вывод, Лейбниц уже пишет просто: «Дворянство, а следовательно, и Польское Государство» («*Nobilitas et per consequens Respublica Polonica*», *prop.* № 2).

Таким образом, создается впечатление, будто Литвин по воле Лейбница рассуждает исключительно с позиции «золотой свободы» польского дворянства<sup>11</sup>. В действительности же автор явно поддерживает лишь польскую конституцию — как идею и некий идеал. При этом он совершенно очевидно понимает и те опасности,

<sup>10</sup> О том же свидетельствуют и последующие работы 1670 и 1671/1672 гг., ср. прим. 39.

<sup>11</sup> Г. А. Гурауер пишет о том, что Лейбниц принял на себя «роль польского аристократа-ханжи». См.: *Guhrauer G. A. Gottfried Wilhelm Leibniz. Breslau, 1846. Bd. I. S. 64*; о том же см.: *Bittner K. Slavica bei G. W. v. Leibniz. S. 19, 23*. То, что Лейбниц различал *nobilitas* и *aristocratia*, нигде не упоминается.

которые грозят этому основному закону со стороны самого же дворянства. Именно поэтому он делает различие между дворянством (*nobilitas*) и аристократией.

В пропозиции № 17 (S. 17) первое суждение гласит: «Аристократия опасна для поляков» («*Aristocratia Polonis periculosa est*»). Имеются в виду не все дворяне как таковые, а магнаты. Далее автор поясняет: аристократия — это форма республики, при которой «всей полнотой власти обладает группа могущественных магнатов» («*in qua Collegium Optimatum <...> summam potestatem habet*»). Поднявшись до уровня таких «оптиматов» могли только самые могущественные («*eligentur non facile nisi Potentissimi*»).

Если они будут согласны между собой, они захотят обладать всей властью в государстве («*volent potentiam Collegii, quantam possunt, seu absolutam*»), и тогда их власть будет сопоставима с властью короля («*tantam efficere poterunt ad potentiam Collegii Optimatum stabiliendam, quantam Rex indigena ad suam*»<sup>12</sup>). Но даже если между ними не будет согласия, то все равно, считает Лейбниц, это было бы опасно для государства.

Отсюда Лейбниц делает три вывода: «*Ergo Aristocratia si consentient Optimates, Libertati; si dissentient, quod vix potest non fieri, Securitati internae periculosa erit. Ergo Aristocratia est contra scopum Reipublicae Polonae*»<sup>13</sup>. Далее он высказывается еще более прямо: «*Ergo Aristocratia Polonis est periculosissima*»<sup>14</sup>.

Таким образом, как это явствует из приведенной выше пропозиции № 17, Лейбниц полагал, что главная опасность для Польши, в конституции которой закреплено исключительное положение дворянства, исходит изнутри самого дворянства — от магнатов.

В пропозиции № 6 (S. 9) говорится о том, дворянство (*nobilitas*) должно усердно нести военную службу, ибо Польша, по мнению Лейбница, — это военное государство, которое никаким иным образом не сможет сохранить свою свободу («*Nam Respublica Polonica militaris est; in Polonia milites debent esse nobiles*»<sup>15</sup>). Ведь у Польши, как говорится в пропозиции № 5 (S. 9), на которую ссылается автор, недружественные соседи, к которым следует относиться весь

<sup>12</sup> Они смогут добиться такого влияния сословия аристократов, какого нет и у настоящего короля (*лат.*).

<sup>13</sup> Следовательно, если оптиматы поддержат аристократию, она будет представлять опасность для свободы, если же откажут ей в поддержке, что едва ли произойдет, то она будет представлять опасность для внутренней безопасности. Следовательно, аристократия непригодна для государства Польши (*лат.*).

<sup>14</sup> Следовательно, аристократия наиболее опасна для поляков (*лат.*).

<sup>15</sup> Ибо польское государство — военное; в Польше воинами должны быть дворяне (*лат.*).

ма серьезно, такие, как например, Москва («Respublica Polonica gravissimus hostibus, Turcis, Tartaris, Moschis contigua est»<sup>16</sup>).

В пропозиции № 9 (S. 10) автор развивает далее мысль об опасностях, грозящих Польше: все, что противно свободе, несет в себе угрозу безопасности Польши; к числу таких угроз, считает Лейбниц, относится, например, внутренняя война («intestinum bellum periculosum est»). Здесь имеются в виду две слабые стороны польского выборного королевства: вероятность того, что могущественные дворяне (оптиматы), в соответствии с конституцией, смогут вступить в союз с иностранными государствами, и наличествующая реальность, в которой эти могущественные дворяне настолько принижают основную массу населения, что вся эта масса превращается в диких животных, готовых разорвать друг друга на части, в результате чего «свобода обращается во вседозволенность» («libertatem in licentiam vertant», prop. № 8, S. 10).

В пропозиции № 10 (S. 11) первое суждение гласит: «Польша слаба, а времена для Польши опасные» («Polonia debilitata est, seu tempora nunc Polonis periculosa sunt»). Причины, по которым ослабело польское государство, обозначены в цитировавшихся выше пропозициях. Именно из-за своей слабости Польша уже потеряла многие области: Молдавию, Валахию и Ливонию; из-за отпадения казаков и русинов — всю Украину («defectione Cosaccorum et Russorum nigrorum <...> tota Ucraina»), затем еще и Пруссию из-за потери суверенитета над нею («resignatione summae potestatis in Prussiam Electoralem»<sup>17</sup>). Перечисленные потери — результат деятельности только что отрешенного от престола короля Яна Казимира, который продемонстрировал всей Европе конституционно закрепленную политическую слабость польского короля как такового. В выигрыше от этого оказывалась прежде всего Москва.

Не менее опасно для Польши в такие времена «равнодушие», пишет далее Лейбниц в пропозиции № 11 (S. 11): «Ergo Tempore periculoso indifferentia fiunt periculosa, periculosa vero periculosiora»<sup>18</sup>. И хотя о дворянстве здесь прямо не упоминается, но и это суждение направлено против него. Особое внимание Лейбниц обращает на опасность внутренних распрей: «Dissidia Polonis praeter caeteras Gentes periculosa sunt»<sup>19</sup> (prop. № 12, S. 11 и сл.). Здесь Литвин говорит уже открыто: «Unitas Reipublicae <...> imperfecta est»<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Государство Польша граничит с опаснейшими врагами: турками, татарами, московитами (*лат.*).

<sup>17</sup> За счет отказа от верховной власти над герцогством Пруссия (*лат.*).

<sup>18</sup> Поэтому в опасные времена равнодушие становится опасным, опасным и даже очень опасным (*лат.*).

<sup>19</sup> Раздоры для поляков опаснее, чем для других народов (*лат.*).

<sup>20</sup> Единство государства <...> нарушается (*лат.*).

Различие между идеальным «дворянством» («nobilitas») и реальной «аристократией» («aristocrazia») отчетливо демонстрирует слабость короля Польши, на которую автор последовательно указывает во всех упомянутых пропозициях. В доказательство этому автор приводит разнообразные примеры из польской истории XVII в. и всякий раз, рассуждая об «опасности» («periculosum»), явно имеет в виду русскую Москву, а один раз и прямо говорит об этом.

## 5

О раннем образе России у Лейбница позволяют судить и сообщения Литвина о внешнеполитическом положении польской короны. Примечательно, что он упоминает только об отношениях с Москвой и Священной Римской империей («Imperium Romanum»). При этом всякий раз, когда автор говорит о «христианском мире» («orbis christianus»), он имеет в виду исключительно Священную Римскую империю, хотя Москва и упоминается почти всегда первой.

Первый тезис в пропозиции № 7 (S. 10) гласит: «Цели единого христианского мира и польского дворянства совпадают» («orbis christiani consentientis et Nobilitatis Polonae scopus coincidunt»). Сразу за этим, однако, следует уточнение: Польша включает в себя не только христианские земли, но и варварские («Poloni in christianorum et barbarorum confiniis locati sunt»<sup>21</sup>). Кого при этом автор понимает под нехристианами-варварами, здесь не говорится. Далее автор пишет о том, что если Польша утратит свободу, то возникнет угроза всему христианскому миру, «ибо известно, что от восточных варваров страдает не только Польша, но и Германия» («et certe a Polonico maxime latere Germania Barbaris patet»). В качестве примера приводится нападение монголов на Силезию в XIII в.

Говоря устами Литвина о слабых сторонах польского государства, Лейбниц почти всегда имеет в виду опасность, грозящую с Востока, — опасность, которая тем больше, чем менее стабильно положение внутри самой Польши. Восток понимается широко: это могут быть турки, татары, монголы; но в то же время Лейбниц подразумевает под Востоком и Россию, которая как дальний сосед Германии вводилась тем самым в общую игру. Позднее, в эпоху раздела Польши, польский вопрос для европейской политики был, собственно говоря, русским вопросом. Именно поэтому чрезвычайно интересно то, что Лейбниц почти за сто лет до этих событий наметил именно такой вектор рассматривания общей расстановки сил. — Перейдем теперь к самому образу «Москвы», каким его обрисовал Лейбниц.

<sup>21</sup> Польша расположена в пределах христианских и варварских (лат.).

В целом ряде мест Лейбниц прямо заявляет о том, что московский претендент не соответствует предъявляемым требованиям; еще больше таких, где этот вывод может быть сделан читателем.

В пропозиции № 28 (S. 25) говорится, что новым королем Польши не должен стать ребенок («*ergo eligendus puer esse non debet*»<sup>22</sup>), и далее добавляется, что московский кандидат должен быть отклонен по этому пункту, так как ему к тому моменту исполнилось пятнадцать лет. Непосредственно за этим суждением следует еще несколько пропозиций, в которых Москва прямо никак не упоминается. Кандидат не должен, по мнению Лейбница, быть глупцом («*inertus*», проп. № 21, S. 19); он должен быть зрелым мужчиной и иметь сыновей (проп. № 31, S. 27). К этому добавляются требования, которые могли быть направлены только против московского претендента: кандидат должен быть католиком (проп. №№ 22, 23, С. 20 и сл.); польский язык ему знать не обязательно, но он должен хорошо понимать латынь (проп. № 27, S. 24 и сл.). Столь же очевидно против московского претендента направлено и требование, чтобы кандидат был физически крепким («*vegetus*») (проп. № 29, S. 25), а если не «крепким», то хотя бы «мудрым» («*prudens*», проп. № 30, S. 26), — о Москве и здесь прямо не говорится.

Таким же образом построены и рассуждения, в большей степени касающиеся политических навыков претендента. В пропозиции № 50 (S. 46) выдвигается требование, чтобы кандидат не враждовал ни с каким государством («*nulli Reipublicae hostis*»<sup>23</sup>). Еще более ясно это сформулировано в пропозиции № 33 (S. 30): кандидат должен быть миролюбив, а не воинственен («*quietus esto, seu bellaturiens ne esto*»<sup>24</sup>). Это, после всего уже сказанного, исключало Москву. То же относится и требованию того, чтобы новый король был снисходительным и осмотрительным («*patiens et modestus*»<sup>25</sup>, проп. № 22, S. 29).

Сюда следует добавить еще несколько пропозиций (№№ 37–42, S. 34–38), в которых выставляются требования, чтобы кандидат «как истинный друг своего друга множил добро» («*verus Amicus Amici bona per se expetit*»<sup>26</sup>, проп. № 37, S. 34). В переводе на язык политики это означало: король должен соблюдать договоры. Автор не называет никого из кандидатов, а лишь ссылается на классических и новых философов (Платона, Эпикура, Декарта) и приводит

<sup>22</sup> Поэтому не должен быть избран мальчик (лат.).

<sup>23</sup> Не враг никакому государству (лат.).

<sup>24</sup> Пусть будет миролюбив, и не будет воинственен (лат.).

<sup>25</sup> Терпеливый и осторожный (лат.).

<sup>26</sup> Истинный друг желает другу блага (лат.).

несколько исторических примеров, и тем не менее можно предположить, что Лейбниц имел в виду конкретно Москву, о ненадежности которой он достаточно осторожно пишет в другом месте (prop. № 32, S. 29). В пропозиции № 53 (S. 53) прямо требуется, чтобы кандидат не был «соседом» («vicinus»), Москва же для всех своих соседей представляет опасность («infestus»).

Лейбниц особо ратует за то, чтобы при выборе кандидата не пострадала честь Польши: «Пусть не будет избран тот, кто оскорбит поляков» («Eligendus ne esto, qui Polonos laeserit», prop. № 48, S.42 и сл.). Аргумент, выдвигаемый здесь против москвича, представляется необычайно интересным: царь московский, — говорит Литвин, — который теперь хочет получить нашу корону для своего сына, коварно отказал сыну нашего короля в своей короне («Moscus ille, qui nunc nostrum Sceptrum suo filio indebitum flagitat, suum Sceptrum Regis nostri filio debitum, perfide ac periure abstulit»<sup>27</sup>). То есть сравниваются случаи борьбы за престолонаследие 1605-го и 1669 гг., но при этом умалчивается, что польские войска тогда дошли до Москвы, чем вызвали в России сильные волнения, каковые в свою очередь, вплоть до самого XIX в., использовались в качестве обоснования экспансионистского стремления русских на Запад.

Даже более умеренное требование того, чтобы кандидат демонстрировал «благосклонное отношение» к Польше («benevolentia»), говорит, по мнению Лейбница, «против москвича» (prop. № 49, S. 44).

Качества, которые требуются от нового короля, прямо противоположны тем, что может предъявить русский соискатель, и сформулированы, похоже, по принципу «от обратного»: будущий король должен быть «известным» («notus», prop. № 20, S. 19), «мудрым» («prudens», prop. № 25, S. 21–24), «опытным» («expertus», prop. № 26, S. 24), он не должен быть «беспомощным» («egenus», prop. № 54, S.54–56), «зависимым» («obnoxius», prop. № 55, S. 56–58), как царевич от своего отца («Mosci filium Patre niti», prop. № 56, S. 59), а главное, он не должен быть чьим-либо «подданным» («subditus», prop. № 57, S. 59–61).

Некоторые, самые важные, суждения носят чисто политический характер и относятся к Московскому государству в целом. Например, претендент не должен быть выходцем из страны с деспотическим самодержавным правлением («despotico regimini seu absolutae potestati assuetus»<sup>28</sup>) — «как москвит» («ut Moschus», prop. № 36, S. 34). Вообще он не должен быть «властным»: «potens

<sup>27</sup> Тот самый москвит, который теперь незаслуженно требует наш скипетр для своего сына, свой скипетр, предназначавшийся сыну нашего Короля, вероломно и клятвопреступно у него отнял (лат.).

<sup>28</sup> Привыкший к деспотическому управлению и абсолютной власти (лат.).

non esto»<sup>29</sup> (prop. № 51, S. 48–51). Эта пропозиция, как пишет сам автор, «прямо направлена против москoviта» («directe in Moscum incurrit», S. 50).

Лейбниц, как известно, придавал особое значение вопросам религии. Литвин требует: над «диссидентами», т.е. над людьми иной, не католической, веры, не должно учинять никакого насилия («dissidentibus vim ne facito»<sup>30</sup>, prop. № 35, S. 32–34). В Польше следует воздерживаться от насильственных действий против инаковерующих («ergo in Polonia vi in dissidentes abstinendum»<sup>31</sup>). Лейбниц, разумеется, понимал, что это, собственно, и является слабым местом польского государства в эпоху Контрреформации. Чуть позже, в восемнадцатом веке, защита инаковерующих станет как для России, так и для Пруссии главным поводом для вмешательства в дела Польши, сначала осторожного, а потом уже и более решительного. Тем поразительней, что здесь Литвин, которого, очевидно, следует считать католиком, добавляет: «Эта пропозиция направлена против москoviта, в природе которого преследовать инаковерующих» («Caeterum haec propositio est contra Moscum, cuius natura est, disidentes a se persequi»), ибо «ненависть греков к латинянам непримирима» («Graecorum in Latinos implacabilia odia sunt», S. 33).

Появление этой фразы связано с тем, что в московском государстве, окрепшем после польского вторжения в Россию, в начале столетия, у кормила власти находился патриарх Филарет (Романов), который, проведя несколько лет в плену и хорошо зная Польшу и Литву, жестко и последовательно боролся против «литовских» влияний в России, и даже намеревался заставить православных из Литвы заново креститься<sup>32</sup>. Не исключено, впрочем, что Лейбниц знал и о конфликте, связанном с реформаторской деятельностью патриарха Никона. Как бы то ни было, но в этой пропозиции отчетливо проступает не столько «литовское», сколько чисто «польское» отношение к России.

Еще более очевидно это прочитывается в пропозиции № 47 (S. 41 и сл.). Претендент должен «быть любезен христианскому миру», — гласит суждение первое («eligendus orbi christiano gratus esto»). И далее: «Ни один христианский государь, конечно, не будет рекомендовать москoviча, так как его вероломство, варварство, тирания известны. Даже Великий Понтифик знает, что надо избегать его опасного коварства» («Moscum certe nemo Christianorum

<sup>29</sup> Да не будет властным (лат.).

<sup>30</sup> Да не будет совершаться насилие над отступниками (лат.).

<sup>31</sup> Следовательно, в Польше должно воздерживаться от насилия по отношению к отступникам (лат.).

<sup>32</sup> Ср. Заключение первое: «Baptizatos negant» (S. 86). («Не признают крещеных» — лат.).



Principum suadet, nota ejus perfidia, barbaries, Tyrannis. Etiam Pontifex Maximus, etiam Clerus insidiosam illam Pellaciam vitandam sciunt»).

Все это еще раз кратко повторяется в первом Заключении (S. 84–86). Здесь уже автор открыто говорит о «московских варварах» («Turca alter»<sup>33</sup>)<sup>34</sup>. Все аргументы из предыдущих пропозиций сводятся воедино, независимо от того, была ли там названа Москва или нет: «Catholicus non est nec si erit, nisi ob Regnum erit. — Graecae quippe Religionis schismaticus, ab ipsis Graecis schismaticis degener. — Prudens expertusque non est, puer est. — Patiens modestusque non videtur, sed barbarus gente, moribus, educatione. — Status Regni pro monstro habens, soli despotico regimini assuetus, a prima pueritia, cujus insiti semel mores vix evelluntur. Tum nota illius gentis barbaries, nota superbia, quam grandibus illi titulis ineptiant, quam turgido, imo Hispanico fastu intonent. Crudelitas in deditos inexorabilis, intolerabilis licentia in victos. Jam olim *Lucanus*: “Saevisque affinis Sarmata MOSCHIS”. — Adversissimus orbi Christiano. — Hinc illae Pontificis Maximi, Clerique dissuasiones, hinc leges etiam Imperii Germanici et mandata ad Civitates Hanseaticae data de instrumentis belli ad Moschos Barbaros non devehendis. — Laesit Polonos et recenter et in simili causa, nempe electionis»<sup>35</sup>. Как видим, для характеристики москвитов все пошло в ход — даже древнеримский поэт и испанская выпсрен-

<sup>33</sup> Второй турок (*лат.*).

<sup>34</sup> S. 85 и сл.; ср. следующее прим. См. также: *Bittner K. Slavica bei G. W. v. Leibniz. S. 22 и сл.* Ср. там же: «At vero nec vicini immoti, ac velut siderati stupebunt, sentient quantum e Republica petatur, duplicari Turcam, propugnaculum Christianitatis a Barbaris capi, consurgere molem opprimendae Europae parem» («Но соседи же, не равнодушные, а словно пораженные небесными светилами застынут, когда узнают, что турки усилились тем, что отнято у Речи Посполитой, что оплот христианства захвачен варварами, что воздвиглась глыба, равная потесненной Европе» — *лат.*).

<sup>35</sup> Он не католик, а если станет им, то только ради власти. — Ведь он отступник от греческой веры, отколовшийся от самих греческих схизматиков. — Он неразумен и неопытен, он мальчик. — Он не кажется терпеливым и осторожным, но варварского происхождения, нравов и воспитания. — Полагая устройство королевства нелепым, он привык исключительно к деспотическому правлению с раннего детства, и врожденные нравы его едва ли исправятся. Далее, известно варварство этого народа, известна его надменность, как они болтают вздор о великих титулах, как гремят напыщенным, почти испанским чванством... Неумолимая жестокость к подданным, невыносимый произвол по отношению к побежденным. Недаром [говорил] еще Лукан: «И свирепые соседи сарматов Москвиты» — Враждебнейший христианскому миру. — Отсюда и отговаривание Папы Римского и духовенства, а также законы Германской империи и данные ганзейским городам распоряжения не поставляют москвитским варварам военное снаряжение. — Оскорбил поляков недавно в похожей ситуации, касающейся именно выборов.

ность. Любопытно и то, что автор называет русских греческими схизматиками, которые, при этом и тут не удержались и ушли в раскол, — это обвинение совершенно очевидно имеет своим истоком позицию польских иезуитов, идеологов польской контрреформации (Петр Скарпа).

В качестве исторического примера автор приводит здесь первую русскую войну против Запада при Иване Грозном, войска которого в итоге вынуждены были отступить перед армией польского короля Стефана Батория: «Non vetera persequar, non immanem Johannis Basili Tyrannidem exagitabo, non florentia Livoniae veteres vicinos deplorabo. Novis tantum advertite mentem: quantus terror fuit toti Europae, cum Barbarus ducentorum milium exercitu Livoniae non ita pridem Lithuaniaeque nostrae se infudit, omni crudelitatis genere grassatus est, flammis incendiisque omnia longe lataeque vastavit, multa hominum milia pecorum instar abegit, et in servitutum Turcis, tartarisque vendidit. Rebelles vero Cosaccos sollicitavit, juvat et nunc quoque sustinet. Illud vero quis ferat, qui suas ditiones Regis nostri filio Magno Vladislao extorsit, eum a nobis regnum postulare; felix scelus, si beneficium meruit, turpes nos, si non aliter praedonem ulciscimur, miseros, si cum praemio irritamur»<sup>36</sup>.

Опытom Ливонской войны 1558–1583 гг., вероятно, вызваны все представления о русском варварстве. Истоки же этих общих представлений и в этом случае следует искать в Польше. Именно здесь принято было ставить в один ряд московитов, турок, татар и казаков<sup>37</sup>, хотя всякий, кто попытался бы противопоставить это-

<sup>36</sup> Я не буду вспоминать старое, не буду ворошить страшное тиранство Ивана Васильевича, не буду оплакивать старых соседей из плодородной Ливонии. Подумайте о новом: какой ужас был для всей Европы, когда варвар двухсоттысячным войском нахлынул на Ливонию и не так давно на нашу Литву, свирепствовал со всей жестокостью, огнем и пожарами опустошил все вдоль и поперек, угонял многие тысячи людей как скот и продавал в рабство туркам и татарам. Подстрекал мятежников, то есть казаков, помогал им и даже теперь поддерживает. И тот, кто отнял свои владения у сына нашего короля Великого Владислава, намеревается требовать у нас этого царства; блаженно злодейство, если заслужило милости, презренны мы, если не мстим иначе разбойнику, жалки, если поощряем наградой (*лат.*).

<sup>37</sup> См. Заключение первое: «Moschus et Christianis moratoribus, et prudentibus cunctis, et quibusvis sanis hominibus semper horrori fuit, suetus servituti suorum, nulla jam exceptione parendi. Turca alter, cui par prope viribus, terribilior vicinitate, superior barbarie, obstinatione animi, odio in dissentientes. Cohorrescit adhuc Livonia ad memoriam crudelitatis, nihil simile a Turcis editum. <...> His moribus quid refert Christianum esse? Graecorum schismate nullum pertinacius, <...> quia non ratione, sed stupore, sed ignorantia habentium radicatur». («Московит, привыкший к рабству своих людей, подчиняющихся уже без возражений, всегда будет вселять ужас и настоящим хрис-

му «положительные» образцы, вынужден был бы вспомнить о том, что и два столетия спустя, например, в габсбургской монархии при Марии Терезии продавали лютеранских пасторов туркам. Едва ли Лейбниц не отдавал себе отчета в том, что аналогичные упреки можно было бы выдвинуть и в адрес шведов-лютеран, которые пошли войной на Германию, Польшу и Богемию. Ведь это и были как раз те самые религиозные войны, которые подвели его к идее разработки крупномасштабного плана мирного объединения всех конфессий.

## 7

На этом список обвинений Лейбница не заканчивается. В пропозиции № 33, он считает нужным тут же предостеречь будущего польского короля от излишней «воинственности»: «Moscus certe, Turcas, Tartaros, quiescentes, non nisi stulte lacessemus. Sinamus eos collidi inter se potius, ut jam coeperunt»<sup>38</sup> (S. 30). Не следует бросать вызов русским, туркам и татарам, — пишет Лейбниц, — если они ведут себя мирно; лучше столкнуть их друг с другом. Здесь намечена политика, которая дожила до наших дней: оставить Россию в покое, сохранять по отношению к ней нейтралитет, при условии, конечно, что и она будет держаться нейтрально, и пусть она тогда занимается прочими своими врагами. В XIX в. это вылилось в активную политику по сохранению нейтралитета и объединение усилий в борьбе против Турции. И это направление уже было намечено Лейбницем в 1670 г.: совместная политика для защиты от турок<sup>39</sup>.

Лейбниц, пожалуй, более, чем кто-либо другой, способствовал распространению на Западе в преддверии эпохи Просвещения тианам, и всем разумным, и всяким здравомыслящим людям. Этот другой турок, который почти равен силой первому, более ужасен соседством, превосходит его своим варварством, упрямством, ненавистью к несогласным. До сих пор содрогается Ливония при воспоминаниях о жестокостях, подобных которым не производили турки <...>. С такими нравами как можно называться христианином? Нет более упорствующего, нежели греческий схизматик, <...> потому что утвердился он не разумом, но косностью и невежеством» — *лат.*)

<sup>38</sup> Конечно, очень неразумно, если мы раздражим московитов, турок, татар, пока они спокойны. Позволим им лучше ссориться между собой, как это уже и происходит (*лат.*).

<sup>39</sup> *Bedencken welchergestalt Securitas publica interna et externa und Status praesens im Reich auf festen Fuß zu stellen* [1670] // *Leibniz G. W. Sämtliche Schriften und Briefe. S. 133–170; Consilium Aegyptiacum* [1671/72] // Там же. S. 217–412; *De Polonia* // Там же. S. 349–355; *De Mosco* // Там же. S. 355 ff. — Подробнее см.: *Bittner K. Slavica bei G. W. v. Leibniz. S. 26 f.; Benz E. Leibniz und Peter der Große. S. 38–47.*

образа России в его польском варианте. Когда Лейбниц писал свой «Трактат о польском престолонаследии», разворачивая его в пользу пфальцграфа Нойбургского и решительно отклоняя прочих претендентов, в первую очередь, русского царевича, ему было двадцать два года. Тем значительнее тот факт, что уже в таком молодом возрасте он, при всей своей отчетливой ориентации на политические представления Польши, тем не менее ясно видел ее слабые стороны и откровенно об этом писал, не говоря уже о том, что он, хотя и рисовал Россию в черных красках апокалипсического ужаса, тем не менее признавал за ней весомую силу, когда предостерегал от военных столкновений с ней. Он прекрасно видел, что опасность, которая, казалось, грозила Европе со стороны России, в действительности заключалась в слабости польского государства и его конституции.

## 8

Куда более известны многочисленные поздние попытки Лейбница в письмах и памятных записках напрямую обратиться к России, к ведущим политикам российского государства, в том числе и к самому Петру. Поэтому нет необходимости останавливаться здесь на этом более подробно<sup>40</sup>. Вслед за первыми беглыми замечаниями о России, сформулированными уже в 1670 г., Лейбниц, начиная с 1697 г., пытается установить прямые контакты, что, в конечном счете, привело к встречам философа с русским царем. Целью этих усилий был план в одночасье превратить Россию в страну с европейской цивилизацией и образованием<sup>41</sup>, избежав при этом европейских ошибок, — последнее особенно воодушевляло Лейбница<sup>42</sup>.

Эти высказывания и усилия Лейбница после прихода к власти Петра I свидетельствовали, как об этом уже неоднократно писалось, о «бросающейся в глаза перемене», «в результате которой

<sup>40</sup> См. работы, упомянутые в прим. 5, особенно: *Benz E. Leibniz und Peter der Große*. Более ранние источники см. в: *Bittner K. Slavica bei G. W. v. Leibniz*. S. 192 и сл.

<sup>41</sup> Так, в письме к барону Урбиху, русскому послу в Вене, от 03.01.1708 г. Лейбниц писал о своем намерении «привить <России> науки, искусства и добрые нравы» (*Guerrier W. Leibniz in seinen Beziehungen zu Russland und Peter dem Großen*. № 61. S. 75 и сл.; *Bittner K. Slavica bei G. W. v. Leibniz*. S. 192, 509, 529 и сл., 536–540; *Benz E. Leibniz und Peter der Große*. S. 19.

<sup>42</sup> Памятная записка царю Петру, декабрь 1703 г.: «Многих ошибок, допущенных у нас, вы бы смогли избежать или исправить их». Цит. по: *Guerrier W. Leibniz in seinen Beziehungen zu Russland und Peter dem Großen*. № 73. S. 95; *Benz E. Leibniz und Peter der Große*. S. 20, 27.

Савла обратился в Павла»<sup>43</sup>. Причина этого заключалась, якобы, в том, что Лейбниц «все больше поддавался очарованию личности Петра»<sup>44</sup>. «В процессе драматического развития отношения Лейбница к Петру» у философа «все отчетливее формировалось сознание собственной миссии»<sup>45</sup>.

Конечно, нельзя обойти вниманием то объяснение, которое сам Лейбниц дал своему все возрастающему интересу к России. Этот интерес действительно в значительной мере объяснялся тем, что он полагал, будто обрел в царе, — в котором было как будто так мало «русского» — именно того человека, каковой поможет осуществить планы «поощрения основных наук»<sup>46</sup>. Как бы то ни было, но перемена, произошедшая во взглядах Лейбница, все же отличается от обращения Савла в Павла, как это явствует из предшествующего разбора «Трактата о польском престолонаследии» 1669 г.

Гораздо более важным представляется то, что Лейбниц, установив сношения с русским царем, чувствовал себя в положении человека, которому «открылся бесформенный мир неограниченных возможностей»<sup>47</sup>. Он не устал повторять, что Россия — это «*tabula rasa*», «*comme une nouvelle terre*»<sup>48</sup>. И сам царь, по его словам, *tabula rasa*<sup>49</sup>, равно как и прочие «умы в русских землях»<sup>50</sup>.

Судя по всему, Лейбница совершенно не интересовало своеобразие России. При таком его представлении о стране едва ли мож-

<sup>43</sup> «Его прежний взгляд на Россию в корне изменился» (*Benz E. Leibniz und Peter der Große. S. 3, 8.*)

<sup>44</sup> «Он поддается магии, исходившей от Петра» (Там же. S. 8); «Как в любовном романе...» (Там же. S. 8); идея «воспитания России вспыхнула у Лейбница с силой внезапного озарения» (Там же. S. 26).

<sup>45</sup> «В представлении Лейбница миссия Петра совместилась с его собственной миссией» (Там же. S. 16, 19).

<sup>46</sup> См. письмо Брюсу от 16.01.1712 (*Guerrier W. Leibniz in seinen Beziehungen zu Russland und Peter dem Großen. № 139. S. 199*); далее Лейбниц пишет: «Мне только не хватало настоящего покровителя, который захотел бы принять к сердцу это дело, и такого я, надеюсь, наконец, обрел в Его Величестве». См.: *Benz E. Leibniz und Peter der Große. S. 23, прим. 42.*

<sup>47</sup> *Benz E. Leibniz und Peter der Große. S. 13.*

<sup>48</sup> Как новая земля (*фр.*); из письма от 31.05.1697 к неизвестному (*Guerrier W. Leibniz in seinen Beziehungen zu Russland und Peter dem Großen. № 8. S. 9*); «Россия — та же terra vergine» (Памятная записка 1716 г. // Там же. № 240. S. 359); см. также письмо к Урбику, от 3.01.1708 (Там же. № 61. S. 75); письмо к царю, декабрь 1708 г. (Там же. № 73. S. 95). Подробнее об этом см.: *Benz E. Leibniz und Peter der Große. S. 16–30.*

<sup>49</sup> Письмо от 02.09.1709 (Там же. № 89. S. 121); *Benz E. Leibniz und Peter der Große. S.28, прим. 53.*

<sup>50</sup> Письмо царю, 1711 (Там же. № 125, S. 175); *Benz E. Leibniz und Peter der Große. S. 28, прим. 55.*

но говорить о том, что в данном случае действительно имела место какая-либо перемена. Ведь ни в 1669 г., ни после 1689 г. он не старался узнать что-либо новое о самой России, а в старости, при всем положительном отношении к этой стране, может быть, еще меньше, чем прежде. Конечно, в нем говорил рационализм просветителя. Только с появлением Гердера действительно начались перемены.

И тем не менее, новый образ России возник. Из варварской страны, от которой, по возможности, следует держаться подальше, она превратилась, говоря современным языком, в «развивающуюся страну», в отношении с которой требуется «не недоверие, а сотрудничество»<sup>51</sup>.

## 9

Помимо этого есть у Лейбница и еще один образ России. Мы находим его в цитированной выше памятной записке царю 1711 г., где этот образ непосредственно соседствует с топомосом «*tabula rasa*»: «Поскольку умы в русских землях являют собой еще *Tabula Rasa* и подобны невспаханному полю, то можно будет избежать того повреждения наук, что укоренилось в Европе, причем столь глубоко, что избавиться от этого нелегко. А русские могли бы вынести для себя пользу из чужих ошибок и, при хорошем устройении наук, засиять добрым примером для всей остальной Европы <...>, ибо тогда не только северные земли (т.е. Россия — *G. P.*) стали бы лучше, но и в наших землях воссиял бы новый свет»<sup>52</sup>.

Итак, теперь Россия — это страна, свет которой указывает путь всей Европе. Разумеется, это суждение просветителя о будущем России, сказанное мимоходом, по сути своей не имеет ничего общего с тем восторженным упоением Россией, которое распространилось в конце XIX в. и вспыхнуло снова в начале советской эпохи, — этот восторг питался антицивилизаторскими вениями, культивировавшими идею спасения, которое могла дать «не оформившаяся» Россия, сначала как святая Русь, потом — как прогрессивное социалистическое государство. И тем не менее, в этом беглом замечании Лейбница о новом свете, который даст миру Россия, предвосхищается то, что будет определяющим для восприятия России вплоть до самого XX в.

<sup>51</sup> Так в: *Benz E. Leibniz und Peter der Große*. S. 23.

<sup>52</sup> По *Guerrier W. Leibniz in seinen Beziehungen zu Russland und Peter dem Großen*. № 125. S. 175 и сл.; *Benz E. Leibniz und Peter der Große*. S. 23, 28 и сл.

10

Как видим, у Лейбница не два, а три разных образа России: образ варваров, которых следует опасаться и от которых нужно держаться как можно дальше; образ «*tabula rasa*», на которой можно было бы развернуть европейскую цивилизацию, и образ нового света, который прольется из России и озарит путь Европе. Это те три образа, которые с тех пор определяли культурно-политическое мышление и политические действия европейцев по отношению к России: ужас и отторжение — миссионерский энтузиазм цивилизаторов — восторженное увлечение.

Те же три тенденции определяли и общественное мнение. И только в редкие моменты истории на протяжении последних 300 лет наличие таких образов России заставляло задуматься о необходимости создания учреждений, в задачу которых входило бы накопление знаний о России и осмысление образа этой страны, а, следовательно, и того, как мы сами видим себя. В XX в. такой период был, и пришелся он, как это ни парадоксально, на эпоху холодной войны, на ее вторую половину. В XXI в., однако, все это снова сошло на нет.

*Перевод с немецкого Екатерины Ботовой.*

*Перевод с латинского А. В. Березкина, В. Е. Попова,  
А. И. Филюшкина*

## ЗАРОЖДЕНИЕ ИДЕИ «РУССКОГО САДА» И ЕЕ ВОСПРИЯТИЕ В РОССИИ И ЕВРОПЕ

(конец XVIII — начало XIX вв.)

Постановка вопроса о национальном своеобразии садово-паркового искусства напрашивается сама собой по причине существования давней традиции именовать садовые стили по национальному признаку. В мировой художественной теории и практике не закрепилось понятия «русский сад», в отличие от терминов «французский», «английский», «голландский» или «китайский»; тем не менее, вопрос о развитии национального стиля в садоводстве и о самой идее русского сада неоднократно ставился как в садоводческих трактатах, так и в посвященной им научной литературе. Основанием для обращения исследователей к этой теме на материале XVIII века стала, в первую очередь, статья русского писателя и агронома А. Т. Болотова «Некоторые замечания о садах в России», в которой Болотов писал: «Известное то дело, что Европа смотрит уже ныне на нас иными глазами, нежели прежде, и к Отечеству нашему уже не столь малое уважение имеет, как в старину. А при таковых обстоятельствах не было б нimalo постыдно для нас то, когда б были у нас сады ни Аглинские, ни Французские, а наши собственные и изобретенные самими нами, и когда б мы называть их стали Российскими»<sup>1</sup>. Этот тезис стал центральным в статье Е. П. Щукиной<sup>2</sup>, настаивавшей на существовании сложившейся концепции национального стиля в русском садово-парковом искусстве. Не так давно к той же теме национального своеобразия отечественного садоводства обратилась М. В. Нащокина<sup>3</sup>. Она утверждает, что Болотов, стремясь к созданию национального сада, разработал принципы совмещения регулярного и пейзажного стилей в садоводстве, ставшие, по ее мнению, основополагающими для русского садово-паркового искусства и отразившие типичную «всезычивость»<sup>4</sup> русской культуры: «...болотовский гибрид в самом деле обрёл значение национального садового феномена в абсолют-

<sup>1</sup> Некоторые замечания о садах в России // Экономический магазин. 1786. Ч. 26. С. 61.

<sup>2</sup> Щукина Е. П. «Натурный» сад русской усадьбы в конце XVIII века // Русское искусство XVIII века. М., 1973. С. 109–117.

<sup>3</sup> Нащокина М. В. Русское в русском садово-парковом искусстве // Нащокина М. В. Наедине с музой архитектурной истории. М., 2008. С. 432–441.

<sup>4</sup> Там же. С. 436.



ном множестве русских провинциальных парков, где превратился в традицию, жизнеспособную не только в XVIII, но и на протяжении всего XIX века»<sup>5</sup>. То есть, с точки зрения Нащокиной, национальная специфика русского сада заключается в его сознательной эклектичности.

Признаваемая самим автором статьи «априорная» спорность<sup>6</sup> этих суждений, как в отношении концепции Болотова, так и в рассуждениях об уникальности русской практики совмещения регулярных элементов с пейзажными, заставляет вновь обратиться к данной теме, предварительно проанализировав состояние садово-паркового искусства, в котором оно находилось в России во второй половине XVIII века.

К середине XVIII века в области садово-паркового искусства в России сложилась специфическая ситуация, принципиально отличавшаяся от европейской. Традиция разведения садов, причем не только плодовых, но и «увеселительных», существовала уже на протяжении нескольких веков, хотя и преимущественно в определенных «местах изоляции»: при дворцах и некоторых боярских домах, а также при монастырях. Но эта практика не была подтверждена теорией. Даже с появлением на рубеже XVII–XVIII веков первых публичных или частично открытых для публики садов, садовая теория в России (а тем более, на русском языке) не получила распространения, так как для разведения садов часто приглашались иностранные специалисты или русские, обучавшиеся за границей<sup>7</sup>. И только во второй половине XVIII века сложились социально-экономические условия, при которых возникла потребность в теории садоводства на русском языке. С одной стороны, у дворян после указа 1762 года появилась возможность не служить<sup>8</sup>, с другой, что не менее, а может быть и более важно, сельское уединение стало

<sup>5</sup> Там же. С. 437.

<sup>6</sup> Там же. С. 432.

<sup>7</sup> Подробнее об английских садовниках в России и русских учениках в Англии см.: *Кросс Э. Г.* У темзских берегов: Россияне в Британии в XVIII веке. СПб., 1996. С. 233–254; *Кросс Э.* Британцы в Петербурге: XVIII век. СПб., 2005. С. 281–353.

<sup>8</sup> Как показывают исследования, указ Петра III не привел к массовому уходу со службы, более того, государственная служба по-прежнему оставалась одной из приоритетных ценностей российского дворянства (подробнее об этом см.: *Фаизова И. В.* «Манифест о вольности» и служба дворянства в XVIII столетии. М., 1999; *Марасинова Е. Н.* Психология элиты российского дворянства последней трети XVIII века: (По материалам переписки). М., 1999). Тем не менее, сама возможность не служить открывала перед дворянами новые возможности, которыми они постепенно начинали пользоваться.

входить в моду, а идея ценности природы приобретает все большую популярность<sup>9</sup>. Кроме того, во второй половине XVIII века доходы помещиков от крепостных хозяйств в целом заметно выросли по сравнению с предыдущим периодом, что позволяло им тратить деньги на различные излишества и роскошь, которая тоже постепенно становилась модной формой публичной самопрезентации. Таким образом, у садоводческой теории появился потребитель — не очень богатый, но и не бедный провинциальный помещик, которые не может себе позволить нанять иностранного мастера, но готов отвести землю и потратить время и средства на устройство сада в своем имении и нуждается в соответствующих руководствах, предпочтительно на родном языке.

В условиях появления полноценной журналистики и резкого увеличения объемов книгопечатания спрос этот вскоре породил предложение: сначала появились простые переводы трактатов о садоводстве, потом адаптированные и комментированные, а вслед за ними — сложные компиляции из разных источников, предназначенные для русского читателя. Важно подчеркнуть, что власть, в лице самой императрицы Екатерины II, популяризировала садоводство и стимулировала развитие этого сегмента книжного рынка. Если первым трактатом о садоводстве, вышедшем на русском языке, был перевод фрагмента из диссертации Уильяма Чемберса<sup>10</sup>, касающегося китайских садов<sup>11</sup>, то вторым должно было стать двуязычное русско-французское издание английского трактата Томаса Вейтли «Замечания о современном садоводстве»<sup>12</sup>, готовившееся в 1773 году по личной инициативе Екатерины II<sup>13</sup>. Хранящиеся

<sup>9</sup> Подробнее об отражении этой идеи в литературе см.: *Шайтанов И. О. Мыслящая Муза: «Открытие природы» в поэзии XVIII века.* М., 1989.

<sup>10</sup> *Chambers W. Designs of Chinese Buildings, Furniture, Dresses, Machines, and Utensils.* London, 1757.

<sup>11</sup> О китайских садах. Перевод из книги, сочиненной господином Чемберсом, содержащей в себе описание китайских строений, домашних их уборов, одежий, махин и инструментов. СПб., 1771. О переводчице см.: *Cross A. Johnson Newman, a Little-known Englishman in Russian Service in the Second Half of the Eighteenth Century // Study Group on Eighteenth Century Russia Newsletter.* 1993. No 21. P. 36–47.

<sup>12</sup> [*Whately Th.*] *Observations on Modern Gardening.* London, 1770. Франц. перев.: *Whately Th. L'Art de former les jardins modernes, ou l'art des jardins anglois / Traduit de l'Anglois par Francois de Paul de Latapie.* Paris, MDCC. LXXI. Публикацию современного перевода отрывков из трактата, выполненного Б. М. Соколовым, см.: *Соколов Б. Томас Вейтли и рождение английской теории пейзажного парка // Искусствознание.* 2006. № 1. С. 144–185.

<sup>13</sup> РГАДА Ф. 10. Оп. 1. Д. 383. 291 л. Впервые документ введен в научный

в РГАДА материалы свидетельствуют о том, что первоначально императрица сама взялась переводить трактат (несколько черновых страниц перевода выполнены ее рукой), причем этот перевод был адаптированным, в нем выпускались подробности, по мнению переводчицы излишние для русского читателя или непонятные ему. Книга прямо адресовалась «владельцам дач по петергофской дороге»<sup>14</sup>, то есть предполагала очень конкретное применение и перенос европейского опыта на русскую, в прямом смысле этого слова, почву. Наконец, вскоре после выхода перевода небольшой книжки Джорджа Мейсона<sup>15</sup>, датирующегося 1776 годом<sup>16</sup>, появились и первые журнальные публикации о способах разведения садов.

Развитие сельскохозяйственной журналистики в России началось с «Трудов Вольного экономического общества», выходявших уже в 1767 году, но последовательно садоводческие статьи начал печатать в своих журналах А. Т. Болотов. В своем втором журнале «Экономический магазин» (первый, «Сельский житель», выходил всего год, с апреля 1778-го по март 1779 года) Болотов в течение десяти лет (1780–1789) вел систематическую и теоретически обоснованную работу по популяризации садоводства как искусства, причем ориентированную именно на русского читателя. Предпринятая Болотовым публикация переведенных им глав многотомного труда К. К. Л. Хиршфельда «Теория садового искусства»<sup>17</sup> была первой последовательной адаптацией европейской садоводческой теории в России. Свои переводы Болотов снабжал комментариями и практическими советами, учитывавшими российскую специфику и основанными на личном опыте садовода.

Объединив теорию, историю и философию садоводства с практикой, Болотов способствовал формированию языка садоописа-

---

оборот Э. Кроссом: *Cross A. Catherine the Great and Whately's «Observations on Modern gardening» // Study Group on Eighteenth Century Russia Newsletter. 1990. No 18. P. 21–29.* См. также: *Cross A. The English Garden in Catherine the Great's Russia // Journal of Garden History. Vol. 13. No. 3. July-September. 1993. P. 178–179; Schönle A. The Ruler in the Garden: Politics and Landscape Design in Imperial Russia. Oxford; ...Wien, 2007. P. 43–74; Веселова А. Ю. Еще раз о русских переводах английских садоводческих трактатов из фондов РГАДА // XVIII век. Сб. 25. СПб., 2008. С. 333–345.*

<sup>14</sup> РГАДА Ф. 10. Оп. 1. Д. 383. Л. 3. Раздача земель по петергофской дороге под загородные дома началась еще при Петре I. См.: *Горбатенко С. Б. Петергофская дорога: Историко-архитектурный путеводитель.* СПб., 2002.

<sup>15</sup> *Mason G. An Essay on Design in Gardening.* London, 1768.

<sup>16</sup> [Мейсон Дж.] Опыт о расположении садов. Перевод с аглинского языка. СПб., б. г. Об атрибуции и датировке перевода см.: *Cross A. The English Garden and Russia: An Anonymous Identified // Study Group on Eighteenth-Century Russia Newsletter. 1974. No 2. P. 25–29.*

<sup>17</sup> *Hirschfeld C. C. L. Theorie der Gartenkunst.* Bd. 1–5. Leipzig, 1779–1785.

ния, в частности, терминологического, и подготовил почву для появления компилятивных и оригинальных трактатов по садоводству на русском языке. В 1785 г. вышел первый объемный труд В. А. Левшина, основанный на многочисленных иностранных источниках (за ним последовали еще два, не считая переизданий)<sup>18</sup>. В 1790 г. аналогичный трактат издает Н. П. Осипов, уже в самом названии своей книги, «Новый и совершенный русский садовник, или Подробное наставление Российским садовникам, огородникам и любителям садоводства», подчеркивавший, что издание адресовано российским любителям садов. Эта книга также неоднократно переиздавалась, кроме того, Осипов составил и первый на русском языке садовый словарь<sup>19</sup>.

Таким образом, к концу XVIII века отечественные садоводы-любители получили в свое распоряжение целый ряд изданий, удовлетворявших их потребности в области теории садово-паркового искусства. Но особенность этих изданий заключалась в том, что дискуссия, вызванная произошедшей в Европе так называемой «прекрасной революцией», нередко оказывалась неактуальной (в отличие от результатов этой революции). Если для европейского садового искусства она знаменовала собой своего рода борьбу господствующих стилей (то есть регулярного и пейзажного), то в России, только открывшей для себя садовую литературу, победа пейзажного сада была воспринята скорее как свершившийся факт. Поэтому, несмотря на отдельные призывы немногочисленных русских теоретиков садово-паркового искусства «согласить учение двух противоположных художников Кента и Ленотра»<sup>20</sup> (то есть объединить достижения пейзажного и регулярного стилей), ни в коем случае нельзя утверждать, что «оба садовых феномена, несмотря на разницу, в равной степени соответствовали представлению русского человека о совершенном саде»<sup>21</sup>. Во-первых, прием совмещения стилей неоднократно применялся и в европейской практике: торжество пейзажного садоводства в Европе не отменило достижений предшественников, и включение элементов регулярности в пейзажный парк оставалось вполне допустимым. Во-вторых, увлечение регу-

<sup>18</sup> Левшин В. А. Садоводство полное. М., 1785; Левшин В. А. Всеобщее и полное домоводство. М., 1795; Левшин В. А. Собрание новых мыслей для украшения садов и дач. М., 1799.

<sup>19</sup> Осипов Н. П. Подробный словарь для сельских и городских охотников и любителей ботанически увеселений и хозяйственного садоводства. СПб., 1791–1792.

<sup>20</sup> Львов Н. А. Каким образом должно было бы расположить сад князя Безбородки в Москве // *Гримм Г. Г.* Проект парка Безбородко в Москве // *Сообщения Института истории искусств.* Вып. 4–5. М., 1954. С. 110.

<sup>21</sup> Нащокина М. Русское в русском садово-парковом искусстве. С. 436.

лярным садоводством, появившееся в России в петровскую эпоху, было недолгим, и уже к 70-м годам XVIII столетия в русском садово-парковом искусстве сформировалось выраженное эстетическое предпочтение пейзажного сада<sup>22</sup>. В частности, вопреки цитированному выше утверждению Нащокиной, Болотов, ознакомившись с сочинениями Хиршфельда, сделал однозначный выбор в пользу «нового вкуса» в садоводстве: «И особенного замечания достойно, что самые сии книги и преобразили совсем мои виды относительно до садов. И как до сего времени привержен я был к системе Ленотровой и любил сады регулярные, так, напротив того, в сие время их совсем разлюбил и получил вкус в садах новых, названных садами иррегулярными, натуральными...»<sup>23</sup>.

Превосходство пейзажного сада над прочими пропагандировалось как в большинстве выбираемых для перевода на русский язык трактатов, так и в компилятивных и немногочисленных оригинальных трудах по теории садоводства. Например, В. А. Левшин писал о читателях своего труда: «Не найдут в оном ничего, относящегося до садов регулярных, поелику сего рода заведения вышли ныне из употребления; но вместо того, следовав господствующему вкусу, преподал наставление к расположению, отделке и украшению Англинских садов»<sup>24</sup>.

Таким образом, в России тоже состоялась своя садовая революция, но подготовка к ней заняла значительно меньше времени, чем в Европе. Быстрота художественного переворота в русском садово-парковом искусстве стала причиной того, что все обстоятельства дискуссии о садовых стилях, их возникновении и распространении в России известны не были и тем более не стали для нее актуальными.

К концу XVIII — началу XIX веков в европейском садово-парковом искусстве сложилось два подхода к проблеме выбора художественного стиля. Первый, позднее получивший наименование «романтического», предполагал существование некоего «гения нации» как неуловимого источника специфического своеобразия произведений искусства, создаваемых отдельным человеческим сообществом. Сама идея зависимости искусства того или иного народа

<sup>22</sup> Безусловно на практике многие провинциальные помещики продолжали устраивать регулярные сады вплоть до XIX века, но такие случаи известны и в Европе. Показательными при рассмотрении «национального вкуса» в садоводстве все же следует считать ситуации сознательного выбора.

<sup>23</sup> Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков. 1738–1793. Т. 1–4. СПб., 1870–1873. Т. 3. Стлб. 1137.

<sup>24</sup> [Левшин В. А.] Садоводство полное, собранное с опытов и из лучших писателей о сем предмете с приложением рисунков. М., 1805. Ч. 1. С. V.

от национального характера имеет столь же давнюю традицию, как и концепция влияния климата на этот характер. Отчасти споры вокруг этой проблематики описаны Николасом Певзнером, рассматривавшим тему отражения в искусстве духа народа на примере Британии. Певзнер приводит краткую историю вопроса: «Мнение о зависимости характера и истории народа восходит отчасти к Гиппократу и к “Методу” Жана Бодена 1566 года. Аббат Дюбо в 1719 году первым указал на взаимозависимость климата и искусства. Через несколько поколений Винкельман вдохнул жизнь в это утверждение, приложив его к своему толкованию греческого искусства. Затем об этом писал Гердер, а после него романтики, особенно Шлегель и многие другие на протяжении XIX века. В холодном климате животные окрашены в серые, коричневые, черные тона — тигры и попугаи живут в жарком климате. Так и искусство будет иметь различные оттенки в туманах севера и под ясным синим небом»<sup>25</sup>.

Очевидно, что применительно к садово-парковому искусству эта идея кажется наиболее приложимой, так как оно напрямую зависит от климата. Поэтому представления о взаимосвязи духа народа с климатом, с одной стороны, и с создаваемыми этим народом произведениями искусства, с другой, приобрели в теории садоводства особую популярность. Показательно в этом отношении высказывание историка садово-паркового искусства второй половины XIX в., утверждавшего, что там, «где природа граничит с творением человека <...>, там она должна повиноваться требованиям ее властелина и одеваться то по-итальянски, то по-французски»<sup>26</sup>. Такая концепция породила в садоводстве своего рода терминологические клише, то есть традицию называть садовые стили по национальному признаку: французский, голландский, английский, китайский и т. д., причем некоторые из них стали контекстными синонимами уже принятой терминологии<sup>27</sup>. Так, английским стал повсеместно именоваться

<sup>25</sup> Певзнер Н. Английское в английском искусстве. СПб., 2004. С. 20. Англискому садоводству в книге Певзнера посвящена отдельная глава. Ср. монографию, посвященную дискуссии о национальном характере французского стиля в архитектурной теории второй половины XVIII века: *Lauterbach I. Der französische Garten am Ende des Ancien Régime*. Worms, 1987; а также сборник статей по вопросу существования национальных стилей в целом и немецкого сада в частности: *Gartenkultur und nationale Identität: Strategien nationaler und regionaler Identitätsstiftung in der deutschen Gartenkultur* / Hg. Gröning G., Schneider U. Worms, 2001.

<sup>26</sup> Лефевр А. Парки и сады. СПб., 1871. С. 176.

<sup>27</sup> Постановка вопроса о соотношении искусствоведческой терминологии и исторической дискуссии о «национально» окрашенных обозначениях садовых стилей см.: *Ananieva A. Russisch Grün. Eine Kulturpoetik des Gartens im Russland des langen 18 Jahrhunderts*. Bielefeld, 2010. S. 23–29.

пейзажный сад, а французским — регулярный<sup>28</sup>. В садовых трактатах часто встречаются рассуждения о связи стилистических особенностей того или иного типа сада с характером нации. В частности, очень подробно эта связь была проанализирована в известном русскому читателю трактате Хиршфельда<sup>29</sup>. Хиршфельд афористично определил сады «публичными монументами наций»<sup>30</sup>, которые «суть предметы не единого земледелия, хозяйства и благосостояния, но и вкуса народного. И если основаны и расположены по собственному своему выбору и рассудку, а не по единому подражанию другим, то могут отчасти оставлять доказательство национального характера, который в них оказывается очевидно»<sup>31</sup>.

Теории национальной обусловленности стилей противостояла «цивилизационная» идея единства эстетического вкуса развитого общества, согласно которой существуют некие общие критерии красоты, и принять их может только общество, достигшее определенной, высокой ступени развития. Наконец, к середине XVIII века появились и попытки объединить эти концепции. Тот же Хиршфельд стремился представить в своем обширном труде историю садоводства как развитие национальных стилей, постепенно сменившихся зародившимся в Англии пейзажным садом. Вероятно, благодаря знакомству с книгами Хиршфельда в России в русской традиции укоренилась аналогичная точка зрения<sup>32</sup>, хотя и с некоторыми значимыми оговорками. Так, в русской садоводческой литературе не обсуждает-

<sup>28</sup> Следует отметить, что само содержание этих понятий было неустойчиво и часто становилось предметом дискуссии, рассмотрение которой не входит в задачу данной статьи.

<sup>29</sup> Хиршфельд был известен не только по переводам Болотова. Недавно Б. М. Соколовым был обнаружен считавшийся утраченным экземпляр книги Хиршфельда в пометам Н. А. Львова: *Соколов Б. М.* «Правило из котораго великия можно вывести красоты!»: Вновь найденный экземпляр «Теории садового искусства» К. К. Л. Хиршфельда с заметками и рисунками Н. А. Львова // Из века Екатерины Великой: Путешествия и путешестввенники. Материалы XIII Царскосельской конференции. СПб., 2007. С. 454–478.

<sup>30</sup> Еще нечто о садах и происхождении оных. Из Гиришфельда // Экономический магазин. 1786. Ч. 25. С. 56. Здесь и далее сочинения Хиршфельда цитируются в переводе Болотова.

<sup>31</sup> Там же. С. 57.

<sup>32</sup> Ранее с близкими Хиршфельду идеями русский читатель мог познакомиться в книге Мейсона, который начинает свой трактат с анализа национальных особенностей садов, придерживаясь концепции эстетического прогресса и постепенного развития вкуса у европейских народов от античности (римские сады) до современности (английские). Но «Опыт о расположении садов» Мейсона, во-первых, не был столь популярен, как книга Хиршфельда, а во-вторых, перевод этого трактата вряд ли можно признать удачным и легким для восприятия.

ся вопрос о праве того или иного народа присваивать себе садовый стиль: национальная терминология была усвоена как уже сложившаяся и само собой разумеющаяся, но при этом не утратившая связи с означаемым, то есть с национальным характером. И поэтому, когда русское садоводство предпочло *пейзажный английский* стиль, значение обоих терминов было в равной степени важно.

С одной стороны, многочисленные русские путешественники превозносили английские парки именно за их близость к природе, то есть целиком и полностью разделяя и принимая философию пейзажного сада. Например, Александр Куракин, по возвращении из-за границы попытавшийся написать «Заметки об английском садоводстве», рассуждал о садах Британии: «...в этих местах мы находим все прелести, которые может предложить нам природа рука об руку с искусством, и то, что привносит искусство, кажется на самом деле принадлежащим природе»<sup>33</sup>. В том же духе высказался об английских садах в своем дневнике заграничных путешествий и Владимир Орлов: «При расположении оных стараются они подражать природе и скрыть работу, которая необходима и часто много труднее бывает, нежели в регулярных...»<sup>34</sup>. В этих источниках мы видим стремление российских любителей садов присоединиться к «цивилизационной» точке зрения и вместе со всей Европой признать право природы быть самой собой. Поэтому в некоторых садовых руководствах пейзажное садоводство подается как победа истинного вкуса, ликвидировавшая национальные разногласия: «Утонченному вкусу наших времен было предоставлено и в рассуждении садов произвести выгодные перемены, а при том природу ввести обратно в те ея права, которые французами и голландцами совсем из садов были изгнаны»<sup>35</sup>.

В то же время не последнюю роль в популярности в России пейзажного стиля сыграл именно тот факт, что к концу XVIII века за ним уже устойчиво закрепилось наименование «английского». К началу 1770-х относится знаменитое высказывание императрицы в письме Вольтеру: «...англомания преобладает в моей плантомании»<sup>36</sup>. По свидетельству иностранных очевидцев, увлечение

<sup>33</sup> Архив кн. Ф. А. Куракина. Т. 5. Саратов, 1894. Цит. по: *Кросс Э.* Британские садовники и мода на английские парки в России конца XVIII века // *С берегов Темзы — на берега Невы. Шедевры из собрания британского искусства в Эрмитаже* / Ред. Брайен Аллен и Лариса Дукельская. СПб., 1997. С. 96.

<sup>34</sup> *Орлов-Давыдов В. П.* Биографический очерк гр. В. Г. Орлова // *Русский архив*. 1908. № 8. С. 471.

<sup>35</sup> [Левшин В. А.] *Садоводство полное...* Ч. 1. С. 368.

<sup>36</sup> *Сборник императорского Русского исторического общества*. Т. XIII. СПб., 1874. С. 256.



английскими садами среди русского дворянства иногда превращалось в род безумия. Так, британский садовод Джеймс Мидер писал: «До последнего времени здешняя знать проявляла вкус разве что к садовым плодам, но те, кто успел побывать в Англии, пришли от тамошних пейзажных садов в столь великое восхищение, что раточают им похвалы, на наш с вами взгляд, пожалуй, преувеличенные. Немало способствовали тому и “Замечания о современном садоводстве” г-на Уотли <Вейтли. — А. В.>, изданные во французском переводе. В результате садоводство превратилось в повальное помешательство»<sup>37</sup>. К концу XVIII в. мода на английские сады была так распространена, что возникла необходимость публикации планов и эскизов, по которым каждый желающий мог спланировать парк. Можно назвать по крайней мере два подобных альбома. Во-первых, это «Собрание новых мыслей для украшения садов и дач, во вкусе Англинском, Готтическом, Китайском; для употребления любителей Англинских садов и помещиков, желающих украсить свои дачи», изданное в Москве в 1799 г. Во-вторых, вышедшее на год раньше двуязычное издание с весьма характерным кратким предисловием: «Между многими друзьями, кои в наши времена только по Аглинскому штилю ландшафтов в вышнем садовом искусстве сделались известными, хотя большая часть снабжена уже хорошими магазинами выдуманых планов и со вкусом начертанных рисунков, каковыя на поместьях означенной окружности производятся и употребляются; но для тех, кои только ограниченные имеют владения и оному хорошему штилю только в миниатюре подражать могут, доселе, сколько нам известно, еще мало доставлено изданий и расположений; а посему надеемся, что теперешние опыты благосклонно приняты будут от владетелей умеренных поместьев, желающих придать им ландшафтную красоту в Аглинском вкусе»<sup>38</sup>.

Здесь нельзя сбрасывать со счетов и некоторую усталость от галломании в России второй половины XVIII века, и, главное, определенную привлекательность и даже близость того национального характера, который, по утверждениям ряда авторов, стоял за английским стилем в садоводстве.

Хиршфельд выделяет два принципиально противопоставленных типа садов, уже самим описанием декларируя свои предпочтения: «Новейшие Бритские или Аглинские парки изъявляют путешествен-

<sup>37</sup> СПбФ АРАН. Разряд IV. Оп. 1. Д. 999. Л. 27–28. Цит. по: *Кросс Э.* Культурные связи между Британией и Россией в XVIII столетии // *С берегов Темзы — на берега Невы. Шедевры из собрания британского искусства в Эрмитаже* / Ред. Брайен Аллен и Лариса Дукельская. СПб., 1997. С. 21.

<sup>38</sup> Планы для расположения и разведения Аглинских садов, изданные Людовиком Христианом Манза. Moskau, 1798 (Plans zu Anlagen englischer Gärten von Ludwig Christ. Mansa).

нику нацию, которой дух стремится к вышним красотам, ухватывает великое и благородное, и охотно впускается в смелые и отважные предприятия. Наклонность к красивому и замысловатому, так как и некоторый дух малости, с которым помянутая наклонность легко смешивается, изображался в садах Франции»<sup>39</sup>. Остальные национальные разновидности садов тяготеют, согласно концепции Хиршфельда, к одному или к другому типу. Так, швейцарские сады близки по описанию к английским, что отчасти объясняется сходством климата и природного ландшафта: «...если есть в свете где-нибудь земля, в которой натура соединила с ужасной величиною и разнообразием героических предметов отменную приятность видов, то таковою можно почтеть Швейцарию. <...> Сады их почти везде театры истинных естественных красот, удалены от пустых убранств и всякого бездельного мастеренья»<sup>40</sup>. К французскому типу Хиршфельд относит немецкие, а также голландские сады, отличие которых заключается только в наличии каналов и обилии цветов, что также обусловлено особенностями ландшафта, то есть «низким положением земель». Некоторым нациям Хиршфельд вообще отказывает в склонности к садоводству: «Гишпанец не любит сельской жизни не от легкомысленности или испорченного вкуса, но от свойственной ему вялости, которая именно и называется Шпанскою, и имеет основанием своим отчасти некое особое смешение темперамента, отчасти национальные предрассудки»<sup>41</sup>.

В приведенных выше описаниях британский национальный характер предстает свободным, благородным и героическим и потому выглядит наиболее привлекательным. Не случайно неизвестный русский путешественник в Англии второй половины XVIII века восклицал: «Взгляните, на что способен человек, чей свободный гений не знает оков деспотизма и тирании! Природу, даже самую неблагоприятную, он украшает тысячью способов и получает, таким образом, радость от жизни»<sup>42</sup>. Кроме того, английский климат очевидно более всего близок России, позиционировавшейся в отечественной научной и научно-популярной литературе как «полуночная», северная страна»<sup>43</sup>. Климатологическая теория получила рас-

<sup>39</sup> Еще нечто о садах и происхождении оных. Из Гиршфельда. // Экономический магазин. 1786. Ч. 25 С. 57

<sup>40</sup> Некоторые замечания о садах в Швейцарии. Из Гиршфельда. // Там же. С. 195.

<sup>41</sup> Некоторые замечания о садах в Гишпании. Из Гиршфельда. // Там же. С. 245.

<sup>42</sup> ОР РГБ Ф. 183. Иностранная литература. Л. 27 об. Цит. по: Кросс Э. Британские садовники и мода на английские парки... С. 81.

<sup>43</sup> См. об этом: Веселова А. Ю. Север и северные народы в русской культуре XVIII века // Северный текст в русской культуре. Материалы между-

пространенность в России во многом благодаря популярности концепции Ш. Монтескье, чью книгу «О духе законов»<sup>44</sup> использовала Екатерина II при составлении «Наказа Комиссии по составлению нового Уложения». Монтескье подробно разработал теорию «природного гения» нации: «Многие вещи управляют людьми: климат, религия, законы, принципы правления, примеры прошлого, нравы, обычаи, как результат всего этого образуется общий дух народа»<sup>45</sup>. При этом Монтескье утверждал моральное превосходство северян над южанами, что не могло не импонировать российским читателям, среди которых была и императрица: «В северном климате вы увидите людей, у которых мало пороков, немало добродетелей и много искренности и прямодушия. По мере приближения к югу вы как бы удаляетесь от самой морали: там вместе с усилением страстей умножаются преступления, и каждый старается превзойти других во всем, что может благоприятствовать этим страстям. В странах умеренного климата вы увидите народы, непостоянные в своем поведении и даже в своих пороках и добродетелях, так как недостаточно определенные свойства этого климата не в состоянии дать им устойчивость»<sup>46</sup>.

Таким образом, отечественные издания по теории садово-паркового искусства подводили читателя к мысли, что русское садоводство, с одной стороны, предпочло тот стиль, который повсеместно был принят в Европе как вершина вкуса, и в этом смысле Россия оказалась одной из наиболее передовых европейских стран, пережившей очень короткий период эстетических заблуждений, а с другой, усвоение пейзажного стиля произошло легко и быстро, потому что русский национальный характер близок английскому, и это обусловлено сходством климатических условий.

Вероятно некоторые надежды на Россию, как естественную продолжательницу традиций английского садоводства, возлагал и Хиршфельд. Включив в приложение к своему трактату фрагмент про русские сады<sup>47</sup>, он безоговорочно отнес их к английскому типу: «Лучший вкус в садоводстве привился в России с началом счастливого правления императрицы Екатерины II. Сия императрица, которой было суждено усовершенствовать вкусы и изящные искусства этой обширной страны, сделала в Ораниенбауме еще в бытность

---

народной конференции. Северодвинск, 25–27 июня 2003 г. Архангельск, 2003. С. 25–31.

<sup>44</sup> Первый русский перевод см.: О разуме законов. Сочинения господина Монтескюя. Перев. с франц. Василием Крамаренковым. СПб., 1775.

<sup>45</sup> Монтескье Ш. А. Избранные произведения. М., 1955. С. 412.

<sup>46</sup> Там же. С. 352.

<sup>47</sup> Информация о русских садах была получена Хиршфельдом от Я. Штелина.

великой княгиней попытку создать английский сад на лесистом участке напротив ее дворца и произвела эту пробу с изяществом и пониманием красоты, предвещавшими искусству садов весьма лестное будущее»<sup>48</sup>. С Хиршфельдом был во многом согласен принц Шарль де Линь. Характеризуя сады Европы и отмечая, что в Европе можно наблюдать эстетический прогресс, выражающийся в постепенной смене французского типа садов английскими, он признает новой обителью вкуса Россию, куда несмотря на морозы, подалось с юга «божество вкуса»<sup>49</sup> и где оно нашло поддержку императрицы Екатерины<sup>50</sup>. Де Линь достаточно высоко оценил русские императорские резиденции и некоторые частные сады, рассматривая их не как точные копии европейских образцов, а как вариации в рамках выбранного английского стиля.

Впрочем, определенная ангажированность де Линя вряд ли вызывает сомнения. Более независимые западные путешественники в первую очередь видели в русских садах слепки с английских, заодно наделяя последние культуртрегерской функцией. Например, Уильям Кокс после посещения Михайловки П. Панина в конце 1770-х годов писал: «Нам было исключительно приятно убедиться в том, что английский стиль садоводства успел проникнуть в места столь отдаленные»<sup>51</sup>. Как справедливо заметил Э. Кросс в одной из своих статей, посвященных англо-русским садовым связям: «Там где патриотически настроенные русские хотели видеть нечто свое собственное в своих садах, патриотически настроенные англичане чаще готовы были увидеть слабое подражание»<sup>52</sup>. Это утверждение прекрасно иллюстрируется сравнением восприятия Царского Села баронессой Димсдейл, написавшей, что сады там «разбиты в английском вкусе...»<sup>53</sup> и русского путешественника в Англии Владимира Зиновьева. Зиновьев посетил знаменитый парк Стоу и остался им недоволен: «Часто наставленными строениями в саду, Стоу очень похож на Царское Село и мне совсем не нравится»<sup>54</sup>.

<sup>48</sup> Цит. по: Соколов Б. М. Британская теория пейзажного садоводства... С. 206.

<sup>49</sup> Имеется в виду прежде всего Италия, оставшаяся равнодушной к пейзажному садоводству.

<sup>50</sup> *Charles-Joseph Prince de Ligne. Coup d'oeil sur Beloeil et sur une grande partie des jardins de l'Europe. Beloeil, 1781. P. 25.*

<sup>51</sup> *William Coxe. Travels into Poland, Russia, Sweden and Denmark. London, 1802 (5<sup>th</sup> ed.) P. 312–313.* Цит. по: Кросс Э. Британские садовники и мода на английские парки... С. 82.

<sup>52</sup> *Cross A. The English garden in Catherine the Great's Russia. P. 179.*

<sup>53</sup> Кросс Э. Британские садовники и мода на английские парки... С. 86.

<sup>54</sup> Журнал путешествия В. Н. Зиновьева по Германии, Италии, Франции и Англии в 1784–1788 гг. // Русская старина. 1878. Т. 23. С. 429.

При всем комизме этой оценки, она, вероятно, не случайна. Именно в этот период в России возникает интерес к проявлению собственного национального духа в искусстве<sup>55</sup>. Тема обращения к национальной специфике сада появляется почти одновременно в компилятивных трактатах В. А. Левшина и Н. П. Осипова, но в них чаще всего речь идет об использовании местных климатических особенностей, ландшафта и флоры, а не о национальном духе: «... по мнению и опыту моему нахожу я, что лучше у нас в России для таких отгородок внутри сада делать шпалеры из самых плодовых садовых деревьев, как-то: яблоней, груш, слив и вишен. Таковая шпалера, дошед в совершенство, выиграет у всех других красотой вида, весною находясь в цветении, а летом и осенью с плодами, что составляет, при удовлетворении намерению, и хозяйственную пользу»<sup>56</sup>.

Об отражении особенностей русского национального характера в садах впервые, как уже было сказано, и вероятно не без влияния Хиршфельда, заговорил Болотов: «Всего бы благоразумнее было быть нам коливо можно осторожными, и не спешить никак перенимать манеры у других, а паче испытать производить сады собственного своего вкуса, и такие, которые бы коливо можно сообразнее были с главнейшими чертами нашего нравственного характера»<sup>57</sup>. Следует отметить, что в отличие от Екатерины II, а также Осипова и даже Левшина, Болотов был настоящим садоводом-практиком, и потому под русскими садами подразумевал в первую очередь не дворцовые парки с их неограниченными материальными и пространственными возможностями, а усадебный сад помещика средней руки, каким был он сам. Поэтому, в частности, он считал неприемлемым прямой перенос на русскую почву садов английского типа, так как «с ними сопряжено несколько таких обстоятельств, которые с нравственным характером нашего народа не весьма согласны. С одной стороны, величина и огромность Аглинских парков, с другой — обширность мыслей, с третьей — особливость вкуса, с четвертой — великое терпение, какое надобно иметь множество лет до того, покуда можно увидеть сады таковые в надлежащем их совершенстве, а с пятой великие труды и убытки, потребные к заведению оных; а что всего паче, неуслаждаемые никаким прибытком и дальним увеселением, и многие другие не менее важные обстоятельства могут быть всегда великими препятствиями к тому, чтоб

<sup>55</sup> Швидковский, исследовавший проблему поиска национального стиля в архитектуре, полагает, что на Екатерину II в этом отношении сильно повлиял Д. Дидро: *Швидковский Д. О. Архитектура и политика в эпоху Екатерины II // Желаемое и действительное: Архитектура в истории русской культуры. Вып. 3. М., 2001. С. 99–108.*

<sup>56</sup> [Левшин В. А.] Садоводство полное... Ч. 1. С. 50–51.

<sup>57</sup> Некоторые замечания о садах в России. С. 60.

могло у нас произойти когда-нибудь много садов прямо Аглинских. <...> Потребен к тому дух, одним агличанам свойственный»<sup>58</sup>.

Здесь, безусловно, следует учитывать и личность самого Болотова, который с ранних лет оставался германофилом<sup>59</sup>, не разделявшим увлечения ни французской, ни английской культурой, но, вероятно, его садоводческая практика все же была определяющей. Если проанализировать авторские статьи Болотова рекомендательного характера, основанные на описаниях его собственного сада в усадьбе Дворяниново и в Богородицке, где он служил помощником управляющего императорской волостью, то можно отметить, что, при всей категоричности эстетического выбора, в основе практического садоводства Болотова лежит отмеченный еще Щукиной в ее ранней работе «хозяйственный утилитаризм»<sup>60</sup>. Следует признать, что именно эта черта русского садово-паркового искусства, хотя и с некоторой натяжкой<sup>61</sup>, может претендовать на проявление в нем национального своеобразия<sup>62</sup>. Так, призыв по возможности извлекать выгоду из разведения садов звучит в трактате Осипова: «Большие сады по виду своему и расположению имеют многие названия и разделяются: на сады плодовые, сады гульбищные, овощники, зеленники или поваренные; которые в больших и знатных домах располагаются каждый особо. Но знающий и искусный охотник может все сии свойства соединить вместе; так что всякий шаг в его саду будет приносить удовольствие для глаз, обоняния и вкуса, а сверх того будет доставлять ежегодно от избытков своих довольную прибыль, делая притом и в других местах немалую собою пользу»<sup>63</sup>.

Аналогичным образом к «рационализму и практицизму»<sup>64</sup> тяготеет в своих проектах Н. А. Львов, что можно проследить на при-

<sup>58</sup> Там же. С. 59.

<sup>59</sup> *Веселова А. Ю., Милютин М. П.* Этнические стереотипы и опыт восприятия иностранной культуры в мемуарах А. Т. Болотова // *Литературная культура России XVIII века*. Вып. 3. СПб., 2009. С. 242–265.

<sup>60</sup> *Щукина Е. П.* Подмосковные усадебные сады и парки конца XVIII века. М., 2007. С. 20. Издание представляет собой публикацию кандидатской диссертации Щукиной, защищенной в 1952 году.

<sup>61</sup> Если французской, английской и итальянской традиции утилитаризм действительно скорее не свойственен, хотя и здесь его нельзя отрицать полностью, то для голландской или немецкой садовой культуры он, без сомнения, актуален.

<sup>62</sup> Необходимо заметить, что утилитаризм в некоторой степени проводил стилевой эклектизм, но, как уже было сказано, эта особенность как раз не является специфически русской, а образцов чистоты стиля вообще можно назвать немногим.

<sup>63</sup> *Осипов Н. П.* Новый и совершенный русский садовник. Т. 1. С. 1.

<sup>64</sup> *Щукина Е. П.* Подмосковные усадебные сады и парки конца XVIII века. С. 22.

мере его собственной усадьбы Никольское-Черенчицы<sup>65</sup> и трактата об устройстве сада в московском поместье князя А. А. Безбородко. Показателен и еще один источник — письмо А. М. Бакунина 1804 года, адресованное Львову<sup>66</sup>. Бакунин высказывает идеи об устройстве сада в своем поместье<sup>67</sup>, во многом сходные с болотовскими и львовскими: « [Примирая меня с садами, научите же меня согласить и деревенскую постройку с моим садом]. Я не хочу, чтобы красивый сад умножил безобразие моей деревни, а хочу, чтобы деревня моя была приманчивым предисловием моего сада. [Тогда] будет, обещаю вам, и у меня сад не стриженный, не вьюрчатый, не аглицкой и не китайский, а будет сад русский»<sup>68</sup>. Это свидетельство очень важно для рассматриваемого вопроса: Бакунин предполагал подчинить хозяйственную и «жилую» части имения садовому пространству, распространив его на всю усадьбу, и в этом прямо усматривал национальную специфику русского сада.

В итоге, именно эту черту русского сада отметил Джон Лаудон, автор энциклопедии садоводства<sup>69</sup>, которая подвела итог развитию европейского садово-паркового искусства XVIII века. Энциклопедия стала первым теоретическим европейским трудом по садоводству, по-настоящему уделившим внимание русским садам, которым посвящена отдельная глава. Описание садов там систематизировано, расположено в хронологическом порядке, названы имена владельцев и садовников, учтены частные сады. И именно Лаудон обратил внимание на склонность русских садоводов к вписыванию в садовый пейзаж практически полезных зданий (например, фабрик)<sup>70</sup> и отметил это как интересный и новый прием. В то же время, Лаудон оперирует сложившей терминологией безоценочно, для него понятия «английский» и «французский» — это всего лишь тип сада без географической привязки и качественной характеристики. В тех же терминах он описывает и российские сады, выделяя среди них, например, те, которые были

<sup>65</sup> Устройство собственной усадьбы Львова подробно проанализировано в: *Вергунов А. П., Горохов В. А.* Вертоград. Садово-парковое искусство в России. М., 1996. С. 208–216.

<sup>66</sup> Если датировка письмо точна, то Бакунин обращается к уже покойному другу — Львов умер в 1803 году.

<sup>67</sup> *Агамалян Л. Г.* Русский сад Александра Бакунина: (К вопросу об авторе Прямухина) // Гений вкуса: Материалы научной конференции, посвященной творчеству Н. А. Львова. Тверь, 2001. С. 236–253.

<sup>68</sup> Письма А. М. Бакунина к Н. А. Львову / Публикация Л. Г. Агамалян // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского дома на 1997 год. СПб., 2002. С. 55.

<sup>69</sup> *Loudon Jh. C.* Encyclopedia of Gardeninig. London, 1822.

<sup>70</sup> Там же. § 468.

созданы «в голландском вкусе» (Летний сад)<sup>71</sup> или «в английском стиле» (Павловск)<sup>72</sup>. Но принципиально важно, что Лаудон воспринимает российские сады как самостоятельное художественное явление, ставшее полноправной составной частью общей картины европейского садово-паркового искусства — это свидетельствует о формировании не национального стиля, но национальной традиции садоводства.

Таким образом, рассматривая отечественные источники XVIII века по теории садоводства, вряд ли можно говорить о выраженной национальной идее — она так и не была сформулирована, несмотря на намеченные подходы. Если же ставить вопрос о практическом проявлении специфических черт русского сада, то их, вероятно, следует искать не в больших императорских резиденциях и садах высшей знати, по-прежнему приглашавшей иностранных специалистов, а в небольших усадебных парках. При этом необходимо заметить, что некоторые особенности русского садоводства, которые можно признать отражением «природного гения» нации, прежде всего явно выраженная склонность к утилитаризму, были обусловлены не столько эстетическими или философскими позициями русских садовых теоретиков, сколько социальными и материальными обстоятельствами, в каких находился рядовой русский любитель садов, и спецификой адаптации европейской садовой теории на русской почве, успешно прошедшей и давшей свои плоды — сложившуюся традицию отечественного садоводства, получившую дальнейшее развитие.

---

<sup>71</sup> Там же. § 449.

<sup>72</sup> Там же. § 453.



## «РУССКАЯ САМОБИТНОСТЬ» В ЛИТЕРАТУРНОМ НАСЛЕДИИ ЭМИЛЯ ДЮПРЕ ДЕ СЕН-МОРА

Жизнь и творческая деятельность Эмиля Дюпре де Сен-Мора (Dupré de Saint-Maure) не совсем забыты в наше время. Основные сведения о нем сообщает «Французский биографический словарь»<sup>1</sup>. Имя его присутствует в разного рода общих трудах по истории русско-французских культурных связей<sup>2</sup>. Нередко встречается оно и в исследованиях, имеющих более частный характер<sup>3</sup>. Однако даже самые значительные его опыты изучены далеко не в полной мере. А между тем, они имеют немалую ценность для лучшего понимания того, как воспринималась на Западе русская действительность в первой трети XIX века, под каким знаком происходило ее осмысление и какую роль сыграло оно в процессе формирования «взгляда со стороны» на «русскую самобытность» в различных ее проявлениях.

Жан-Пьер-Эмиль Дюпре де Сен-Мор родился 10 июня 1772 года в Каркассонне, в семье негоцианта. В двадцатилетнем возрасте он вступил в революционную армию, пополнив ряды 4-го добровольческого батальона департамента Од в чине полкового адъютанта, затем переместился в штаб армии Восточных Пиренеев и там состоял в качестве адъютанта при генерале Аржанвилье. После окончания военных действий он вернулся в родной Каркассонн, где занял должность заместителя прокурора местной коммуны. В 1805–1807 гг. он — секретарь администрации, управлявшей делами принцессы Полины Боргезе, сестры Наполеона, а в 1807–1811 гг. — депутат от департамента Од в Законодательном корпусе. В 1813 году Дюпре де Сен-Мор возглавил супрефектуру Бонн департамента Кот д'Ор, причем падение Наполеона не изменило его положения: новый «старый режим», т. е. Реставрация Бурбонов, он принял безоговорочно и, в отличие

<sup>1</sup> Dictionnaire de biographie française. Fasc. LXVII. Paris, 1968. P. 543.

<sup>2</sup> См., например: *Corbet C.* L'Opinion française face à l'inconnue russe (1799–1894). Paris, 1967. P. 124–125, 126–127, 142–144; *Krauss C.* La Russie et les Russes dans la fiction française du XIX<sup>e</sup> siècle (1812–1917). D'une image de l'autre à un univers imaginaire. Amsterdam -New York, 2007. P. 144–147.

<sup>3</sup> См., например: *Десницкий В. А.* Избранные статьи по истории русской литературы XVIII–XIX вв. М.; Л., 1958. С. 206–209; *Алексеев М. П.* Русско-английские литературные связи (XVIII — первая половина XIX века) // Литературное наследство. Т. 91. М., 1982. С. 209, 215, 225; Пушкин в прижизненной критике. 1820–1827. СПб., 2001. С. 339, 438, 471, 472, 479.

от многих, не дрогнул во время Ста дней, за что Людовик XVIII, окончательно утвердившись на французском престоле, наградил его орденом Почетного Легиона. В 1816 году, скорее всего в связи с роспуском так называемой «Бесподобной палаты» («Chambre introuvable»), в которой преобладали крайне правые («ультрароялисты»), Дюпре де Сен-Мор, им сочувствовавший, вышел в отставку и на государственную службу возвратился лишь через тринадцать лет, после прихода к власти крайне правого правительства принца де Полиньяка, теперь уже в Префектуру полиции, где оставался вплоть до Июльской революции 1830 года. О жизни Дюпре де Сен-Мора в последующие годы, мы ничего не знаем. Известно лишь, что, уйдя на покой, он обосновался в департаменте Ионн и умер в городке Перрез 24 июля 1854 года. Впрочем, для нас несравненно больший интерес представляет тот период, когда, прервав свою служебную деятельность, он мог свободно распоряжаться собой и своим временем, часть которого (с августа 1819 по июль 1824 гг.) провел в России.

В силу каких причин и каким образом это произошло, еще предстоит выяснить, но трудно допустить, что столь длительное пребывание в чужой и далекой стране могло быть случайным и бесцельным. Не исключено, Россия привлекала Дюпре де Сен-Мора и раньше, и более основательное с ней знакомство он надеялся использовать для того, чтобы проявить себя на литературном поприще, к которому давно тяготел: в 1805 году на одной из «малых» парижских сцен была поставлена его одноактная комедия в прозе с водевилями (т. е. вокально-инструментальными вставками) «Юность Превилья, или Деревенские комедианты» («La Jeunesse de Prévillie, ou les Comédiens de la campagne»), изданная четыре года спустя; в 1808 году опубликовал брошюру «Опыт о торговых отношениях департамента Од с портовыми городами Ближнего Востока, Испании, Португалии и т. д.» («Essai sur les relations commerciales du département de l'Aude avec les échelles du Levant, l'Espagne, le Portugal etc.»), а в 1819 году вышел сборник его сатир «Вчера и сегодня» («Hier et aujourd'hui»), который был еще книжной новинкой, когда Дюпре де Сен-Мор появился в Петербурге. «Сюда приехал с рекомендательными письмами ультрароялист Saint-Maure и привез книжки свои с сатирическими стихами, — сообщал А. И. Тургенев П. А. Вяземскому (находившемуся тогда в Варшаве) в письме от 13 августа 1819 года. — Я читаю теперь одну из них: “Hier et aujourd'hui”, в которой собраны разные пиесы sur les folies du jour [о сенсациях дня], например: “L'Egoïste du Café Tortoni”, “L'Audience”, “Le Député de l'an 1813” etc. Не без ума, но почти без таланта»<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Остафьевский архив князей Вяземских. Т. 1. Переписка князя П. А. Вяземского с А. И. Тургеневым. 1812–1819. СПб.: Типография М. М. Стасювича. 1899. С. 288.

Впрочем, так думали далеко не все, и Дюпре де Сен-Мору это во всяком случае не помешало войти в петербургскую жизнь и завязать нужные знакомства в великосветских и литературных кругах, что было для него особенно полезно, поскольку вскоре после приезда он начал «осваивать» русскую литературу, о которой не имел ни малейшего понятия и путь к которой был ему закрыт ввиду незнания им русского языка. Выучить язык он не пытался, ограничившись двумя-тремя десятками самых употребительных слов, которые произносил с трудом и почти всегда на французский лад, но преодолеть это препятствие все же сумел благодаря вновь обретенным русским друзьям и приятелям, превосходно владевшим французским. Постоянно прибегая к их советам и помощи, а также используя уже существовавшие к тому времени изданные и неопубликованные переводы, он в сравнительно короткое время составил предназначенную для его соотечественников обширную антологию русской поэзии, причем поэзии по преимуществу современной<sup>5</sup>. При этом, опираясь на авторитет «французского Квинтилиана», Лагарпа, полагавшего, что «перевод поэзии прозой совершенно уничтожает искусство поэта и лишает его естественного для него языка», переводить он старался по возможности стихами<sup>6</sup>. Свою задачу Дюпре де Сен-Мор видел и в том, чтобы продемонстрировать жанровое разнообразие открываемой им поэзии. «В этом сборнике, — сообщал он, — фигурируют эпопея, трагедия, ода, послание, сатира, баллада, элегия, героико-комическая поэма, басня, идиллия, песня и эпиграмма»<sup>7</sup>.

Дюпре де Сен-Мор сознавал, что перевод его несовершенен и объяснял это превосходством русского языка в сравнении его с французским, вследствие чего он и не мог передать «все изящество или всю энергию оригинала»<sup>8</sup>. Тем не менее, он надеялся, что «духу текста» он почти всегда оставался верен и в доказательство приводил весьма лестное для него суждение И. А. Крылова, высказанное в беседе с ним «однажды, после того, как тот прослушал (в его переводе. — П. З.) несколько своих басен»: «Если особенности вашего языка и заставляли вас подчас отклоняться от моего текста, не могу не признать, что моей мысли вы никогда не искажали»<sup>9</sup>.

Что же касается «объяснительной части» антологии — пространно введения и примечаний, то в основе их лежали «Опыт краткой истории русской литературы» Н. И. Греча (1822) или, точнее, — ее перевод, осуществленный Карлом-Филиппом Рейфом, известным составите-

<sup>5</sup> Anthologie russe, suivies de poésies originales. <... >. Par P. J. Emile Dupré de Saint-Maure <... >. Paris: Chez C. J. Trouvé <... > 1823.

<sup>6</sup> Там же. Р. I–II.

<sup>7</sup> Там же. Р. II.

<sup>8</sup> Там же. Р. III.

<sup>9</sup> Там же.

лем грамматик русского языка и различных словарей, и «Dictionnaire géographique-historique de l'Empire de Russie» Н. С. Всеволожского (1813), которого Дюпре де Сен-Мор везде почтительно именовал тверским губернатором, впрочем, в полном соответствии с официальным статусом этого образованного и трудолюбивого вельможи.

Несмотря на обилие всевозможных погрешностей, введение должно было принести несомненную пользу французскому читателю: история русской литературы прослеживалась в нем с древнейших времен до начала 1820-х годов, причем характеризовались не только поэты, но и прозаики, и драматурги, и историки, и религиозные ораторы, и даже театральные деятели, как прославленные, так и второстепенные, характеризовались кратко, но достаточно выразительно для того, чтобы читатель мог составить себе верное представление о литературе, «слишком мало известной в Европе». «Быть может, — писал Дюпре де Сен-Мор в заключение, — читатель разделит со мной чувство восхищения, которое вызывает у меня та чудесная стремительность, с которой эта литература заняло свое место в литературной республике. Едва ли в какую-нибудь другую эпоху и у какого-либо другого народа развитие было столь же стремительным; на протяжении восьмидесяти лет, что так много для человеческой жизни, но так мало для жизни народа, Россия обогатилась большинством литературных шедевров, древних и новых, и таким множеством оригинальных творений»<sup>10</sup>.

Подражательность, присущую русским писателям, Дюпре де Сен-Мор находил вполне естественной для начального этапа становления любой литературы, но вместе с тем он решительно возражал против всяких преувеличений и обобщений. «Немало русских сочинений отмечено печатью самобытности», — утверждал он, особенно одобряя склонность русских драматургов к национальным, иными словами — почерпнутым в российской истории — сюжетам<sup>11</sup>.

Для своей антологии Дюпре де Сен-Мор отобрал семнадцать авторов и расположил их (без какой-либо мотивации) в таком порядке: И. И. Дмитриев, К. Н. Батюшков, В. А. Пушкин, В. А. Озеров, В. А. Жуковский, Н. И. Гнедич, Д. И. Хвостов, А. С. Пушкин, И. И. Хемницер, А. Ф. Воейков, А. Д. Кантемир, В. И. Козлов, Г. Р. Державин, Д. В. Давыдов, С. С. Бобров, М. М. Херасков, И. А. Крылов. Продиктован этот выбор был в первую очередь, конечно, широкой известностью или высокой репутацией почти всех названных имен, но нередко и случайными причинами: подсказками знакомых и даже желанием самих авторов, к которым Дюпре де Сен-Мор прислушивался и в помощи которых нуждался. В свою очередь, это сказалось на характере и объеме включенных в книгу поэтичес-

<sup>10</sup> Там же. Р. XXVIII.

<sup>11</sup> Там же.

ких текстов, равно как и примечаний к ним, иногда предельно лаконичных, но подчас в высшей степени обстоятельных и пространных.

Полнее всего в антологии было представлено басенное творчество Крылова. О нескольких авторах можно было составить мнение по одному-двум стихотворениям, приведенным целиком (Хемницер, Державин, Батюшков, Жуковский, В. А. Пушкин, Хвостов, Воейков, Козлов, Давыдов). В остальных случаях читателю предлагались более или менее обширные отрывки произведений и даже их частичный пересказ, во французской терминологии — «une rapide analyse» (Пятая и Шестая сатиры Кантемира, «Россияда» Хераскова, «Ермак» Дмитриева, «Димитрий Донской» Озерова, «Таврида» Боброва, «Рождение Гомера» и «Рыбаки» Гнедича, «Руслан и Людмила» Пушкина).

Что же касается примечаний, то особенно щедро ими были снабжены поэма Дмитриева «Ермак» и трагедия Озерова «Димитрий Донской», а также баллада Жуковского «Светлана», которые требовали более подробных пояснений ввиду их ярко выраженной «русскости»: французский читатель тех лет, как правило, ничего не знал о событиях русской истории XIV и XVI веков, не имел он ни малейшего понятия и о русских обычаях, отображенных Жуковским. Отсюда развернутый комментарий Дюпре де Сен-Мора к этой «народной балладе», составленный на основе печатных источников, устных свидетельств и собственных наблюдений, которых у него к тому времени накопилось немало.

«Суеверия, — писал Дюпре де Сен-Мор, — свойственны всем народам; в каждой стране имеются колдуны и простодушные женщины; везде люди стремятся отдохнуть от настоящего, вопрошая будущее <...> Девушки ждут с нетерпением рождественских праздников; ведь это время игр и многочисленных посиделок. Главный интерес этих игр состоит в том, чтобы узнать, когда девушка найдет себе мужа, будет ли он молодым или старым, темноволосым или белокурым, богатым или бедным. Вот какова задача и в чем цель таких сборищ. На юге Европы молодая поселянка отправляется тайком и нередко в очень дальний путь для того, чтобы посоветоваться со старым колдуном, который дорого продает свои предсказания; так что она устает, тратится и не выходит замуж ни на день раньше. На севере девушки не обращаются к колдунам; стремясь провидеть будущее, они полагаются лишь на самих себя и по очереди рассказывают друг другу какую-нибудь историю. Их игры можно было бы назвать *Взаимным колдовством*. На сборищах этих не разрешено присутствовать ни молодым мужчинам, ни даже замужним женщинам, которым больше незачем вмешиваться в столь важные дела»<sup>12</sup>.

Затем следовали разъяснения некоторых непонятных иностранцам мест баллады, а именно:

<sup>12</sup> Там же. P. 48.

За ворота башмачок,  
Сняв с ноги, бросали;

...под окном  
Слушали; кормили  
Счетным курицу зерном;  
Ярый воск топили;  
В чашу с чистою водой  
Клали перстень золотой,  
Серьги изумрудны;  
Расстилали белый плат...

Что, подруженька, с тобой?  
Вымолви словечко,  
Слушай песни круговой,  
Вынь себе колечко.  
Пой красавица: кузнец,  
Скуй мне злат и нов венец,  
Скуй кольцо золотое.

Пред иконой пала в прах,  
Спасу помолилась,  
И, с крестом своим в руке,  
Под святыми в уголке  
Робко притаилась.

...мертвец  
(Лик мрачнее ночи)  
Виден весь — на лбу венец,  
Затворены очи.

и

Чу!.. в дали пустой гремит  
Колокольчик звонкий.

Речь, следовательно, шла о различных элементах рождественских гаданий, подробностях национального быта (красный угол в русских избах, колокольчик как неперменный атрибут русской почты), похоронного ритуала и т. п. «Это сочинение г-на Жуковского, — как бы подводил итог своим стараниям Дюпре де Сен-Мор, — пользуется в России всеобщей известностью; большинство любителей поэзии знает его наизусть, и прелесть этой баллады для них усиливает искусное соединение им своего сюжета со всеми обычаями и народными поверьями, которые сообщают “Светлане” нечто вроде местного колорита»<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Там же. Р. 51.

К похоронному ритуалу Дюпре де Сен-Мор возвратился еще раз, комментируя оду Державина «На смерть князя Мещерского». «У русских, — отмечал он, — прощание с покойником происходит в одной из комнат дома и длится три дня. Гроб обит золотой и серебряной материей; лицо и руки умершего открыты, на лбу — венчик. Священник день и ночь печально и тягуче читает над гробом молитвы; прерывистые звуки медленно сменяют друг друга, напоминающая голоса, надломленные скорбью; во время частых остановок священник словно оживает благоприятного определения Всевышнего, к которому взывает, и каждый стих этого песнопения оканчивается громкой и протяжной вибрацией, которая как будто доносится к вам из-под покрова. Публику допускают на эту церемонию»<sup>14</sup>.

Впрочем, к «национальной теме» Дюпре де Сен-Мор привлекал внимание читателей и во вводных заметках, посвященных, например, Давыдову («Многие из его песен сделались национальными»)<sup>15</sup>, Хераскову («Выразитель национального энтузиазма по случаю важнейших побед русского флота, когда он описывает морское сражение при Чесме, он прославляет освободителя Москвы в трагедии “Пожарский”, и великие деяния дней минувших, равно как и нынешних, станут известны будущим поколениям благодаря гению Хераскова»)<sup>16</sup> и в особенности Крылову: «Г-н Крылов, — утверждал он, — редко переносит своих персонажей за пределы России; он остается на родной почве из опасения утратить, покидая ее, эту драгоценную оригинальность <...>. Множество людей, помешанных на параллелях, пытается, говоря о баснях Крылова, прибегнуть к сравнениям; кажется, уже оригинальность его таланта должна бы устоять против этой мании. Этот поэт обязан своими мыслями лишь себе одному; он — это он, всегда он; вот, на чем в первую очередь зиждется его слава»<sup>17</sup>.

«Национальная самобытность», несомненно, обусловила и включение в антологию от кого-то полученных Дюпре де Сен-Мором четырех старинных свадебных песен, русский колорит которых он усматривал в образах «водоплавающих птиц» — лебеди и дикой утки — и «охотничьей птицы», символизировавших соответственно юных невест и молодого супруга, «подобно тому, как это было в свадебных песнях древних греков»<sup>18</sup>.

На свою антологию, включая и приложение к ней — его собственные «оригинальные стихотворения», в которых с восторгом описывались петербургские острова с их дворцами и дачами и «сады Павловска» с их тенистыми аллеями, живописными холмами, озерами,

<sup>14</sup> Там же. Р. 118.

<sup>15</sup> Там же. Р. 122.

<sup>16</sup> Там же. Р. 130.

<sup>17</sup> Там же. Р. 164–165.

<sup>18</sup> Там же. Р. 174–175.

ручьем, всевозможными павильонами и иными затеями, — Дюпре де Сен-Мор, по-видимому, возлагал большие надежды, и в значительной мере эти надежды оправдались: труд его удостоился высочайшего одобрения и вышел с посвящением Александру I, чье «славное царствование» характеризовалось как время «расцвета литературы и искусства». Недоставало лишь одобрения критики — русской и французской, но радости этой Дюпре де Сен-Мор так и не дождался.

Собственно в русской печати на появление антологии отозвался лишь А. А. Бестужев во «Взгляде на русскую словесность в течение 1823 года». С его точки зрения, «опыт» Дюпре де Сен-Мора был «неудачен как перевод и как сочинение». «В копии, — с сожалением отмечал он, — нет и следов национальности образца. Русские цветы потеряли там не только запах, но даже и самый цвет свой»<sup>19</sup>.

Не вызвала антология сочувствия и у Н. И. Бахтина, видного чиновника, любителя театра и литературного критика, находившегося в это время в Париже, вследствие чего статья его (подписанная криптонимом L. N.) увидела свет во французском журнале «*Mercure du XIX<sup>e</sup> siècle*». Бахтина не удовлетворяли ни состав антологии, ни ее объяснительная часть, ни переводческая манера Дюпре де Сен-Мора, перелавшего французскими стихами французскую же прозу<sup>20</sup>.

Из французских же откликов в точном смысле этого слова можно назвать рецензию Пьера Баур-Лормиана в «*Journal de Paris*» от 2 января 1824 года, столь критическую, что Я. Н. Толстой счел своим долгом ответить ему специальной брошюрой (опять-таки на французском языке), которая была издана в том же году в Париже,<sup>21</sup> и два выступления в печати Эдма-Жоашена Эро, литератора, прожившего десять лет в России и неплохо выучившего русский язык. Речь идет о его заметке и обширной статье, опубликованных на страницах «*Revue encyclopédique*», журнала, внимательно следившего за успехами русской литературы и систематически отражавшего — так или иначе — этот процесс.

В заметке Эро лишь извещал читателей о выходе в свет «Русской антологии», обещая в самое ближайшее время посвятить ей подробный разбор, но даже здесь он не мог удержаться от адресованных составителю упреков в незнании русского языка, лишившем его возможности прибегнуть без чьей-либо помощи к оригинальным источникам<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Бестужев А. А. Сочинения: В 2 т. М., 1981. Т. 2. С. 400.

<sup>20</sup> См.: Берков П. Н. Изучение русской литературы во Франции: Библиографические материалы // Литературное наследство. Т. 33–34. М., 1939. С. 731–733.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> *Revue encyclopédique*, 1823. Т. 19. Juillet. P. 185.



Статья, появившаяся с большим опозданием, состояла из двух частей. В первой части говорилось о русской литературе в целом и в первую очередь о степени ее оригинальности, которую Эро подвергал сомнению, впрочем оправдывая ее «ущербность» историческими причинами. Вторая часть была посвящена непосредственно антологии и отличалась крайней жесткостью суждений, что объяснялось еще и личными обстоятельствами: нечто подобное он собирался сделать и сам, полагая, что для этого у него имелось значительно больше оснований. Впрочем, он считал, что охватить творчество столь разных поэтов и дать представление, пусть и приблизительное, о произведениях столь различных жанров вообще не под силу одному человеку, в особенности поэту такого скромного таланта, как Дюпре де Сен-Мор. «Поэта должен переводить поэт», утверждал Эро, здесь же все, за отдельными исключениями, окрашено в «однообразно-блеклые» тона. В заключение Эро советовал Дюпре де Сен-Мору овладеть русским языком и продолжить работу над антологией, которая после ее усовершенствования может стать трудом вполне доброкачественным и заинтересовать как французов, так и русских<sup>23</sup>.

Несмотря на все эти обидные сентенции и иронические ремарки, свидетельствовавшие о несомненной недооценке «Русской антологии», рецензия эта вряд ли могла сильно огорчить Дюпре де Сен-Мора, тем более, что она увидела свет в то время, когда он уже трудился над сочинением, в котором его «русский опыт» должен был отразиться несравненно разнообразнее и полнее. Потребовалось ему для этого не менее трех лет, и результат был весьма ощутимый: в 1829 году у королевского типографа Пийе-старшего появился его трехтомник под общим заглавием «Отшельник в России, или Очерки русских нравов и обычаев в начале XIX века» («L'Hermite en Russie, ou Observations sur les mœurs et les usages russes au commencement du XIX<sup>e</sup> siècle»). Трехтомник этот составил серию «Русские нравы» («Mœurs russes»), которой предшествовали серии очерков нравов других европейских народов; у истоков же ее лежали знаменитые очерки французских (первоначально — парижских) нравов, принадлежавшие перу Этьена де Жуи: «Отшельник с Шоссе д'Антен» («L'Hermite de la Chaussée d'Antin», 1812–1814), а также «Отшельник в Гвиане» («L'Hermite à Guyane», 1816), «Отшельник в провинции» («L'Hermite en province», 1818–1824) и т. д.

В предуведомлении (avant-propos) к «Отшельнику в России» Дюпре де Сен-Мор предупреждал читателей, что это не столько рассказ о его поездке в Россию, сколько «правдивый отчет о его пятилетнем пребывании в столице этой империи», основанный на личных

<sup>23</sup> Там же. 1826. Т. 32. Novembre. P. 377–380; Décembre P. 637–648.

впечатлениях, а не на сведениях, заимствованных из книг<sup>24</sup>. Описание — с чужих слов — дворцов и памятников он предпочитал описание «нравов и обычаев народа, которые претерпевают постоянные изменения, особенно если этот народ все энергичнее цивилизуется»<sup>25</sup>. Только так, полагал он, можно открыть людям нечто для них новое и сказать им «то, чего им ранее еще почти никто не говорил»<sup>26</sup>.

В отличие от своих предшественников, отзывавшихся о России с неприязнью и даже презрением или, напротив, в преувеличенно восторженных тонах, Дюпре де Сен-Мор стремился к беспристрастной и справедливой характеристике этой страны и ее народа<sup>27</sup>. Свою задачу он видел в свободном и незаинтересованном выражении мыслей и чувств, родившихся у него в процессе знакомства с различными слоями русского общества, с национальными традициями и установлениями, а также со светскими и религиозными праздниками, которым он придавал особое значение, поскольку в дни «великих радостей» и «великих печалей» отчетливее всего, по его мнению, проявлялся народный дух<sup>28</sup>.

Такая исходная позиция предполагала выявление в русской действительности равно хорошего и плохого, и Дюпре де Сен-Мор отнюдь не был склонен этому принципу изменять. Однако хорошее, замечал он, «будет преобладать в этом сочинении», ибо нет ни малейших сомнений в том, что русский народ, в отличие от многих других, «необычайно добр, сообразителен, отважен, религиозен и великодушен»<sup>29</sup>. В этом он и стремился убедить соотечественников и всех, читающих по-французски, публикуя свои очерки и — в качестве приложений ко второму и третьему томам — повести на русскую тему, где более или менее удачно иллюстрировались отдельные его мысли и наблюдения. Последовательно, переходя от сюжета к сюжету, Дюпре де Сен-Мор отмечал по разным поводам и в различной связи эти черты непохожести во всем, что он видел и слышал в России, будь то важные проявления национального характера или мелкие подробности быта и даже отдельные слова и выражения, хотя воспроизводил он их, как правило, очень неточно.

Высшее общество, в котором Дюпре де Сен-Мор по преимуществу вращался и в котором чувствовал себя в достаточной мере свободно прежде всего потому, что общение там происходило на его родном языке, давало ему в этом отношении немного. Конечно, пе-

<sup>24</sup> Dupré de Saint-Maure E. L'Hermite en Russie, ou Observations sur les mœurs et les usages russes au commencement du XIX<sup>e</sup> siècle. Paris, 1829. T. I. P. VII.

<sup>25</sup> Там же. P. VII–VIII.

<sup>26</sup> Там же. P. VIII.

<sup>27</sup> Там же. P. VIII–IX.

<sup>28</sup> Там же. P. XVIII.

<sup>29</sup> Там же.

тербургская знать сильно отличалась от французской аристократии, и он это неоднократно отмечал, но подлинную самобытность находил лишь в «простом народе», затронутом европейской цивилизацией в малой степени или не затронутом ею вовсе. К этому «простому народу» он относил купцов, священников и всевозможный «городской люд», но в первую очередь, естественно, крестьян, хотя в непосредственное соприкосновение с ними вступал сравнительно редко, преодолевая немалые трудности, прежде всего языковые.

Вскоре после приезда Дюпре де Сен-Мор в сопровождении одного из своих новых знакомых начал посещать самые густонаселенные кварталы Петербурга, стремясь понять, как выглядят различные их обитатели, как ведут себя в разных ситуациях, как говорят. Он с интересом всматривался в их лица, наполовину скрытые усами и бородами и затененные высокими шапками, разглядывал их одежду, выставленные на продажу товары, конское снаряжение, форму телег и экипажей и даже кнутов; вслушивался в крики торговцев и жалобы покупателей, испытывая удовольствие от самой «мелодии национального диалекта»,<sup>30</sup> и остро ощущал своеобразие этого зрелища и звукового потока в сравнении с тем, что видел и слышал по вечерам, попадая в привычную среду, где говорили по-французски «правильно и почти без акцента», а «женщины были одеты элегантно и со вкусом». «Мне казалось, — замечал он, — что я нахожусь за тысячу лье от места, где прогуливался по вечерам»<sup>31</sup>.

Внешний облик простых русских людей еще не раз обращал на себя внимание Дюпре де Сен-Мора. У мужчин, помимо бород, — волосы, остриженные в кружок, зимой — тулупы из выворотной овчины, летом — полосатые рубахи до колен; у женщин — сапожки, шубы или длинные и широкие кофты, доходящие до середины юбок и скрывающие формы, — все это производило на него несколько странное впечатление, но самую традиционность их облика он приветствовал и сожалел, что мужчины все чаще пренебрегают «благородными одеяниями предков», а «женщины по непонятным причинам отказываются от национальных нарядов и предпочитают весьма неумело носить скверные имитации наших мод»<sup>32</sup>.

Тему эту Дюпре де Сен-Мор затронул, описывая ежегодный петергофский праздник: в пестрой толпе гуляющих он заметил купца, «благоговеино сохраняющего свою старорежимную бороду» и одетого в «длиннополый кафтан, между тем как его молодая жена, не столь приверженная традициям, кичливо демонстрирует моды улицы Вивьен»<sup>33</sup>. С наибольшей же обстоятельностью осветил он

<sup>30</sup> Там же. Р. 19–20.

<sup>31</sup> Там же. Р. 20–21.

<sup>32</sup> Там же. Р. 32–33.

<sup>33</sup> Там же. Т. II. Р. 45.

ее в очерке, где речь шла об одежде вообще, включая, разумеется, русскую. Унылой монотонности современного костюма и пагубному господству европейской моды он противопоставлял «национальную одежду», упраздненную Петром I, который «внезапно» отдал русских людей во власть «парижских и английских портных»<sup>34</sup>. «Национальный тип», полагал он, непременно предполагает и традиционную одежду, исчезновение которой неизбежно влечет за собой и утрату характерных для народа качеств. Более того, по его мнению, привязанность к национальной одежде поддерживает и самое существование народа: если бы она не угасала столь стремительно, в Испании было бы несравненно больше настоящих испанцев, генуэзцы и венецианцы не походили бы в такой мере на австрийцев, а обитательница швейцарского кантона Вале, которая выглядит словно юная парижская белوشвейка, дольше сохранила бы добродетели, свойственные горцам<sup>35</sup>.

Однако несравненно сильнее, чем вид этих людей, Дюпре де Сен-Мора привлекала незыблемость, как ему казалось, их нравственных устоев: мир, царящий в русских семьях, взаимопонимание супругов, любовь и уважение родителей к детям и добровольное подчинение детей родителям и почитание их, продиктованное не чувством долга, но «потребностью сердца», «вещью совсем простой, которую они отнюдь не осмыслиют как некую добродетель». Соответственно относятся русские люди и к своим государям, которых не случайно величают «наш отец» и «наша мать»<sup>36</sup>.

Высоко оценивал Дюпре де Сен-Мор здравый смысл, свойственный русскому крестьянину, «*ce génie du bon sens*», который «столь ярко проявляется в сельских сходках, где решаются дела общины, в распределении работ, в его недовольствах и даже в попытках сопротивления»<sup>37</sup>. «Русского крестьянина, — утверждал он, — ведет по жизни природный ум и та органическая способность различать справедливость и несправедливость, которая ныне все больше выходит из употребления у старых цивилизованных народов»<sup>38</sup>.

Вместе с тем, полагал Дюпре де Сен-Мор, русскому крестьянину присущи смелость и предприимчивость, склонность к риску, а нередко и безрассудство. Он презирает опасность, не противостоит ей и иногда становится жертвой такого к ней отношения; «он слишком уверен в собственной правоте и проницательности своего взгляда, который вообще-то его никогда не подводит»<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> Там же. Т. III. Р. 150.

<sup>35</sup> Там же. Р. 152.

<sup>36</sup> Там же. Т. I. Р. 144–145.

<sup>37</sup> Там же. Р. 64.

<sup>38</sup> Там же Р. 65.

<sup>39</sup> Там же.

В качестве иллюстрации Дюпре де Сен-Мор пересказывал ряд свидетельств, принадлежавших разным его петербургским знакомым — «милому старичку-французу», гвардейскому офицеру Петру Оленину (сыну А. Н. Оленина, президента Академии художеств и директора Публичной библиотеки), И. А. Крылову и еще одному не названному, надеясь, что каждая из этих историй будет способствовать лучшему пониманию русского национального характера<sup>40</sup>.

Отмечал Дюпре де Сен-Мор и «врожденную щедрость русского крестьянина», которая проявляется в его гостеприимстве, независимо от того, беден он или богат, а если богат, то еще и в его готовности жертвовать большие деньги с благотворительной целью — «на строительство церкви, больницы или какого-либо иного публичного здания, причем делает он это по собственному почину, никем не понуждаемый, и не напоказ, в знак благодарности Провидению, которое благословляет его труды; это потребность души глубоко верующего и твердого в своих убеждениях человека, который размышляет о мире ином, куда своих миллионов никто с собой не забирает, но где могут отозваться добрые дела»<sup>41</sup>.

Благотворительности русских людей Дюпре де Сен-Мор посвятил отдельный очерк, которому предпослал эпиграф из поэмы Луи Расина «Религия» («La Religion»): «Un mortel bienfaisant approche de Dieu-même» («Творящий добро смертный приближается к Богу»). Несмотря на серьезные изменения нравов вследствие упрочения контактов с европейскими народами, эта черта национального характера осталась, по его мнению, неизменной: «Цивилизация оказалась бессильной, ей не удастся искоренить эту столь устойчивую добродетель; народ не перестанет быть добрым, как не перестанет быть бородатым. Эгоизм будет еще менее привлекать к себе, нежели британца. Никогда прохожий не оттолкнет протянутой к нему руки; никогда не услышите вы от него слов “Бог поможет” или “Оставьте меня в покое, мне не до вас” или еще более жестоких “Ступайте, милый, у меня для вас ничего нет”. Русским людям такие слова неизвестны; бедный мужик не откажет в подаении более бедному, чем он сам»<sup>42</sup>.

Наблюдая подобные сцены, Дюпре де Сен-Мор испытывал умиление. Необычайно трогало его сострадание простых людей к проходившим мимо в сопровождении солдат заключенным: при виде их, утверждал он, каждый, будь то рабочий, купец, посыльный, извозчик или продавец, спешит дать им хоть что-нибудь. Сходные чувства вызывало у него и отношение к нищим, нередко слепым, которые время от времени забредали в «просторные дворы» городских и деревенских домов, распевая духовные песни: к его удивлению,

<sup>40</sup> Там же. Р. 65–68.

<sup>41</sup> Там же. Р. 69.

<sup>42</sup> Там же. Р. 291–292.

ответом им, как правило, служил град завернутых в клочки бумаги копеек, летевших изо всех форточек, и это несмотря на страшный мороз: «Никто не остается в стороне. Певцы ненадолго замолкают, дабы собрать рассеянные по снегу монетки, после чего продолжают с еще большим воодушевлением; признательность ободряет музыканта»<sup>43</sup>. Еще больше поражал Дюпре де Сен-Мора русский обычай благодарить того, кого одаривают или кому оказывают гостеприимство, в существовании которого он убеждался «равно на улицах и во дворцах сильных мира сего». «Заключенный принимает подавание молча, а его благодетель, сняв шапку, кланяется ему; в этом проявляется уважение к несчастью, это означает: “Благодарю тебя за то, что ты согласился принять мою лепту; из нас двоих я счастливее тебя, ибо даю я”», — констатировал Дюпре де Сен-Мор и затем приводил пример иного рода: «Когда, отобедав у русского вельможи, вы прощаетесь с ним, он благодарит вас естественным и ласковым тоном за удовольствие, которое вам было угодно ему доставить; этот стародавний обычай кажется мне высшим проявлением гостеприимства; в чувствах, как и в различных видах искусства, заключена красота былых времен»<sup>44</sup>.

Ряд примеров «традиционного и искреннего гостеприимства» русских Дюпре де Сен-Мор приводил, опираясь на собственный опыт и свидетельства некоторых его знакомцев. Особенно красноречивым был рассказ некоего офицера, вернувшегося с Камчатки, которому довелось где-то между Тобольском и Иркутском увидеть толпу мужиков, возмущенных тем, что хозяин постоялого двора селит у себя людей за плату. «Как, — будто бы восклицали они, — и тебе не стыдно брать деньги с тех, кто хочет у тебя остановиться? Несчастный, ты позоришь нашу деревню; от сотворения мира не бывало у нас такой гнусности»<sup>45</sup>. Впрочем, оказалось, что хозяин этот был заезжим итальянцем, и это несколько успокаивало Дюпре де Сен-Мора, совершенно убежденного в том, что «местный житель никогда бы такого себе не позволил» и что в отличие от современных европейцев «русские люди все же остались великодушными», причем по отношению и к своим, и к чужим, предпочитая «скорее не быть русскими, чем не быть великодушными», хотя не мог не признать, что «эти прекрасные порывы, эти проблески подлинного величия, за очень редкими исключениями, являются лишь наследием прошлого»<sup>46</sup>.

Неоднократно Дюпре де Сен-Мор говорил также о необычайно заботливом отношении русских людей, по преимуществу низшего

<sup>43</sup> Там же. Р. 293.

<sup>44</sup> Там же. Р. 292–294.

<sup>45</sup> Там же. Р. 294–295.

<sup>46</sup> Там же. Р. 303.

сословия, к животным — быкам и лошадям, утверждая, что «русские крестьяне мыслят как г-н де Бюффон, в свою очередь мысливший, как сама природа», тогда как в Париже, «этом средоточии просвещенности, обходительности и хорошего вкуса», то и дело можно услышать о жестоком обращении с лошадьми, «единственной виной которых являются голод, жажда и полная их неспособность выполнять то, к чему их понуждают», и в то время, как «во Франции эта грубая жестокость остается безнаказанной <...> здесь силой закона обладает человеческая натура»<sup>47</sup>. Это отчетливо демонстрируют, например, утверждал он, извозчики, которые обращаются со своими лошадьми, как с товарищами, и хотя разговаривают с ними «быть может, и не так красноречиво, как герои “Илиады” со своими боевыми конями, речи их исполнены трогательной наивности», — писал он, подтверждая эту мысль словами утешения, обращенными «одним бородатым Автомедоном» к своей усталой лошади, которые для него буквально перевел (с русского на французский) его слуга: «Ну, мужайся, мой бедный друг, потерпи немного; наступает весна, скоро мы покинем эти столь длинные улицы; мы переберемся в деревню; и там ты отдохнешь на лугу, среди травы, доходящей тебе до самого брюха; по вечерам тебя будет ждать удобное стойло, а мои дочери принесут тебе ячменя; в течение двух недель мне ничего от тебя не понадобится, хорошо? Ну, так помоги же мне, дружок, заработать еще несколько копеек»<sup>48</sup>. Восхищался Дюпре де Сен-Мор и «почтительной нежностью», с которой русские люди относятся к голубям, а также старинным обычаем весной выпускать птиц на волю, при том что птиц этих покупают «только для того, чтобы их освободить»<sup>49</sup>.

Составить себе представление о жизни русских крестьян Дюпре де Сен-Мору было довольно трудно: в деревню он попадал редко и лишь по приглашению кого-либо из его великосветских друзей. Особенно сильное впечатление произвело на него пребывание в поместье «одного знатного вельможи», находившемся в ста верстах от Петербурга. «На следующий день после моего приезда было воскресенье. Мы отстояли службу в домово́й церкви хозяина, а затем он предложил мне совершить совместную прогулку по деревне, расположенной рядом. Мы пошли вдоль берега реки, по липовой аллее. В деревне мы побывали в нескольких избах, где царили довольство и чистота; крестьяне принимали своего барина почтительно и в то же время сердечно. На их лицах, открытых и бесхитростных, не было никаких признаков страха; у них был вид людей счастливых и спокойных. Женщины были одеты по-праздничному, а некоторые,

<sup>47</sup> Там же. Р. 77.

<sup>48</sup> Там же. Р. 78.

<sup>49</sup> Там же. Р. 71.

как мне показалось, богато», — так начал он свое повествование<sup>50</sup>, и эта тональность доминировала во всех его дальнейших суждениях и оценках, что было неудивительно, ибо увиденное ему пояснял владелец имения.

Общинное самоуправление и вообще весь деревенский уклад приводили Дюпре де Сен-Мора в восторг: это напоминало ему «первобытную патриархальность», своего рода «земной рай». «Возвращаясь, — продолжал он, — мы заметили летящие качели, танцующих девушек; в то время как старейшины решали серьезные дела, их дети развлекались, отдыхая от недельных трудов»<sup>51</sup>. Правда, он все же признавал что, несмотря на эту «деревенскую идиллию», у крестьян могут иногда появляться основания для недовольства, и тогда они посылают в столицу старейшин, которым поручают изложить свои просьбы и жалобы высокому начальству, а иногда и самому государю, в надежде добиться устранения того или иного нарушения закона, отмены приказа управителя, злоупотребившего властью, и т. п. «Мне хотелось бы, чтобы вы стали свидетелем одной из таких сцен, — восклицал «знатный вельможа», — чтобы вы услышали, как говорят эти люди; трудно передать энергию их речи; отклонить их требования почти невозможно, до такой степени они продиктованы врожденным чувством справедливости и идут от сердца»<sup>52</sup>.

Однако, полагал Дюпре де Сен-Мор, это случается нечасто, ввиду того, что огромное большинство русских крестьян довольно своей судьбой: земледelec реже, чем это бывает в других странах, боится впасть в нищету, да в сущности, она ему и не угрожает, ибо помещик берет на себя ответственность за существование тех, кто возделывает его поля. Крестьян не пугают ни засуха, ни обилие дождей, ни неурожай, ни болезни, требующие дорогих лекарств и искусных врачей. Вообще труд их не очень тягостен: почва в этих краях легко поддается обработке, во многих губерниях можно обойтись без навоза, поскольку земля там в течение полугода покрыта снегом, который ее удобряет. У каждого крестьянина имеется лошадь и две — зимняя и летняя — телеги. С сочувствием отмечая, что природа отказала во многом русским крестьянам, у которых нет, например, своего вина, Дюпре де Сен-Мор восхищался их умением изготавливать недорогие пенящиеся напитки вроде кваса, медовухи и других. Особенно несложным казался ему «механизм сельской жизни» в холодное время: «Поскольку земля на долгий зимний период становится недоступной для земледельца, первый снег служит ему сигналом к прекращению работ; тогда он принимается за ремонт конского снаряжения, телег, орудий труда, дома,

<sup>50</sup> Там же. Т. II. Р. 157–158.

<sup>51</sup> Там же. Р. 162–163.

<sup>52</sup> Там же. Р. 161.



и все это делается в помещении, не требуя особых усилий; затем он погружается в сон, улегшись на печи (своей склонностью поспать русский народ превосходит все другие). Если он хоть как-то обеспечен, то у него имеется запас чая, сахара и кофе, ибо в крупной русской деревне трех этих замечательных продуктов потребляют больше, чем в наших провинциальных городках. Хозяйка печет хлеб и одновременно пироги. Едят ветчину, кислую капусту, свиное сало, солонину, домашнюю птицу, которой очень много и которая не стоит почти ничего: можно купить шесть штук, жирных и отличного качества, хотя и замороженных, за семь с полтиной; в Петербурге все это дополняют солеными огурцами <...>. Заготавливают немалое количество овощей, которые умеют сохранять. Словом, у большинства крестьян — редкостное гастрономическое изобилие. Пословица *Что в печи, то и на стол мечи* выражает их щедрое гостеприимство»<sup>53</sup>.

Конечно, Дюпре де Сен-Мора смущало, что русские крестьяне «прикреплены к земле», в иных же случаях он без обиняков называл их «рабами». Понимая, что современная Европа воспринимает это как вопиющий анахронизм, он тем не менее был убежден в том, что час перемен для России еще не наступил и что она еще не созрела для существенных преобразований социального устройства. Продвигаться по тернистому пути реформ следует с крайней осторожностью, предупреждал он и в данной связи с нескрываемой грустью вспоминал 1789-й год у него на родине, когда «наши законодатели словно играючи приняли знаменитую Декларацию прав человека»: «Принцип *ex abrupto* весьма уместен на войне и в ораторском искусстве, но пагубен в законодательстве. Права эти были ужасающе искажены; французскому крестьянину внушили, что первую статью манифеста следует понимать как “жечь замки, убивать знатных, священников, стрелять в аристократических (т. е. короткохвостых) лошадей”. Во многих провинциях сельские жители буквально следовали этим советам. Огромным несчастьем для народов оборачиваются подобные политические наставления, навязанные среди хаоса и оскверненные всевозможными эксцессами; вот почему наша революция оказалась вполне неполноценной». И заключал свои раздумья утверждением, что «самые лучшие вещи, когда они на вас неожиданно обрушиваются, становятся губительными»<sup>54</sup>.

Дюпре де Сен-Мор был совершенно убежден в том, что освобождение крестьян от крепостной зависимости, обретенное ими без долгой предварительной подготовки, вызовет сопротивление не только помещиков, но и самих крестьян, неоднократно отказывавшихся от предложений их господ дать им волю. «Известно, — писал

<sup>53</sup> Там же. Р. 175.

<sup>54</sup> Там же. Р. 202.

он, — что целые деревни единодушно выступали против такого благодеяния; они с ужасом представляли себе существование без опеки и поддержки; все они говорили: “Что с нами будет в черные дни, когда случится голод? Кто снабдит нас и наших детей пищей? Куда пойдем за лесом для обогрева и строительства наших жилищ? Наконец, зачем нам эта свобода, если она сулит нам нужду? Иностранец при виде множества крестьян, просящих о милости, был бы поражен, что милость эта состояла в том, чтобы оставаться крепостными”<sup>55</sup>.

В подтверждение Дюпре де Сен-Мор приводил один, но, как он считал, неотразимый пример, почерпнутый в недавней европейской истории. Речь шла о попытке Наполеона в 1812 году привлечь русских крестьян на свою сторону с помощью обещаний освободить их, превратив во владельцев и хозяев своих земельных наделов: «Русские остались глухи к этому призыву; любовь к отчизне полностью овладела их простыми душами; чувство это вытеснило все прочие; они пренебрегли дарами чужеземца, и не было ни одного предателя и перебежчика (что происходит слишком часто) среди тех, кто сражался за родину и обожаемого монарха»<sup>56</sup>. Ничего не изменилось и после изгнания врага с русской земли, когда армия оказалась за ее пределами: ни искры народного возмущения, ни малейшего поползновения ослабить власть господ: «крестьяне вернулись к дорогим им привычкам, и первый день, когда они прошли плугом поле битвы, стал днем их триумфа; ведь и у пахарей бывают победы»<sup>57</sup>.

«Гармония между классом правящим и классом, ему подвластным» и как следствие этого неизменность государственных институтов и царский в стране мир, — все это обусловлено главными качествами русского народа — «добротой и человечностью», — полагал Дюпре де Сен-Мор и далее уточнял, что «со стороны первых это — хорошее обращение, великодушие, отеческие чувства, а со стороны вторых — покорность, повиновение и трогательная привычка к своему положению»<sup>58</sup>. К этому он мог бы добавить глубокую религиозность народа, в которой нисколько не сомневался и которую живописал в очерке, посвященном празднику Крещения Господня (Богоявления), центральным эпизодом которого являлся обряд «великого освящения воды в Иордани».

Дюпре де Сен-Мор, наблюдал эту церемонию 6 января 1825 года на Дворцовой набережной, против Эрмитажа, поражаясь ее необычайной пышности и обилию людей, собравшихся там, несмотря на двадцатипятиградусный мороз. Впрочем, настаивал он, «таков обычай, восходящий еще к X веку, а старинные обычаи надо ува-

<sup>55</sup> Там же. Р. 164.

<sup>56</sup> Там же. Р. 165.

<sup>57</sup> Там же. Р. 165–166.

<sup>58</sup> Там же. Р. 166–167

жать»<sup>59</sup>. Подробно описывал он специально сооруженный для этого круглый решетчатый павильон с куполом, увенчанным крестом, широкую террасу, которой он был обнесен, прорубь в центре; молебен в дворцовой церкви и церковный ход, в котором участвовали митрополит, император и весь двор; погружение в реку серебряного креста и т. д. Он сожалел, правда, что гвардия в полном составе на сей раз не присутствовала на церемонии, хотя это сделало бы ее еще более величественной: «Пятьдесят тысяч человек в боевом порядке на огромном ледяном поле, склоняющих головы и оружие в момент благословения, полки, проходящие перед павильоном, дабы принять окропленные святой водой знамена, сто тысяч зрителей, великолепные здания по обоим берегам, пальба из пушек, множество хоругвей и штандартов, от двух до трех сотен священников в роскошных одеяниях, дивное пение придворных певчих, толпа высших офицеров и сановников, расположившихся на террасе, разве все это не являет собой ни с чем не сравнимую картину, увидеть которую нигде больше невозможно?»<sup>60</sup> Однако и то, чему он стал свидетелем, его изумило: например, император, легко одетый, с непокрытой головой, без перчаток; матери, спешащие погрузить своих детей в ледяную воду или наполнить ею кувшины... «Поистине благочестие народа, — утверждал этот уроженец Лангедака, — ничто охладить не может»<sup>61</sup>.

Еще более впечатляло и трогало Дюпре де Сен-Мора зрелище людей, собравшихся в Петропавловской крепости по случаю праздника освящения вод в день Преполовления (в 1825 году он приходился на 22 апреля), для участия в крестном ходе, а также для раздачи узникам хлебов с запеченными в них золотыми и серебряными монетами, белья, старой одежды и т. п. После чего, констатировал он, «отдав дань религии и человеколюбию», они на эспланаде крепости по праву предаются вполне земным радостям — еде и питью, причем последнее не вызывало у него ни малейшего осуждения: «Пьянство русских не похоже на пьянство других народов; я не знаю ничего менее агрессивного; мне не пришлось встретить ни одного буйного среди этих подгулявших людей»<sup>62</sup>.

Но наиболее масштабными и яркими проявлениями народно-го духа были, с точки зрения Дюпре де Сен-Мора, «невинные безумства русского карнавала» — многолюдные масленичные гулянья на невском льду или же, если лед уже начинал подтаивать, на Марсовом поле. Особенно поражали его ледяные горы: в отличие от прочих развлечений вроде качелей, кукольного театра, ученых обезьян,

<sup>59</sup> Там же. Т. I. P. 248.

<sup>60</sup> Там же. P. 250.

<sup>61</sup> Там же. P. 252.

<sup>62</sup> Там же. P. 259.

дрессированных лошадей и канатных плясунов, он ничего подобного никогда не видел, не без оснований считая катанья с этих гор «здешней выдумкой» и притом весьма удачной. С огромным удовольствием разглядывал он лица катающихся, столь естественные и столь разные — чаще веселые, но иногда и серьезные; при этом некоторые из них демонстрировали свою ловкость и бесшабашность, другие же спускались с достоинством римского триумфатора; заметил он среди них жизнерадостного старика и пожилую женщину, сжимавшую в своих объятиях юную дочь<sup>63</sup>. Между прочим, в свой очерк он включил и своего рода «исторический экскурс» — почерпнутое в «Достопамятностях Санкт-Петербурга и его окрестностей» Павла Свинына (они были изданы в 1816–1828 гг. в двух параллельных версиях, русской и французской) подробное описание масленичных забав 1740 года, для которых по прихоти императрицы Анны Иоанновны была устроена шутовская свадьба с «географическим маскарадом» и был сооружен знаменитый ледяной дворец<sup>64</sup>.

Переход от масленичного изобилия к великому посту Дюпре де Сен-Мор воспринимал как свидетельство глубокого уважения русских людей к традициям: «Сила привычки и вместе с тем вера позволяют им без излишних размышлений переходить из мира удовольствий в мир лишений и покаяния. После нескольких часов сна все это население встает, чтобы начать иную жизнь: эти добровольно приносимые жертвы служат для него источником радости и самоуважения, которых удовольствия дать бы не могли. Народ, отказывающийся от благородных, вошедших в привычку и продиктованных моралью традиций, жестоко заблуждается, думая, что такая эмансипация делает его более счастливым. Церковь проявляет исключительную мудрость и гибкость, воздвигая священную преграду перед потоком человеческих безумств»<sup>65</sup>.

Важной темой размышлений Дюпре де Сен-Морва было также отношение русских людей к их правителям. Речь, собственно, шла по преимуществу о двух из них — Екатерине II и Александре I.

«Императрица Екатерина все еще царствует здесь; вельможа, купец, помещик, крестьянин, старый солдат, рабочий говорят об этой монархине с энтузиазмом и все ее благословляют, — так начинался посвященный ей очерк с эпиграфом из послания Вольтера «Российской императрице Екатерине II» (1771). — В этом хоре похвал слышится нечто большее, нежели восхищение и преклонение, да и самый хор звучит словно один голос, до такой степени их воодушевление порождено одним и тем же чувством. Подобное единодушие отнюдь не является отзвуком хвалебных гимнов, которые столь час-

<sup>63</sup> Там же. Р. 269–271.

<sup>64</sup> Там же. Р. 275–278.

<sup>65</sup> Там же. Р. 279–280.

то радовали слух императрицы; разве воспоминание о самых блистательных военных победах может еще трогать сердца и исторгать из уст слова любви, которых удостоиваются лишь реальные заслуги человека? Не думаю, чтобы какой-нибудь женщине больше, нежели Екатерине, было дано сообщить власти столько благородства; доброта, щедрость, желание распространять вокруг себя радость и ощущение безопасности, словом, все то, что привлекает людей и покоряет, Екатерина этим владела в совершенстве. Народ ошибается относительно многих вещей; но он читает с потрясающей пронизательностью в сердцах государей. Русские были убеждены в том, что императрица их любила; вот чем объясняется это своеобразное поклонение, которое сопровождает ее и после смерти»<sup>66</sup>.

Подтверждений этому Дюпре де Сен-Мор приводил множество: приветственные возгласы и крики восторга при появлении императрицы, вызывавшие у нее слезы умиления; всевозможные знаки благоволения, на которые она никогда не скупилась; любовь к правде, как бы горька она ни была; простота в общении с людьми всех званий — от иностранного дипломата до лакея и т. д. При этом он всячески отводил от нее обвинения в узурпации власти и участии в убийстве низложенного супруга, возмущаясь попытками «циничных писак» представить ее царствование «постыдным образом», уверяя, что сам ни разу не слышал ничего подобного и выражал надежду, что эти измышления опровергнет в своих мемуарах граф де Сегюр, французский посол при петербургском дворе тех лет, принадлежавший к ее ближайшему окружению<sup>67</sup>. В какой-то мере Сегюр действительно эту его надежду оправдал, о чем Дюпре де Сен-Мор сообщил в развернутом примечании-дополнении к основному тексту<sup>68</sup>. Впрочем, иного он в любом случае утверждать не мог, поскольку считал (надо полагать более или менее искренне) монархию формой правления для российского народа если и не идеальной, то, по крайней мере, вполне органичной.

Александра I Дюпре де Сен-Мор не раз видел лично во время придворных балов, военных парадов и разного рода официальных церемоний, из которых, наряду с упоминавшимся выше праздником Крещения, самое сильное впечатление на него произвел новогодний прием в Зимнем дворце, показавшийся ему «подлинным чудом». Дело было не только в его пышности и огромном количестве приглашенных, но и в предельной пестроте их состава: «Монарх и его семья начинают год среди народа; раздаются двадцать пять тысяч билетов. В семь часов вечера двери Зимнего дворца открываются для всех без исключения: богатство и бедность, фельдмаршал и инвалид, прин-

<sup>66</sup> Там же. Р. 98–99.

<sup>67</sup> Там же. Р. 100.

<sup>68</sup> Там же. Р. 101–102.

цесса и белешвейка, церемониймейстер и танцмейстер, фрейлина и компаньонка, камергер и лакей, академик и неграмотный, грузинская царица и французская модистка, все чины, все сословия соединяются у подножия трона; все могут надеяться на взгляд, на улыбку, на любезное слово монарха. Если в толпе мужик случайно окажется ближе к императору, стоящий позади него вельможа позволит ему воспользоваться такой удачей, даже не помышляя ее у него отнять»<sup>69</sup>.

Далее следовало подробное описание приема — танцев, ужина на шестьсот персон, маскарада. Особое внимание Дюпре де Сен-Мора привлек вид некоторых дам, одетых в русском стиле: «Нет ничего более благородного и более изящного, чем эти платья; они подчеркивают красоту женщин и даже делают привлекательнее тех из них, кто ее лишен; удивительно, что, несмотря на это, ими пренебрегают ради европейских мод»<sup>70</sup>. Отметим он и поведение императора, который в течение всего «волшебного пиршества» прохаживался по залу, беседуя с дамами и иностранными послами, причем согласно этикету все они продолжали при этом сидеть<sup>71</sup>.

К этим ярким, хотя и несколько поверхностным, зарисовкам Дюпре де Сен-Мор счел необходимым добавить ряд эпизодов из повседневной жизни Александра, сообщенных ему одним из флигель-адъютантов императора. Благодаря этим свидетельствам Александр предстал перед французским читателем как человек необычайно скромный, умеренный в своих потребностях, склонный к уединению; на редкость пунктуальный и неутомимый в делах. Дюпре де Сен-Мор приводил также примеры его исключительного мужества, неоднократно проявлявшегося в его почти непрерывных передвижениях по стране<sup>72</sup>.

Под стать этому достойному своего народа монарху была, по мнению Дюпре де Сен-Мора, его супруга, «благородная и безутешная жертва страданий, причиненных ей смертью ее детей»: «Народ не удовлетворится тем, что любит ее, он стремится всеми доступными ему способами доказать свою любовь»<sup>73</sup>.

Не следует, впрочем, думать, что картина, нарисованная Дюпре де Сен-Мором в его очерках, была совершенно лишена черных красок и что за пять лет пребывания в России он не увидел и не услышал там ничего, что его огорчило бы или возмутило: в его сочинении немало критических суждений, суровых оценок и мрачных прогнозов. Однако простого народа с его верностью традициям предков, глубокой религиозностью и обожанием монархов это почти не касалось. Он и только

<sup>69</sup> Там же. Р. 86.

<sup>70</sup> Там же. Р. 91.

<sup>71</sup> Там же. 93.

<sup>72</sup> Там же. Т. II. Р. 85–95.

<sup>73</sup> Там же. Р. 99.

он, полагал Дюпре де Сен-Мор, является носителем «национального духа», который прежде всего и делает Россию столь непохожей на другие страны, включая его любимую Францию, причем непохожесть эта не имеет ничего общего с отсталостью, которую ей нередко приписывают. «Я живу среди варваров Севера, — восклицал он, словно отвечая на подобные обвинения, — но тщетно ищу там это варварство».

Год спустя после появления «Отшельника в России» Дюпре де Сен-Мор выпустил его продолжение — новую серию очерков, озаглавленную на сей раз «Pétersbourg, Moscou et les provinces, ou Observations sur les mœurs et les usages russes au commencement du XIX<sup>e</sup> siècle» («Петербург, Москва и провинции, или Очерки русских нравов и обычаев в начале XIX века»). В предисловии он объяснял это тремя причинами: усилением интереса к России после завершения столь удачной для нее войны с Турцией; успехом «Отшельника в России», быстро разошедшегося при немалом для того времени тираже около трех тысяч экземпляров, и, наконец, стремлением полнее осветить российскую действительность, к чему призывали некоторые читатели, недовольные тем, что у него ничего не было сказано «о правительствующем сенате, духовенстве, крупных монастырях, похоронах по православному обряду, гильдиях, отсутствии долговых ям, таможняк, публичных банях, театрах и литературе, народных суевериях, военном штабе, морском музее, медицинской школе, придворных певчих, гувернерах и цензуре», а также о Москве, Новгороде, Черкессии, Грузии, Сибири и т. п.<sup>74</sup> Впрочем, был ли этот перечень «пропущенных» сюжетов на самом деле подсказан читателями, не известно. Не исключено, что его составил сам Дюпре де Сен-Мор, задумывая свои новые очерки, в которых собирался использовать накопленный и остававшийся в его бумагах и памяти обширный материал.

По своей форме очерки эти мало чем отличались от предшествующих: те же бытовые зарисовки, перемежавшиеся размышлениями, разговорами, анекдотами, выдуманными историями и т. п. Неоднократно возникла в них и тема русской самобытности, которую Дюпре де Сен-Мор то затрагивал мимоходом, то развивал весьма обстоятельно, нередко повторяя при этом сказанное ранее. В качестве примеров можно назвать очерки о русских банях, ликвидация которых, по его мнению, была бы равносильна уничтожению народа; о придворной певческой капелле, восхищавшей его проникновенным исполнением без инструментального сопровождения русской духовной музыки; о традиционных весенних гуляньях в Летнем саду с неизменными смотринами купеческих невест: возникновение

<sup>74</sup> Dupré de Saint-Maure E. Pétersbourg, Moscou et les provinces, ou Observations sur les mœurs et les usages russes au commencement du XIX<sup>e</sup> siècle. Paris, 1830. T. I. P. VI—VII.

этого обычая он связывал с необычайной простотой нравов и глубоким уединением, в котором жили жены и дочери русских купцов.

Среди наиболее ярких очерков такого рода — «Les troupes russes», где шла речь об армейском укладе. Железную дисциплину, существующую с давних пор в русской армии, Дюпре де Сен-Мор считал прямым следствием «покорности и преданности слуг и в равной мере — справедливости и великодушия их господ»: «В день сражения, — утверждал он, — солдаты обнаруживают преданность своим начальникам, уподобляясь детям, относимся так к своим отцам; град пуль не остановит их; если дело идет о жизни раненого офицера, они без оглядки кидаются в огонь и скорее позволят изрубить себя в куски, нежели отказаться от его спасения. Та же преданность, та же отвага — на флоте, ибо начальников и подчиненных там связывают те же узы»<sup>75</sup>. Примечательно, что эти «прекрасные движения души», эти «благородные поступки», Дюпре де Сен-Мор не был склонен приписывать исключительно привычке к «рабской покорности и «слепому повиновению»: «Самоотверженность, — замечал он, — не входит в число статей Военного устава»<sup>76</sup>.

Из русских городов, которые ему довелось увидеть, включая, конечно, и «один из прекраснейших городов мира» Петербург, национальный колорит был сильнее всего, полагал Дюпре де Сен-Мор, присущ Москве. «Тот, кто довольствуется посещением Петербурга, как поступают многие, приезжающие сюда морским путем и после нескольких месяцев пребывания там возвращающиеся тем же путем, — утверждал он, — не знают ни русских, ни России. Можно сказать, что Петербург — лишь блистательный вестибюль огромной империи и, говоря военным языком, передовой отряд армии, местом расположения которой является Москва. На Москве лежит печать самобытности, чего нельзя сказать о ее младшей сестре, и это очень заметно: именно здесь — средоточие воспоминаний о славном прошлом; здесь лучше сохраняются установления былых времен; народ в большей мере верен старинным традициям, нравам и обычаям. Наконец, он чувствует себя здесь по-настоящему дома, это подлинная родина, это русская почва; он ступает по ней с большим удовольствием, прочнее к ней привязан, покидает ее с большим сожалением, возвращается с большей радостью»<sup>77</sup>.

«Печатью самобытности» была в представлении Дюпре де Сен-Мора отмечена также Сибирь. За исключением сурового климата, все в этом далеком крае его восхищало, он казался ему неким «новым царством Астреи», где людям неизвестно, что такое дверной запор, поскольку нет воров; где богатые, кто как может, поддерживают

<sup>75</sup> Там же. Т. II. Р. 168.

<sup>76</sup> Там же. Р. 169.

<sup>77</sup> Там же. Т. III. Р. 255–256.



бедных, и не было случая, чтобы нуждающийся в помощи встретил отказ: «Людей черствых и негостеприимных, — восклицал он, — надо отправлять в Сибирь на год или два, и они станут добрыми и милосердными». В сходных тонах рисовал он и судьбу ссыльных, которых после их освобождения поздравляют со слезами на глазах и опекают местные жители, кормят их, снабжают провизией на дорогу и т. п.<sup>78</sup>

Правда, побывать в Сибири Дюпре де Сен-Мору не пришлось, но он знал о ней по рассказам «супруги одного иностранного врача», несправедливо сосланного в Тобольск, а также из печатных источников; во всяком случае, историю ее присоединения к России при Иване Грозном и, в частности, судьбу атамана донских казаков Ермака он изложил весьма подробно, а в примечании напомнил читателям о помещенном в его «Русской антологии» стихотворения «Ермак» И. И. Дмитриева, «одного из самых выдающихся русских поэтов». «Этот образец русской поэзии, — пояснял он, — один из самых примечательных и интересных во всей этой антологии благодаря своему скорбно-мрачному и дикому колориту»<sup>79</sup>.

Таким образом, в своих новых очерках Дюпре де Сен-Мор оставался верен себе: он полагал, что говорить о варварстве народа, наделенного столь высокими достоинствами, невозможно, причем на сей раз развивал эту мысль еще более энергично, всячески обличая людей, которые пишут о России, не потрудившись туда поехать: «В этот анархический век <...> каждый безнаказанно делает все, что ему заблагорассудится, рассказывают о путешествиях, не путешествуя, производят вино без винограда, сукно без шерсти, провансальское масло без оливок, пиво без хмеля и серебряные изделия без серебра», — возмущался он<sup>80</sup> и доказывал свою правоту, черпая аргументы из личного опыта, полученного в процессе постоянного соприкосновения с этим необыкновенным народом: «Если, покинув столицу и углубившись в центральные области страны, лежащие по ту сторону обширных хвойных лесов, — продолжал он, — я встречаю на своем пути людей кротких, великодушных, приглашающих иностранца на праздничную семейную трапезу и отказывающихся от денег, которыми тот хочет их отблагодарить; если в этих деревенных теплых домах я обнаруживаю все признаки достатка; если в каждой деревне я вижу красивую церковь, богатую и хорошо ухоженную; если везде почитают родителей и относятся с уважением к старости; если деревней управляют старейшины, никогда не злоупотребляющие своей властью; если по вечерам отец семейства творит молитву и читает детям Новый завет; если мне говорят, что

<sup>78</sup> Там же. Т. I. P. 224–226.

<sup>79</sup> Там же. P. 232.

<sup>80</sup> Там же. P. 102

в этих отдаленных областях отцеубийство не известно, а убийство — большая редкость; если путешественник может проехать восемьсот лье, не опасаясь грабителей, неужели я позволю себе утверждать, что русский народ все еще пребывает в состоянии варварства?»<sup>81</sup>

Ответ напрашивался сам собой: нет, это отнюдь не варварство; это цивилизация, но цивилизация особая, уходящая корнями в далекое прошлое народа и потому совершенно самобытная, уровня которой другим странам (включая Францию) еще предстоит достигнуть.

Ряд аргументов в пользу подобной точки зрения читатель мог найти и в беллетристических сочинениях Дюпре де Сен-Мора, которые он иногда помещал среди очерков, но чаще — в конце томов. Действовали в них, в основном, русские люди, принадлежавшие к разным сословиям, плохие и хорошие, но моральную победу всегда одерживали последние, наделенные традиционными добродетелями — честностью, мужеством, долготерпением и, конечно, искренней и глубокой религиозностью, которая поддерживала их в горестях и страданиях и примиряла с действительностью, сколь бы тяжелой она ни была. При всей их незамысловатости, эти трогательные, назидательные и живо написанные новеллы и повести открывали французским и европейским любителям чтения нечто для них новое, позволяя им представить себе, пусть и очень поверхностно, жизнь малознакомого им народа и во многом загадочной страны.

Самые значительные из этих сочинений — повести «Два преступления» («Les deux crimes»), «Варинька, или Красный кабак» («Varinka, ou le Kabak rouge») <sup>82</sup>, «Отставной офицер» («L'officier en retraite»), «Найденыш» («L'enfant retrouvé») и «Юница и Аламир» («Younitza et Alamir»). Среди вставных новелл наиболее примечательные — «Оттепель» («Le Dégel»), «Скорость» («La vitesse»), «Новгород Великий. Два крестьянина» («Novgorod la Grande. Les deux paysans»), «Аббат Делиль в России» («L'abbé Delille en Russie»), «Несколько страниц о человеческом сердце» («Quelques pages du cœur humain») и «Удачный вечер» («Une bonne soirée»).

Приводим в качестве образца новеллу «Оттепель», извлеченную из первого тома «Отшельника в России» (С. 239–246):

---

<sup>81</sup> Там же. Р. 103–104.

<sup>82</sup> Об этой повести см.: *Пак В. Д.* К истории сюжета о девушке, задохнувшемся юноше и слуге-вымогателе // *Художественный перевод и сравнительное изучение культур.* Памяти Ю. Д. Левина (в печати).

## ОТТЕПЕЛЬ

Что губит одного, другой тем вознесен.

*П. Корнель. «Цинна», акт II, сц. I.*

Quanto parentes sanguinis vinclo tenes,  
Natura! [Сколь сильны кровные узы, природа!]

*Сенека. «Ипполит», акт IV, сц. I.*

Оттепель наступает почти всегда постепенно, начинает понемногу подтаивать и размягчаться толстый лед, которым покрыта Нева; полиция, как только это становится опасным, запрягает переходить пешком через реку; но, несмотря на всю ее бдительность, ежегодно происходит множество несчастных случаев: так же обстоит дело и во Франции, где зима подчас тоже уничтожает людей неосторожных. Еще не забыли о той бедной собаке, которая ни за что не хотела покинуть то место, где у нее на глазах ее хозяин был поглощен водами Сены (в 1799 году); она отказывалась от еды и питья. На протяжении трех дней все парижане стремились отдать дань своего восхищения героической скорби этого доброго животного; на четвертый день его там не оказалось: неожиданно хлынувший поток поглотил его вслед за его несчастным хозяином.

Нет здесь ничего ужаснее, нежели внезапная и неожиданная оттепель; лед покрывает реки так долго, что на нем возводят разные постройки, которым люди привыкли доверять. Между тем, перемена может произойти в течение нескольких часов: ее вызывает западный ветер, упорный и неистовый; если, к несчастью, он задувает ночью, люди, проснувшись, ведут себя как и накануне, не опасаясь коварного льда, на вид еще прочного, и это влечет за собой множество печальных событий.

Когда устанавливается санный путь, залив, свободный от судоходства, становится надежной дорогой без колеи, длиною в тридцать верст, связывающей Петербург с Кронштадтом, по которой непрерывно движутся в обе стороны повозки и телеги с товарами. На полпути между ними находится сколоченный из досок постоялый двор, где могут найти приют около сорока лошадей и большое количество путешественников; в марте этого года западный ветер дул со страшной силой много часов подряд; по-видимому, хозяин двора и путешественники уже намеревались его покинуть, когда сооружение вдруг накренилось и исчезло подо льдом. Люди, лошади, здание, — все погибло; катастрофа разразилась с быстротой молнии. Эта внезапность оттепели явилась причиной других грустных сцен.

Крестьянка, которая проживала в одной деревне на берегу Финского залива, стирала белье в проруби, проделанной в пяти или шести футах от берега; вдруг льдина, на которой она стояла, начала отдаляться от земли; бескрайняя поверхность залива распалась на тысячу частиц; все эти осколки приходят в движение, теснят друг друга, сталкиваются в вырвавшейся на свободу воде. Несчастную поселянку уносит течением на ее полуразрушенной льдине. И вот дым из печи, вокруг которой играют ее дети, скрывается из ее глаз; она больше не различает колокольную деревенской церкви. Одна между небом и морем, которое ярится и содрогается под натиском запрудивших его масс, она вверяет себя Богу и обещает принести ему в жертву свою жизнь. Но льдина, отделяющая ее от смерти, сдается в борьбе с другой, огромного размера; неминуемая гибель придает ей смелости. От природы наделенная ловкостью и большим хладнокровием, она перебирается со своей исчезающей льдины на льдину-победителя, которая ее принимает, хотя там ее поджидают новые опасности. Однако теперь, когда она убедилась в том, что на этом плавучем острове ей удастся продлить свое существование, как она хотела бы в последний раз увидеть землю, от которой течение ее все больше отдаляет. На коленях, чтобы смерть застала ее в молитвенной позе, она душой устремляется к Богу, думая о своей маленькой семье.

«Но, — говорит она себе, — дети уже заметили мое долгое отсутствие и, обеспокоенные этим, бросились на берег залива! Они кричат: «Где же она? Что стало с нашей бедной матушкой?» Увы! Несчастная как будто слышит их стенания, она рыдает, и забота о детях заставляет ее пожалеть о белье, которое могло бы им пригодиться и которое исчезает на ее глазах подо льдом. С приближением ночи ее страх удваивается; во тьме смерть будет для нее еще страшней; она предпочла бы умереть при последних лучах света. Да, скоро уже прекратятся звуки благовеста, которых она никогда не услышит. Вот-вот должен возвратиться ее муж: что скажет он при виде своих деток, обнимающих его колени и кричащих: «Папинька! Она не вернулась, ступай же за нашей матушкой».

Погруженная в эти горестные мысли она все больше ощущает холод и голод, которые усиливают ее отчаяние; она чувствует постепенное приближение смерти и закрывает глаза. Но слышится выстрел, шум приближается; удивленная крестьянка поднимается, и что же, вблизи — берег. Она кричит, простирает руки, машет своей белой меховой шапкой. О Провидение! Ее услышали, заметили, спешат ей на помощь; шляпка с шестью гребцами прокладывает себе дорогу и достигает льдины, кото-

рая ее чудесным образом спасла. Ей бросают доску, к которой привязана толстая веревка; она хватается за нее и по этой зыбкой тропке добирается до своих освободителей. Изрядно рискуя, они пристают к эстонскому берегу, ибо льдина прошла путь от одного берега к другому, проделав расстояние в сорок верст. Один дворянин, чей дом стоял совсем рядом с морем, заметил с террасы знаки, которые подавала бедная женщина; ее приводят к нему, и на пороге она без сознания падает к его ногам; ее приводят в чувство; она открывает глаза и просит привести детей. Она считала, что находится в Финляндии: поскольку ей не доводилось еще покидать свою деревню, она и не подозревала, что мир так велик.

Залив освобождался от льда еще неделю; но когда весенние ветры полностью его очистили, эстонский дворянин, рассудив, что одно доброе дело всегда влечет за собой другое, приказал лодочникам доставить крестьянку к ее семье. Она уехала, осыпанная подарками, исполненная благодарности и опьяневшая от радости: переезд прошел столь же быстро, сколь и удачно.

С финского берега можно было разглядеть корабль, направившийся в сторону Петербурга. У русских людей появление, после окончания оттепели, первого судна всегда вызывает большой восторг. Они приветствуют его как предвестника весенних дней; все крестьяне из прибрежных деревень радуются этому первому парусу. Обитатели деревни, где жила добрая Марфа, тоже собрались на берег. Но ее муж и дети, поглощенные лишь одной мыслью, не разделяли этой общей радости; казалось, что они зывают к морским глубинам, умоляя вернуть им ту, которую они так нежно любили и которая была у них так жестоко отнята. Но гребцы удваивают рвение, шлюпка приближается. Раздается пронзительный крик, это крик стоящего в толпе старшего из детей; он узнал свою мать, он хочет броситься к ней, за ним следуют его брат и младшая сестра; но Марфа уже в объятиях мужа, но вот она уже прижимает к сердцу своих дорогих детей, орошая их слезами. Народ окружает их, все разом задают вопросы нежной матери, которая лишилась от счастья дара речи; вместо какого-либо ответа она указывает на небо и на орудия, с помощью которых его благая воля могла проявиться. Вокруг них собирается большая толпа, им задают вопросы, они рассказывают, их благословляют, их ласкают; каждый добивается чести проводить их под их гостеприимный кров. Но за этой трогательной сценой следует религиозное действо: в едином порыве, молча, никем не понуждаемые, все направляются к церкви, все желают возблагодарить Господа за чудо, которое ему было угодно совершить. В церкви восторги их сме-

няются тишиной, и поп произносит благодарственную молитву. Выйдя из храма, люди с почестями провожают добрую Марфу до порога ее хижины, где она была так счастлива и куда она уже не надеялась вернуться

Когда лодочники подошли к своей шляпке, чтобы плыть назад в Эстонию, они обнаружили там множество пирогов, сушеных фруктов и т. п. Каждому крестьянину хотелось сделать им какой-нибудь подарок; припасов у них оказалось столько, что хватило бы на долгое путешествие.

## ТЕОРИЯ КЛИМАТА КАК КЛЮЧ К ВОСПРИЯТИЮ РОССИИ ЧЕРЕЗ ФРАНЦУЗСКУЮ ЛИТЕРАТУРУ XIX в.

Неудачный поход Наполеона в Россию, ассоциировавшийся во Франции прежде всего с катастрофой на Березине, символически заместившей собой всю русскую компанию, каковая завершилась вхождением русской армии в Париж, — этот поход имел своим следствием то, что простые французы начала XIX в. оказались лицом к лицу со страной, о которой они фактически до того момента не имели ни малейшего представления: с царской Россией. Екатерина Вторая, конечно, поддерживала оживленные контакты с французскими просветителями, и отдельные французы бывали при Санкт-Петербургском дворе, но интерес к конкретным условиям жизни, если и проявлялся, то оставался весьма поверхностным и ограничивался весьма узким кругом образованных людей, склонных к путешествиям. После 1813 г. ситуация изменилась. Теперь во всех слоях общества обозначился конкретный интерес к России, и это нашло свое отражение в том числе и в литературе, в мире вымышленной реальности: французские авторы стали переносить действие в царскую Россию и выводить на страницах своих произведений русских героев.

Эти первые французские художественные тексты, связанные с Россией, свидетельствуют, однако, о том, что все авторы так или иначе вынуждены были решать одну и ту же фундаментальную проблему: что, собственно, является типичным для России? По каким признакам читатель должен определить представленные пейзажи и характеры как «русские»? Французская литература этого периода оказалась перед необходимостью каким-то образом, опираясь на весьма ограниченные сведения о царской империи, сконструировать некий «русский колорит», на фоне которого можно было бы развернуть художественное действие. Только тогда автор, прибегнув к «технике референциализации»<sup>1</sup>, сможет ограничиться несколькими понятиями, данными в начале текста, чтобы обозначить некий контекст, который читатель сразу идентифицирует как рус-

<sup>1</sup> Этот термин использует Андреас Малер для обозначения принципов конструирования урбанного пространства. (*Mahler A. Stadttex-te — Text-städte. Formen und Funktionen diskursiver Stadtkonstitution // Stadt-Bilder: Allegorie, Mimesis, Imagination / Hrsg. von Andreas Mahler. Heidelberg: Winter, 1999. S. 14).*

ский. Наряду с именами исторических личностей или известными русскими географическими названиями к числу таких «идентификаторов» относятся, прежде всего, репрезентативные знаки, по которым можно отличить друг от друга разные области описываемой страны или данную страну в целом от других стран, в частности, от Франции, или от Польши, католического соседа России, или от Европы вообще<sup>2</sup>. Использование таких репрезентативных знаков в сочетании с прилагательными, воспринимаемыми как типические характеристики, и позволяет, в конечном счете, воссоздать атмосферу чужой страны, так называемый «couleur locale».

Тексты первой половины XIX в. свидетельствуют о том, что французская литература, описывая русский мир, опирается главным образом на русскую историю, оперируя конкретными фактами и выводя конкретные исторические фигуры. В дальнейшем, однако, это обращение к историческим реалиям становится все более редким, а на первый план выступает использование в тексте «типичных» прилагательных<sup>3</sup>. Уже около 1855 г. русский местный колорит состоял из более или менее устойчивого набора характеристик, соответствующего тому комплексу представлений, который к середине XIX в. успел закрепиться в общественном сознании. Судя по всему, французские читатели к этому моменту вполне могли идентифицировать представляемый условный мир как «русский» и без упоминания в тексте русских топонимов или имен собственных. Эта отчетливо прослеживаемая тенденция позволяет предположить, что французские авторы, вероятно, обращались к более ранним источникам и что все тексты ориентировались на одну и ту же исходную схему. Чтобы убедиться в верности данного предположения, достаточно обратиться к конкретным примерам.

Во французской литературе вплоть до 1820-х гг. в ходу были тексты, авторам которых, очевидно, было чрезвычайно трудно показать читателю русский мир. Даже Жак Ансело (Jacques Ancelot),

<sup>2</sup> Хорст Вайх, анализируя изображение Парижа в художественной литературе (*Weich H. Prototypische und mythische Stadtdarstellung. Zum Image von Paris // Stadt-Bilder. S. 40–42*), высказывает предположение, что изображаемая реальность, представленная в тексте в неизбежно редуцированном виде, прочитывается благодаря называнию маршрутов, обозначению границ, отсылкам к центральным местам и прототипическим зонам. По аналогии с Парижем подобным же образом можно рассматривать и механизм формирования гораздо более обширного художественного пространства — русского государства.

<sup>3</sup> Более подробно об этой тенденции см.: *Krauss C. La Russie et les Russes dans la fiction française du XIXe siècle. D'une image de l'autre à un univers imaginaire. Amsterdam; New York: Rodopi, 2007; часть 1: «L'émérgence d'un univers russe dans l'imaginaire collectif français (1812–1855)».*



совершивший путешествие по России и опубликовавший в 1826 г. отчет об этой поездке под названием «Шесть месяцев в России» («Six mois en Russie»), снабжает свою трагедию «Ольга, или Московская сирота» («Olga ou l'orpheline moscovite»), премьера которой состоялась в 1828 г., весьма туманными, если не сказать курьезными авторскими ремарками, поясняющими русскую обстановку. Так, в соответствии с указаниями драматурга, во втором акте на сцене должен быть явлен «московитский дворец»<sup>4</sup>, о котором не говорится ничего, кроме того, что часть пространства занимает «деревянный топчан, обитый кожей и расположенный слева»<sup>5</sup>. В следующем акте дорогая итальянская обстановка призвана выступить в роли символа прогрессивной культуры, оттеняющего русскую «дикость»: «Театр представляет собой дворец царицы в Киеве: справа от актера находится покрытый ковром стол, на котором лежат дорогие ткани, а также старинное ручное зеркало. Слева на возвышении роскошное кресло, покрытое медвежьей шкурой; по обе стороны сцены — ряды стульев дикой формы»<sup>6</sup>. Как должны выглядеть эти ткани и кресла, отдается на волю труппы, которая может решать этот вопрос, образуясь с собственной фантазией, и точно так же на волю фантазии труппы отдается то, как должны выглядеть казаки с кнутами из четвертого акта или многочисленные «рабы», «бояре», «стрельцы», заполняющие сцену. Русский мир этого времени оснащен достаточным количеством «аксессуаров», но эти «аксессуары» еще детально не прописаны и, судя по всему, используются весьма произвольно.

Отсутствие местного колорита особенно бросается в глаза в текстах первого десятилетия XIX в. — до Наполеоновского похода в Россию. Так, комедию Жана-Гийома Кювелье (Jean-Guillaume Cuvelier) «Казачий офицер» («L'officier cosaque», 1803), можно соотнести с русским миром лишь по названию и отдельным деталям: Петр I именуется «царем», солдаты — «казаками», но при этом никакого более подробного описания не дается, а один из персонажей, старый солдат, сам представляется как «старый татарин» («vieux tartare»)». Сценическое действие разворачивается в обыкновенном жилом помещении, и если бы не упоминание Петра I и Полтавской битвы, то все описываемые события с таким же успехом могли бы происходить во Франции или любой другой европейской стране.

<sup>4</sup> *Ancelet J.* Olga ou l'orpheline moscovite, tragédie en 5 actes et en vers. Paris: Bréauté, 1828. P. 33.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же. P. 63.

<sup>7</sup> *Cuvelier J.-G. A.* L'officier cosaque, comédie en un acte mêlée de chants, représenté le 19 germinal an XI. Paris: Barba, an XI, 1803 (использованное издание: Opéra en un acte, paroles de Cuvelier, à Paris, à la Muse du Jour, [~1805]). P. 45 (сцена 3).

То же самое можно сказать и о водевиле «Поедем в Россию» («Allons en Russie») Моро де Комманьи и Анриона (Moreau de Commagny, Henrion), поставленном в 1802 г.: актеры французского театра мечтают «поехать *на гастроли* / в Россию»<sup>8</sup>. Они полагают, что там актерам лучше платят и не освистывают. Однако сведения о стране, в которую они собираются отправиться, у них весьма скудные. Так, например, один из персонажей (Портной) слышал, будто «жители Севера / ходят в звериных шкурах»<sup>9</sup>; когда же речь заходит о театральных формах и о том, из каких европейских стран они произошли, то России достается драма, которая считается наименее изысканной формой, при этом в тексте данное обстоятельство никак не поясняется: «Водевиль, лукавое дитя, / своим появлением на свет обязан Франции, / молчаливый и печальный англичанин / придумал трагедию; / ловкий испанец изобрел интригу комедии; / а итальянец – оперу; / в России родилась драма»<sup>10</sup>.

При ближайшем рассмотрении, однако, оказывается, что эти рудиментарные характеристики сформировались под влиянием определенной фундаментальной системы представлений, каковая на первый взгляд может показаться достаточно далекой от рассматриваемой темы: речь идет о теории климата, уходящей своими корнями в античность и имевшей хождение, в разных вариациях, вплоть до Нового времени. Эта теория относит Россию к группе северных стран с экстремально холодным климатом и помещает жителей «Севера» на окраине цивилизованного мира. Для описания трудно постижимой России европейцы начала XIX в. прибегают к той схеме, которая нашла распространение не в последнюю очередь благодаря Монтескье и которая вместе с тем не раз бывала объектом критики. Примечательно, что теория климата косвенно или прямо неизменно влияла на восприятие России и русских во французской литературе не только в эпоху Просвещения, но и в последующие эпохи, о чем можно судить, если обратиться к истории бытования теории климата.

## ИСТОРИЯ ТЕОРИИ КЛИМАТА

Разработанная философами античной Греции, теория климата с самого начала служила тому, чтобы помочь понять и сформулировать различия между культурами и народами, чтобы разграничить

<sup>8</sup> Moreau de Commagny C. F. et Henrion. Allons en Russie, vaudeville épisodique, en un acte et en prose. Paris: Fages, 1802. P. 7 (в тексте выделено курсивом)

<sup>9</sup> Там же. P. 19.

<sup>10</sup> Там же. P. 20.

свое и чужое. Основная идея этой теории сводится к тому, что характер, поведение и нравы того или иного народа формируются под влиянием географического положения страны и ее природных особенностей, «гения места», и потому вполне предсказуемы<sup>11</sup>. В качестве релевантных факторов обычно приводятся воздух, температура, осадки, почва и водоемы; на практике же, однако, классификация стран производится довольно схематично по широтам, причем на протяжении столетий доминирует трехчастное деление на три зоны: северные, южные и страны с умеренным климатом (предпочтительные для проживания)<sup>12</sup>. В качестве дифференцирующих факторов большинство теоретиков учитывает влияние планет и региональные отклонения, связанные, например, с наличием горных массивов<sup>13</sup>. Наряду с этим в ряде случаев ставится вопрос и о том, какое влияние имеют общественные факторы (законы и воспитание) и насколько они, в свою очередь, зависят от климата. В целом, данная теория предназначалась не столько для характеристики отдельного индивидуума, сколько для описания отдельного народа в целом.

Уже Гиппократ в своем трактате «О воздухе, воде, местности» («*Peri aeron, hydaton, topon*») делит мир на три больших части, жители которых формируются под воздействием соответствующих климатических условий, то есть под воздействием воздуха, почвы и воды. На его взгляд, северные скифы отличаются от южных ливийцев и греков, жителей умеренной климатической зоны, крепким телосложением, однако их умственные способности ограничены<sup>14</sup>. Наряду с этим уже в данном тексте «азиаты» рассматриваются как рабы, которых, в отличие от свободных греков, мало заботит защита собственной страны<sup>15</sup>. Фундаментальным античным текстом

<sup>11</sup> Ср.: *Zacharasiewicz W.* Die Klimatheorie in der englischen Literatur und Literaturkritik. Von der Mitte des 16. bis zum frühen 18. Jahrhundert. Wien; Stuttgart: Braumüller, 1977. S. 18.

<sup>12</sup> Это деление, в основе своей, восходит к Птолемию (ср.: *Tooley M.* Bodin and the medieval theory of climate // *Speculum*. 1953. V. 28. P. 68).

<sup>13</sup> На протяжении столетий теория климата так или иначе увязывается с космологией Птолемея и астрологическими моделями, которые иногда трудно от нее отделить (ср.: *Zacharasiewicz W.* Die Klimatheorie in der englischen Literatur und Literaturkritik. S. 29–30). Для того чтобы учитывать региональные климатические особенности той или иной страны, необходимо обладать определенным объемом знаний о ее географических особенностях; поскольку, однако, восприятие России во Франции шло вне системы этих знаний, то данный аспект исключается из рассмотрения как нерелевантный.

<sup>14</sup> Ср.: *Zacharasiewicz W.* Die Klimatheorie in der englischen Literatur und Literaturkritik. S. 24.

<sup>15</sup> Ср.: *Hippokrates.* Von der Umwelt // Fünf auserlesene Schriften / Eingeleitet und übertragen von Wilhelm Capelle, Frankfurt; Mannheim, Fischer, 1959. S. 96.

для авторов Нового времени — не считая отдельных фрагментов, связанных с данной темой, в «Политике» («Politica») Аристотеля, а также в трактате Цицерона «О судьбе» («De Fato») — является работа Галена «О душевных нравах» («Quod animi mores»), в которой он, следуя за своими предшественниками, объясняет, как климат воздействует на человеческое тело, таланты и нравы. Здесь мы также находим разделение мира на три климатические зоны<sup>16</sup>.

Античные источники служили основой для средневековых космографов, компиляторов и авторов ранних путевых заметок при описании чужих земель и народов. При этом обращает на себя внимание то, что чем ближе к северу находится родина автора, тем шире в его представлении умеренная зона, границы которой в этом случае, в подтверждение этноцентрического характера теории, смещаются от Греции в сторону Севера. Эпоха Великих географических открытий потребовала переосмысления существующей картины мира, что повлекло за собой и переосмысление теории климата, которая в XVI в. претерпела дальнейшее развитие и подверглась систематизации<sup>17</sup>, в частности благодаря усилиям Жана Бодена (Jean Bodin)<sup>18</sup>. Французский ученый делит землю на три более или менее пригодные для обитания зоны и несколько подзон, каждая из которых соотносится с определенной географической широтой<sup>19</sup>. Жителей Севера Боден описывает как светлокожих, крепких, мужественных и воинственных людей. Основываясь на этих характеристиках, Боден при распределении отдельных народов по условным возрастным группам относит жителей Севера к «молодым», тогда как южные народы он обозначает как «старые»<sup>20</sup>. Боден особо отмечает, что многие военные походы инициировались именно жителями Севера, хотя при этом после стремительного натиска они, как правило, оказывались не в состоянии удержать за собой захваченные

<sup>16</sup> Ср.: *Zacharasiewicz W.* Die Klimatheorie in der Englischen Literatur und Literaturkritik. S. 27.

<sup>17</sup> О потребности в переосмыслении картины мира в эпоху Великих географических открытий подробнее см.: *Zacharasiewicz W.* Die Klimatheorie in der Englischen Literatur und Literaturkritik. S. 36: «Гигантское расширение картины мира вынуждало к новой ориентации и новому осмыслению. Встретившись с другими народами, зная о том, что они по-другому выглядят, что у них своеобразные обычаи, европейцы снова и снова задавались вопросом, откуда взялись такие глубокие различия между людьми».

<sup>18</sup> См. трактаты Бодена «*Methodus aut facilem historionum cognitionem*» (1566) и «*Six livres de la république*» (1567); ср.: *Zacharasiewicz W.* Die Klimatheorie in der Englischen Literatur und Literaturkritik. S. 124.

<sup>19</sup> Ср.: *Tooley M.* Bodin and the medieval theory of climate. P. 68–69.

<sup>20</sup> Подробнее см.: Там же. P. 71–75; ср. также: *Zacharasiewicz W.* Die Klimatheorie in der Englischen Literatur und Literaturkritik. S. 88.

территории<sup>21</sup>. С точки зрения Бодена отличия народов Севера и Юга логически объясняются тем, что первые находятся под влиянием Марса и Луны, тогда как последние под влиянием Венеры и Сатурна<sup>22</sup>. Франции Боден отводит в этом ряду совершенно особое место, считая ее расположение наиболее выгодным и благоприятным.

В целом теория климата служит Бодену прежде всего для объяснения политических и исторических феноменов. Исходя из климатических условий, он предполагает в каждом народе наличие некоего устойчивого характера, сообразуясь с которым, можно найти идеальную форму правления и оптимальные законы<sup>23</sup>. Боден настолько верит в абсолютную точность теории климата, что не боится утверждать, будто она позволяет безошибочно определить степень достоверности того или иного исторического сообщения и выбрать из двух противоречащих друг другу утверждений именно то, которое является истинным<sup>24</sup>. Рассуждения Бодена весьма показательны, ибо они позволяют выявить ту основную проблему восприятия теории климата, на которую справедливо указывает Вальдемар Захарасиевич<sup>25</sup>: Боден, как и другие авторы, попадает в замкнутый круг, так как, описывая разные страны, народы и их обычаи, опирается на примеры, заимствованные из текстов, каковые в свою очередь сложились под влиянием теории климата. Так, основным источником сведений о России служили для него весьма далекие от объективности записки о путешествии Сигизмунда Герберштейна, о которых чуть более подробно будет сказано дальше<sup>26</sup>.

Попытка Бодена свести все многообразие человеческих типов к одной рациональной схеме нашла в дальнейшем своих последователей и получила широкое хождение, главным образом благодаря

<sup>21</sup> Ср.: *Tooley M. Bodin and the medieval theory of climate. P. 77.*

<sup>22</sup> Ср.: Там же. P. 70.

<sup>23</sup> «Вот почему необходимо, чтобы мудрый правитель народа хорошо изучил его характер и природу, прежде чем предпринять какую бы то ни было реформу государства или же законов, ибо одной из важнейших, если не самой важной основой любого государства является согласованность государственной формы с природой населения, равно как и соответствие законов и уложений природе данного места, данных людей и данного времени» (*Bodin J. Les six livres de la République de J. Bodin, ensemble une apologie de René Herpin. Lyon: Jean de Tournes, 1579. P. 666*). Ср. также: *Tooley M. Bodin and the medieval theory of climate. P. 64; Zacharasiewicz W. Die Klimatheorie in der englischen Literatur und Literaturkritik. S. 90, 96.*

<sup>24</sup> Ср.: Там же. S. 79; *Zacharasiewicz W. Klimatheorie und Nationalcharakter auf der «Völkertafel» // Europäischer Völkerspigel. Imagologisch-ethnographische Studien zu den Völkertafeln des frühen 18. Jahrhunderts / Hrsg. Franz Stanzel. Heidelberg: Winter, 1999. S. 125.*

<sup>25</sup> *Zacharasiewicz W. Die Klimatheorie in der englischen Literatur und Literaturkritik. S. 79.*

<sup>26</sup> Подробнее см.: *Tooley M. Bodin and the medieval theory of climate. P. 65.*

Пьеру Шаррону (Pierre Charron). В трактате Шаррона «О мудрости» («De la Sagesse», 1601), пользовавшемся большой популярностью, содержатся, например, целые перечни свойств характера отдельных народов, которыми охотно пользовались прежде всего компиляторы, чтобы подправить сообщения о чужих землях и подогнать их под одну определенную схему<sup>27</sup>. Согласно этой схеме, страны Севера, среди них и Россия, находятся в экстремальной климатической зоне; поэтому для жителей этих стран характерны экстремальные свойства и весьма экспансивное поведение.

В эпоху Просвещения теория климата еще раз становится предметом многочисленных дискуссий. Широкое распространение, в том числе и за пределами Франции, получает концепция Монтескье, который, опираясь на многочисленные древние и более поздние источники, представил теорию климата в систематизированном виде<sup>28</sup>. В работе «О духе законов» («De l'Esprit des lois», 1748–1758) философ называет климат основополагающим фактором, от которого зависит облик той или иной нации<sup>29</sup>. Следуя гипотезе своего английского современника Джона Арбатнота (Arbuthnot)<sup>30</sup>,

<sup>27</sup> Ср.: «Если Шаррону, по сравнению с его учителем, не хватало осторожности, то в готовности все представить в таблицах он его, кажется, даже превзошел» (*Zacharasiewicz W.* Die Klimatheorie in der englischen Literatur und Literaturkritik. S. 99). Ср.: *Zacharasiewicz W.* Klimatheorie und Nationalcharakter auf der «Völkertafel» // *Europäischer Völkerspigel*. S. 129–130; *Hafid-Martin N.* Evolution et critique de la théorie des climats à travers le XVII<sup>e</sup> siècle en France. Du déterminisme géographique à la liberté politique // *Swif. Sito Web Italiano per la Filosofia*: <http://www.swif.uniba.it/lei/filmod/testi/climat.htm> (9.8.1999). По поводу компиляций см. также: *Mercier R.* La théorie des climats des Réflexions critiques à L'Esprit des lois // *Revue d'histoire littéraire de la France*. 1953. P. 27.

<sup>28</sup> Об источниках, которыми пользовался Монтескье см. подробнее: *Mercier R.* La théorie des climats des Réflexions critiques à L'Esprit des lois. P. 17–37, 159–174; а также: *Shackleton R.* The Evolution of Montesquieu's Theory of Climate // *Revue Internationale de Philosophie*. 1955. V. 9. P. 325 — где указывается на Гиппократа и Бодена, как основных авторов, к которым обращается Монтескье.

<sup>29</sup> *Montesquieu C. de Secondat.* De l'esprit des lois. (1748/58) // *Œuvres complètes* / Éd. Roger Caillois. Paris: Gallimard, 1951. P. 558 (XIX, 4): «Многие вещи, — пишет Монтескье, — управляют людьми: климат, религия, законы, принципы правления, примеры прошлого, нравы, обычаи; как результат всего этого образуется общий дух народа» (*Монтескье III.* Избранные произведения. М., 1955. С. 412).

<sup>30</sup> Его очерк «О влиянии воздуха на тело человека» («An essay concerning the effects of air on human bodies», 1733) появился на французском языке в 1742 г. Ср.: *Mercier R.* La théorie des climats des Réflexions critiques à L'Esprit des lois. P. 167; *Shackleton R.* The Evolution of Montesquieu's Theory of Climate // *Revue Internationale de Philosophie*. 1955. V. 9. P. 325.

Монтескье утверждает, что температура влияет на «волокна» человека, и потому жители северных стран обладают более грубыми волокнами, что делает их сильными и мужественными, но зато менее чувствительными. Примером такой сниженной чувствительности, по его мнению, могут служить русские: «Чтобы пробудить в москвите чувствительность, надо с него содрать кожу»<sup>31</sup>. Житель Севера, кроме того, проявляет, по мнению Монтескье, мало интереса к любви, охотнее заменяя ее другими радостями жизни — охотой, путешествиями, войной или вином<sup>32</sup>. Усматривая в климатических условиях причину культурных и институциональных различий отдельных народов, Монтескье идет дальше Бодена: он настаивает на том, что неблагоприятные климатические условия должны быть уравновешены хорошим законодательством, которое, в свою очередь, должно согласовываться с географическим положением страны<sup>33</sup>. Лучшее всего это удалось сделать в России, считает Монтескье, поскольку там реформы Петра I были приняты народом и сделали из русских европейскую нацию<sup>34</sup>. Если такое положительное развитие будет продолжаться достаточно долго, то, по мнению Монтескье, начнется взаимодействие климатических и общественных факторов<sup>35</sup>, на основе чего должно быть создано уже новое законодательство. В конечном счете, эти факторы настолько переплетутся между собой — Жан-Патрик Куртуа (Jean-Patrice Courtois) говорит о «принципе смешения»<sup>36</sup> — что первоначальные климатические условия отступят на второй план и не будут уже играть никакой роли. Однако в Азии — и, соответственно, в России — Монтескье видит основную проблему в рабстве, которое, по его мнению, объясняется недостатком умеренных зон и огромной географической протяженностью страны<sup>37</sup>.

Теория Монтескье вызвала к жизни оживленную дискуссию, среди участников которой был, в частности, Гельвеций, критиковавший как принцип детерминизма, так и европоцентризм теории. Эта дискуссия, привлекая внимание к теории климата в интер-

<sup>31</sup> *Montesquieu C. de Secondat. De l'esprit des lois. P. 477 (XIV, 2).*

<sup>32</sup> Там же. P. 477, 483 (XIV, 2, 10).

<sup>33</sup> Там же. P. 479 (XIV, 4). Ср.: *Mercier R. La théorie des climats des Réflexions critiques à l'Esprit des lois. P. 17.*

<sup>34</sup> *Montesquieu C. de Secondat. De l'esprit des lois. P. 565 (XIX, 14).*

<sup>35</sup> Во французском языке эти факторы обозначаются как «causes physiques» и «causes morales»; см. прежде всего: *Courtois J.-P. Le physique et le moral dans la théorie du climat chez Montesquieu // Le travail des Lumières / Pour Georges Benrekassa. Paris: Champion, 2002.*

<sup>36</sup> Там же. P. 140, 151–152.

<sup>37</sup> *Montesquieu C. de Secondat. De l'esprit des lois. P. 529 (XVII, 6);* ср. также: P. 524–525 (XVIII, 3), о границах Азии.

претации Монтескье, способствовала ее широкой популярности и дальнейшему распространению<sup>38</sup>. Не удивительно поэтому, что и в начале XIX в. она продолжала бытовать во французском культурном пространстве. Мадам де Сталь, например, в своих записках оправдывает свое положительное отношение к жителям царской России тем, что русский человек борется с климатом, «который не согласуется с его натурой»<sup>39</sup>. Такое восприятие России как страны, зависящей от суровых климатических условий и потому склонной к крайностям, продержится еще целое столетие.

Едва ли возможно при этом отделить *прямое* влияние теории климата на авторов — сюда относятся, например, сообщения о суровом русском климате — от ее *косвенного* воздействия. Так, уже в XVIII в. имело место смешение представления о «народном характере» в его зависимости от климатических условий и представления о нации в целом. «Национальные типы» воплощали в себе одновременно и те свойства, которые приписывались стране в целом. Не случайно французская пропаганда, как отметит Клаус Шарф (Claus Scharf), именно во время наполеоновского похода в Россию часто обращалась к этим, в основном негативным, стереотипам<sup>40</sup>. Яркий пример русского национального типа мы находим в австрийской «Таблице народов», появившейся между 1730 и 1740 гг.: здесь изображены десять представителей разных стран, для каждого из которых составлен соответствующий список свойств<sup>41</sup>. «Московит» («Muskawith»), помещенный предпоследним, перед «турком или греком», представлен как злой («boßhaft») и примитивный человек («Unentlich krob»<sup>42</sup>), который не отличается умом («Verstand:

<sup>38</sup> О возражениях против теории Монтескье см. подробнее: *Hafid-Martin N. Evolution et critique de la théorie des climats à travers le XVII<sup>e</sup> siècle en France.*

<sup>39</sup> *Staël G. de. Dix années d'exil // Œuvres posthumes (1861). Genève: Slatkine, 1967. P. 400.*

<sup>40</sup> *Scharf C. Moskau 1812: Die Erinnerungen von Franzosen, Deutschen und Russen // Deutschland — Frankreich — Rußland: Begegnungen und Konfrontationen / Hrsg. Ilja Mieck und Pierre Guillen. München: Oldenbourg, 2000. S. 48.*

<sup>41</sup> См.: *Europäischer Völkerspiegel. Imagologisch-ethnographische Studien zu den Völkertafeln des frühen 18. Jahrhunderts / Hrsg. Franz Stanzel. Heidelberg: Winter, 1999.* В действительности речь идет о *двух* таблицах, так как живописное полотно «Штейерская таблица народов» возникло на основе так называемой «Леопольдовой гравюры». (Ср.: *Stanzel F. Vorwort // Europäischer Völkerspiegel. S. 9.* Несмотря на то что во франкоязычном пространстве подобных таблиц, судя по всему, не было, перечисленные в австрийской таблице свойства отдельных народов можно обнаружить и во французских текстах того же времени, опиравшихся на одни и те же источники — путевые записки и теорию климата.

<sup>42</sup> Бесконечно грубый (нем.).



Gar Nichts»<sup>43</sup>). Склонный к предательству («Gar Verrätherisch»<sup>44</sup>), он любит палку («Lieben: Den Brügl»<sup>45</sup>) и живет, одетый в меха («mit böltzen»<sup>46</sup>), в ледяной стране («Voller Eiß»<sup>47</sup>); он много спит («die Zeit vertreiben: Mit Schlawfen»<sup>48</sup>) и в конце концов умирает в снегу.

Как доказал Вольфганг Айсмани (Wolfgang Eismann)<sup>49</sup>, эти описания, с одной стороны, обязаны своим возникновением теории климата, с другой — заметкам путешественников, в частности, австрийца Сигизмунда фон Герберштейна (Sigismund von Herberstein) и немца Адама Олеария (Adam Olearius). Эти путевые отчеты, созданные в XVI–XVII вв. и быстро получившие широкую известность в Европе как первые заслуживающие доверия источники информации о России, представляют собой пример косвенного влияния теории климата во Франции. Ни один из французских текстов этого жанра, созданных ранее, не мог даже в минимальном приближении сравниться с ними по своей известности; неудивительно поэтому, что основные знания о России в дореволюционной Франции основывались на сведениях из этих двух книг<sup>50</sup>.

<sup>43</sup> Разум: совсем ничего (нем.).

<sup>44</sup> Самый что ни на есть предатель (нем.).

<sup>45</sup> Любят: драку (нем.).

<sup>46</sup> С мехами (нем.).

<sup>47</sup> Полной льда (нем.).

<sup>48</sup> Проводят время: во сне (нем.).

<sup>49</sup> Eismann W. Der barbarische wilde Moskovit. Kontinuität und Wandel eines Stereotyps // Europäischer Völkerspiegel. S. 283–297.

<sup>50</sup> Маршалл По считает, что сочинение Герберштейна «Записки о Московии» («Rerum Moscovitarium Commentarii») является «самой влиятельной книгой о России из когда либо опубликованных» (Poe M. Herberstein and the Origine of the European Image of Muscovite Gouvernement // 450 Jahre Sigismund von Herbersteins «Rerum Moscovitarium Commentarii». 1549–1999 / Hrsg. Frank Kämpfer und Reinhard Frötschner. Wiesbaden: Harrassowitz, 2002. S. 140). На французский язык записки Герберштейна не переводились, и тем не менее они пользовались огромной популярностью, о чем свидетельствуют многочисленные экземпляры оригинального издания этой книги, обнаруженные Мерво во французских библиотеках (Mervaud M. La Russie vue par les voyageurs français du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècles // Une infinie brutalité. L'Image de la Russie dans la France des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles / Par Michel Mervaud и Jean-Claude Roberti. Paris: Institut d'Etudes Slaves, 1991. P. 13). Это подтверждает предположение Димитрия фон Мореншильда (Mohrenschildt D. S. von Russia in the intellectual life of eighteenth-century France (1936). New York: Farrar/Straus Giroux, 1972. P. 162) о том, что французские авторы использовали либо издание на латыни, либо на итальянском языке. О французских путевых заметках XVI–XVII вв. см.: Mervaud M. Op. cit. P. 11–100; Roberti J.-C. L'image de la Moscovie dans l'opinion française du XVII<sup>e</sup> siècle // Une infinie brutalité. P. 101–151. Оба автора делают вывод, что даже для Вольтера главным ис-

«Записки о Московии» («*Rerum Moscovitarum commentarii*») Герберштейна, опубликованные в 1549 г., уже в XVI в. укрепили мнение о России, как о стране крайностей, — мнение, сформированное под влиянием теории климата, которому Герберштейн придал еще и негативную окраску. Дважды побывав с дипломатической миссией по поручению Габсбургов при дворе Василия III (1517/18 и 1526/27 гг.), австрийский барон первым предоставил полную информацию об истории, географии, обществе и политической системе России. Герберштейн подчеркивал злобность русских, хотя и относил ее на счет бедности населения. Наряду с этим он утвердил в Европе образ русского правителя-тирана, который обладал абсолютной властью над жизнью и имуществом своих подданных<sup>51</sup>. Как и многие другие суждения Герберштейна о России, это представление о русском деспотизме было растиражировано затем во множестве компиляций, так что в результате оно стало общим местом и одновременно точкой отсчета для наблюдений других путешественников<sup>52</sup>.

В 1647 г., почти через сто лет после записок Герберштейна, вошло в свет сочинение Адама Олеария «Долгожданное описание нового путешествия на Восток» («*Offt begehrte Beschreibung der neuen orientalischen Reise*»)<sup>53</sup>; оно довольно скоро получило широкое распространение во Франции<sup>54</sup>. В качестве секретаря посольства

---

точником сведений о России был Адам Олеарий. (*Mervaud M.* Op. cit. P. 14, 50; *Roberti J.-C.* Op. cit. P. 149).

<sup>51</sup> *Kudravcev O. F.* Das ambivalente Bild Rußlands. Sigismund von Herberstein und seine Vorgänger // 450 Jahre Sigismund von Herbersteins «*Rerum Moscovitarum Commentarii*». S. 112; *Poe M.* Herberstein and the Origine of the European Image of Muscovite Gouvernement. P. 139–140, 151–155. Ср. также: *Baron S. H.* Herberstein's Image of Russia and its Transmission through Later Writers // Sigismund von Herberstein, Kaiserlicher Gesandter und Begründer der Russlandkunde und die europäische Diplomatie / Hrsg. Gerhard Pferschy. Graz: Akad. Druck- und Verlagsanstalt, 1989. S. 247; *Eismann W.* Der barbarische wilde Moskovit. S. 288, 292.

<sup>52</sup> О том, насколько часто авторы впоследствии пользовались сведениями, почерпнутыми из книги Герберштейна, свидетельствует, по мнению С. Бейрона, хотя бы тот факт, что практически все, кто писал в дальнейшем о России, приводят вслед за Герберштейном неверную дату рождения Ивана IV — 1528 г., вместо 1530 г. (*Baron S. H.* Herberstein's Image of Russia and its Transmission through Later Writers. P. 251).

<sup>53</sup> Второе переработанное и расширенное издание вышло в 1656 г. под названием «Дополненное новое описание путешествия в Московию и Персию» («*Vermehrte Neue Beschreibung der Muscowitischen und Persischen Reyse*»).

<sup>54</sup> Д. Мореншильдт пишет по этому поводу: «Французы восемнадцатого века <...> часто видели Россию глазами Олеария» (*Mohrenschildt D. S. von.* Russia in the intellectual life of eighteenth-century France. P. 172).

герцога Голштинского Олеарий должен был заключить торговые соглашения с персидским шахом и с 1633 по 1635 гг. находился в России, ожидая разрешения царя Федора Михайловича на проезд по ее территории<sup>55</sup>. Та часть сочинения Олеария, которая посвящена России, написана явно с учетом записок Герберштейна, на которого Олеарий прямо ссылается в нескольких местах<sup>56</sup>. Суждения Олеария о России, где он оказался проездом, носят, как и у Герберштейна, скорее негативный характер: как и его предшественник Олеарий называет местных жителей подлыми и склонными к насилию<sup>57</sup>. Местные обычаи кажутся ему варварскими, а сами жители, как он считает, не имеют ни малейшего интереса к наукам и искусству, употребляя свой разум только на то, чтобы извлечь какую-нибудь выгоду<sup>58</sup>. Русские подданные видятся Олеарию рабами, которые с благодарностью принимают побои своего господина<sup>59</sup>. И хотя Олеарий идет чуть дальше Герберштейна, когда отмечает заслуги некоторых русских правителей, давших стране законы и образцы безупречного поведения, но тем не менее, и в его записках преобладает образ жестокой деспотии<sup>60</sup>.

Так, теория климата в сочетании с ранними записками о путешествиях в Россию и сложившимися к тому времени представлениями об отдельных национальных типах способствовала тому, что постепенно сформировался отрицательный образ России, который распространился не только во Франции, но и в Европе в целом. Более поздние путешественники усваивают этот образ варварской, ленивой и отсталой России, жители которой представляются рабами всемогущего, жестокого деспота, при этом никто из путешественников не вспоминает о том, что критикуемые пороки в какой-то мере наличествуют и в их собственных странах. Эта малопривлекательная картина дополняется сообщениями о крайне суровом кли-

<sup>55</sup> См.: *Mohrenschildt D. S. von. Russia in the intellectual life of eighteenth-century France.* P. 171.

<sup>56</sup> См. подробный анализ, произведенный С. Бейроном: *Baron S. H. Herberstein's Image of Russia and its Transmission through Later Writers.* P. 260–264.

<sup>57</sup> См.: *Eismann W. Der barbarische wilde Moskovit.* S. 293.

<sup>58</sup> См.: *Olearius A. Moskwowitische und persische Reise (1647).* Berlin: Rütten & Loening, 1959 (сокращенная версия издания 1656 г., модернизированная орфография). S. 98–99.

<sup>59</sup> См.: *Eismann W. Der barbarische wilde Moskovit.* S. 293.

<sup>60</sup> См у Олеария, который писал: «И поскольку общим различием между правовым и тираническим государством является то, что в первом мы наблюдаем благоденствие подданных, а во втором — своекорыстие правителя, то русское правительство очень близко к тирании» (*Olearius A. Moskwowitische und persische Reise.* S. 124).

мате и обилии диких зверей (главным образом, волков и медведей), создающими впечатление о России, как об огромной и не слишком приветливой стране<sup>61</sup>. У французской художественной литературы начала XIX в., таким образом, имелся в распоряжении богатый запас клишированных представлений о России, которые следуют упрощенной схеме и потому оказываются вполне пригодными для того, чтобы удовлетворить потребности в первую очередь популярной массовой литературы. Вот почему литературные тексты этого времени, связанные с описанием России и ее обитателей, пестрят такими клише и художественными преувеличениями, при том, что одновременно шло накопление знаний о России и собственно научная и научно-популярная литература XIX в. по данному вопросу становится все более объективной. И несмотря на это, во французской художественной литературе Россия представляется как место, где постоянно происходят неординарные события, а ее жители рисуются обитателями окраин цивилизованного мира.

### СТРАНА ЭКСТРЕМАЛЬНЫХ УСЛОВИЙ

Продолжая линию, намеченную в ранних записках о путешествиях в Россию, французские авторы XIX в., описывая эту страну, отмечают ощущение тревоги, исходящее от России, обусловленное главным образом ее бесконечной протяженностью, непредсказуемостью характера и отсутствием ясных, четких границ. Если учесть, что всякий автор считал своим долгом упомянуть суровые климатические условия и рассказать о холодном снеге, покрывающем собой все и вся, то уже самое простое географическое описание России представляло ее, в полном соответствии с теорией климата, как

---

<sup>61</sup> Космограф Клод Жордан де Коломбье, например, в «Историческом европейском путешествии», в предисловии к тому, посвященному России, считает необходимым предостеречь тех, кто следует его совету и отправится путешествовать в Московию: «В лесах московских водится множество диких зверей, там можно встретить львов (!), медведей, стада диких быков, вот почему перемещаться по ним можно лишь только большими караванами» (*Jordan de Colombier C. Voyages historiques de l'Europe. T. VII. Qui comprend tout ce qu'il y a de plus curieux dans la Moscovie. Paris: Nicolas Le Gras, 1698. P. 16*). Вольфганг Гайер дает суммарную характеристику России, которая отражала общее представление об этой стране большинства европейцев в XVIII в.: «Для большинства населения Центральной, Северной, Западной и Южной Европы представление о “Московии” и “Московитах” ограничивалось понятиями “темная, широкая, бесконечная, страшная, грязная, варварская и т. п.»» (*Geier W. Rußland und Europa. Skizzen zu einem schwierigen Verhältnis. Wiesbaden: Harrassowitz, 1996. S. 87*).

страну крайностей. Эта нехитрая схема была словно создана для широкого потребления, и потому не случайно, что она была подхвачена в первую очередь популярной массовой литературой, которая ориентирована на такое упрощенное восприятие мира с ясно обозначенными крайними полюсами.

Большинство европейцев, отправлявшихся в Россию, видели только старую и новую столицы, Санкт-Петербург и Москву, а также их непосредственные окрестности и дорогу между обоими городами. Если, однако, обратиться к французской художественной литературе XIX в., то можно увидеть, что оба эти города несколько не вдохновляли французских авторов, не говоря уже о других русских городах. Это тем более удивительно, что именно в это время сам образ города как такового начинает играть во французской литературе все более заметную роль, — достаточно вспомнить в этой связи об огромном успехе «Парижских тайн» Эжена Сю. Неужели русские города были недостаточно экзотичны? Судя по всему, Санкт-Петербург и Москва не особо привлекали французских авторов: Санкт-Петербург потому, что был городом слишком молодым (петербургский миф, созданный усилиями русских писателей XIX в., достиг пределов Франции несколько десятилетий спустя), Москва же потому, что она была *бывшей* столицей и к тому же слишком живо напоминала о провале наполеоновского похода. Кроме того, оба эти города, такие разные по своей сути, практически не давали возможности передать синтетический характер «типично» русского города.

Большая часть происходящих в России событий, описываемых во французской литературе, разыгрывается в неидентифицируемом месте, «где-то в царской империи», а если даже авторы и помещают действие в некий город, то обходятся при этом без каких бы то ни было конкретных географических или архитектурных «примет». В гораздо большей степени, чем русский город, французских авторов привлекает русский пейзаж: многие путешественники с восторгом писали о гигантских просторах российского государства с его неведомыми европейцам окраинными землями, теряющимися где-то на границе с Китаем. Это ощущение простора усиливается видом русской равнины, тянущейся бесконечно, до самого горизонта, и кажущейся практически необитаемой<sup>62</sup>. Мадам де Сталь, которая в 1812 г. бежит от войск своего врага Наполеона в Россию, хотя и испытывает к этой стране симпатию, воспринимает

<sup>62</sup> Так, например, Пьер Журда писал: «Больше всего поражает меланхолическая монотонность пейзажа, бесконечная равнина без дорог, только изредка подаются березовые рощицы» (*Jourda P. L'exotisme dans la littérature française depuis Chateaubriand. T. I. Le Romantisme* (1938). Genève: Slatkine, 1970. P. 188–189).

ет, однако, просторы и неведомые расстояния как сущий кошмар: «Хотя меня везли с большой скоростью, мне казалось, что я не двигаюсь, настолько однообразна была местность. Песчаные равнины, несколько березовых рощ и деревни, расположенные на большом расстоянии одна от другой, состоящие из деревянных домов, построенных по одному образцу, — вот и все, что представлялось моему взгляду. Я испытывала что-то вроде ночного кошмара, когда кажется, что все время идешь, а сам не двигаешься. Мне казалось, что эта страна — воплощение бесконечного пространства, и нужна вечность, чтобы его преодолеть»<sup>63</sup>. Как и многие авторы художественных текстов после нее, мадам де Сталь переносит впечатление от бесконечности страны на характер ее жителей: «Для этого народа характерно нечто гигантское во всем: обычные размеры к ним неприменимы»<sup>64</sup>.

Лучше любого другого региона бесконечную русскую равнину представляет Сибирь. Одно только название этой восточной части России символизирует во французском тексте удаленность от цивилизации и вынужденную борьбу человека с суровым климатом. Вот как описывается в популярном романе Люсьен Томена (Lucien Thomin) «Дорога в Сибирь» («La route de la Sibérie», 1895) отчаяние француза, главного героя романа, приехавшего в Сибирь и увидевшего ее бесконечные безлюдные равнины: «Охваченные горьким волнением, пленные опустили головы: перед ними была Азия с ее унылыми степями.

— Сибирь! — прошептал француз, закрывая руками мокрое от слез лицо. — Сибирь, вот где я окончу свои дни...»<sup>65</sup>.

Маркировав местоположение Сибири в Азии, вдали от всякой европейской цивилизации, большинство авторов не утруждают себя более точной локализацией, так что нередко в текстах происходит смешение Восточной и Западной Сибири<sup>66</sup>, не говоря уже о том, что часто вся Россия предстает как одна сплошная Сибирь, где царит вечная холодная зима. Если действие происходит в России, то авторы непременно дадут описание заснеженной равнины, по которой катят в санях заезжие путешественники, чаще всего — французы, и добавят к этому в качестве украшения какое-нибудь «развлечение» — гонку на санях или охоту на медведя, но чаще — стаю волков, преследующую героя, или же снежную бурю.

<sup>63</sup> *Staël G. de*. Dix années d'exil. P. 392; рус. пер. В. А. Мильчиной, цит. по: *Сталь Ж. де*. Десять лет в изгнании. М.: ОГИ, 2003. С. 126.

<sup>64</sup> Там же. P. 394; рус. пер.: Там же. С. 128.

<sup>65</sup> *Thomin L.* La route de la Sibérie: aventures de deux déportés nihilistes. Paris: Téqui, 1895. P. 130–131.

<sup>66</sup> См.: *Cadot M.* L'Image de la Russie dans la vie intellectuelle française (1839–1856). Paris: Fayard, 1967. P. 307.

Роман А. Дюма «Учитель фехтования» («Le Maître d'armes», 1840) содержит в себе весь набор этих экзотизмов и служит своего рода моделью для некоторых последующих произведений автора. В романе рассказывается о приключениях француза по имени Гризье, который в 1820-х гг. отправляется на поиски счастья в Россию в качестве учителя фехтования. Первый раз герой испытывает «преlestи» русской зимы на себе в Петербурге, где он чуть не отморозил себе нос, на что обратил его внимание один из прохожих, крикнувший ему: «Нос!»<sup>67</sup>. Чуть позже в городе появляется бродячий волк. Но если все эти волки и медведи, обретающиеся в «сибирских» окрестностях описываемого города, выглядят весьма живописно и даже безобидно, то уже на Урале, куда отправляется главный герой, от лица которого ведется повествование, они символизируют собой дикую, необузданную природу. На границе между Европой и Азией главный герой приходит к такому умозаключению: «Эти чудовищные звери <...>, как мне кажется, не менее чем вдвое превосходят по величине зверей европейских»<sup>68</sup>. Чем больше опасностей подстерегает героя (горы, снег, дикие звери, в сочетании с удалением от цивилизации), тем больше сюжетное напряжение, нарастание которого символически замещается описанием того, как конвой поднимается в горы. С большой долей вероятности можно предположить, что именно это описание послужило Жюлью Верну (Jules Verne) моделью при разработке одного из эпизодов его русского романа «Мишель Строгов» («Michel Strogoff», 1876): здесь среди прочего рассказывается о переходе через Урал, во время которого путешественники попадают в снежную бурю и спасаются от медведей, пока, наконец, не добираются до азиатской части России: «Тут начиналась настоящая сибирская степь, которая простиралась до самых окраин Красноярска. Бесконечная равнина...»<sup>69</sup>.

Однако еще больше, чем своей кажущейся бесконечностью, Сибирь привлекает французских писателей тем, что именно она служила русским царям местом ссылки уголовных и политических преступников. Судьба некоторых французских военнопленных 1812 г., декабристов 1825 г., а также польских ссыльных после 1830 г. превращает Сибирь в символ немилосердного наказания<sup>70</sup>. Широкое хождение получил «случай из жизни», повествующий о том, как некая молодая девица, Елизавета или Прасковья, добралась из

<sup>67</sup> Dumas A. (*père*). Le Maître d'armes (1840). Paris: Syrtex, 2002. P. 98.

<sup>68</sup> Там же. P. 256. Десять волков, напавших на героя после этого, кажутся ему невероятно большими: каждый из них — не меньше осла (P. 257).

<sup>69</sup> Verne J. Michel Strogoff. Moscou — Irkoutsk (1876). Paris: Pocket, 1999. P. 162.

<sup>70</sup> См.: Cadot M. L'Image de la Russie dans la vie intellectuelle française. P. 295.

Сибири в Москву, чтобы испросить помилование для своего отца<sup>71</sup>. Подхватив этот сюжет, французская литература принялась рассказывать бесчисленные истории о судьбах ссыльных французов, поляков или русских, которые оказались несправедливо сосланными в Сибирь в результате судебной ошибки или же по милости некоего мстительного врага.

В этом смысле показательна повесть Эмиля Сувестра (Emile Souvestre) «Ссылные» («Les bannis», 1852), представляющая собой яркий пример разработки этой темы во французском приключенческом романе. В центре повести — судьба молодого русского Николая Розова и пожилого француза Пьера Годюро. Отправленные в 1766 г. в результате интриг и несправедливого приговора в ссылку<sup>72</sup>, герои, несмотря на разницу в возрасте и положении, становятся друзьями. Только благодаря поддержке Розова ссыльному Годюро удастся выжить в тяжелых условиях дикой природы. Вместе они ведут борьбу против коррумпированных чиновников, пока, наконец, их прошение о помиловании не доходит до царицы, и она не снимает с них несправедливого обвинения. Действие повести, призванной среди прочего познакомить французского читателя с сибирской природой и различными народами, разворачивается по довольно простой повествовательной схеме, которая часто использовалась во французских романах о Сибири: несправедливый приговор, ссылка, восстановление справедливости. *Реальная Сибирь*, изучение которой существенно продвинулось в XIX в., не имела к этому вымышленному миру никакого отношения, поскольку художественная Сибирь представляла собой чистый продукт фантазии, окрашенный чувством тревоги, навеянной русским ландшафтом<sup>73</sup>.

Еще более схематично образ Сибири дан в песне Пьера Дюпона (Pierre Dupont) «Сибирячка» («La Sibérienne», 1847 г.) Здесь место ссылки, соединяясь с образом деспота, становится символом русской тирании в контексте подавления польской освободительной борьбы. Так, одного повторения слова «Сибирь» («Sibérie») в реф-

<sup>71</sup> История этой девушки послужила сюжетом множества литературных текстов, оперных и театральных постановок. Подробнее см. главу «Elisabeth ou la recherche de la vraisemblance» в: *Krauss C. La Russie et les Russes dans la fiction française du XIXe siècle*. P. 131–144.

<sup>72</sup> Речь идет о типичном сюжете популярного романа: обман из-за наследства и подозрение в политическом заговоре. Розова обманывают ради того, чтобы завладеть его наследством и потому интригами отправляют в Сибирь, Годюро попадает в Сибирь по обвинению в участии в политическом заговоре, так как он, будучи писцом, написал под чужую диктовку конспиративное письмо, не понимая его содержания.

<sup>73</sup> См.: *Cadot M. L'Image de la Russie dans la vie intellectuelle française*. P. 300.



рене достаточно, чтобы символически обозначить судьбу тех, кто боролся за свои права и как мученик был сослан: «Прощайте, родина / И свобода! / Тот, кто не казнен, / Будет угнан / В Сибирь!»<sup>74</sup>. Угроза сибирской ссылки придает русской бесконечности оттенок непредсказуемости и подчеркивает почти парадоксальный факт: как бы ни была далека Сибирь, она всегда присутствует при дворе в Санкт-Петербурге — впечатление, которое облекает в слова Меншиков, герой пьесы Эжена Скриба «Царица» (1855 г.): «Мы живем в стране, дочь моя, где величайшая благосклонность и жесточайшая опала всегда рядом! Санкт-Петербург и Тобольск часто оказываются совсем недалеко друг от друга»<sup>75</sup>. Во французском коллективном представлении русский мир остается тесно связанным с безграничной северной равниной.

### НА СЕВЕРНОМ КРАЮ ЦИВИЛИЗОВАННОГО МИРА

Восприятие России, сформировавшееся под влиянием теории климата (поначалу скорее негативное), сказалось на образе русских во французской художественной литературе: поскольку Россия с французской точки зрения располагается на северной окраине цивилизованного мира, там, где суровые климатические условия, как об этом неоднократно писалось, создают невыносимые условия жизни, многие французские авторы отказывают местным жителям в наличии цивилизованных обычаев и нравов. Русский, как правило, предстает как «варвар», как дикое существо, за которым, однако, в отличие от других народов, не закреплен статус «благородного дикаря». Русские персонажи часто наделяются во французских текстах звериными чертами. К этому следует добавить, что в представлении французов, несмотря на то, что татаро-монгольское иго уже давно отошло в прошлое, русские и татары нередко смешивались и воспринимались как наследники гуннов, олицетворяющих собой угрозу нашествия на Европу варваров из диких степей.

Насколько устойчивым было такое восприятие русских как варваров, можно показать на примере лишь одного персонажа французской литературы, который хотя и появился на исходе XVIII в., но продолжал оказывать влияние на протяжении всего XIX в.: речь идет о монстре-канибале Минском, главном действующем лице в одном из эпизодов романа «История Жюльетты, или Успехи порока» (1796 г.) Маркиза де Сада (Marquis de Sade). Минский, который сам

<sup>74</sup> Dupont P. *La Sibérienne* (1847) // Chants et chansons. Т. II. Paris: Lécivain et Toubon, 1858. P. 157–160.

<sup>75</sup> Scribe E. «*La Czarine*» (1855), drame en 5 actes et en prose // Œuvres complètes d'Eugène Scribe: Comédies, Drames. Paris: Dentu, 1875. P. 210.

представляется «москвитом», имеет необычно мощное телосложение и обладает богатством, которое позволяет ему безнаказанно реализовывать самые чудовищные фантазии. В замке, расположенном в пустынной местности Италии, он запирает жертвы своего ненасытного вождения, пытает их, насиует и убивает разными изощренными способами. Минский представлен как полуживотное, как кентавр, которого он превосходит по своей кровожадности, потому что он, в отличие от плотоядного мифологического существа, предпочитает насыщаться человеческим мясом, плотью своих жертв. Находясь рядом с жертвой, Минский обращается в зверя: «Минский изрыгает проклятья, он рычит словно зверь, он чует отверстие, в которое стремится проникнуть»<sup>76</sup>. Путешествуя по свету, московский монстр изучил все пороки мира, чтобы затем поселиться со своим наследством в Италии, где единственным его развлечением становится преступление. Его ничем не ограниченное всевластие, которым он наслаждается, создав для себя остров бесправия, — это своего рода отражение реальной крепостной зависимости русского крестьянина, являющегося собственностью господина, какой распоряжается его жизнью по своему усмотрению (о чем немало писалось во французских текстах). Минский становится моделью для многочисленных русских персонажей, которые предстают во французской художественной литературе как экстравагантные злодеи, предающиеся страстям и порокам. Вплоть до конца XIX в. мы находим следы этого устойчивого образа в фигурах разнообразных опустившихся русских принцев, среди которых и декадентствующий граф Владимир Норонсов из романа «Странствующий порок» («Le vice errant», 1902) Жана Лоррена (Jean Lorrain).

Эта тенденция изображения русских как диких, нецивилизованных существ, как полуживотных, находит свое отражение и в образе казака, получившем широкое распространение во французской литературе в связи с Крымской войной. Военный конфликт середины XIX в. оживил старые стереотипы, которые снова пошли в ход в пропагандистских целях: в художественных текстах того времени появляются многочисленные русские солдаты, именуемые просто «казаками» и наделенные исключительно отрицательными чертами. О казаках ходило множество слухов: так, в частности, рассказывалось, будто они любят есть свечи, — это абсурдное представление было настолько устойчивым, что Флобер счел необходимым включить его в свой «Словарь общих мест» («Dictionnaire des idées reçues»)<sup>77</sup>.

<sup>76</sup> *Sade D.-A.-F., marquis de. Histoire de Juliette ou les prospérités du vice* (1796). T. III et IV. Paris: Pauvert, 1967. P. 309.

<sup>77</sup> *Flaubert G. Dictionnaire des idées reçues / Édition diplomatique des trois manuscrits de Rouen par Lea Camini. Paris; Napoli: Nizet/Liguori, 1966. P. 64: «Mange de la chandelle» («Едят свечи»).*

В романе Эркмманна-Шатриана (Erckmann-Chatrian) «Безумец Егоф» («Le fou Yégoф», 1862 г.) казаки, которые проходят в 1814 г. через одно село в Вогезах, представлены как настоящие животные. Они не только едят свечи<sup>78</sup>, но вообще пожирают все с большим аппетитом и отличаются поразительной нечувствительностью (здесь невозможно не отметить влияние теории климата). Так, например, они купаются в ледяной воде, а чтобы просохнуть, укладываются в печь (!)<sup>79</sup>. Описывая столкновение между деревенскими жителями и ротой казаков, автор сравнивает последних с «неведомым диким зверьем» и тем самым помещает их в пределы мира животных. Спасаясь от выстрелов, казаки бегут «словно косули и кричат дикими голосами: “Ура! ура!”»<sup>80</sup> А когда под конец охотники приносят в деревню труп одного из казаков, местный доктор, осмотрев с интересом тело, с нескрываемым сожалением говорит о том, что с удовольствием растворил бы в извести скелет этого «прекрасного образчика татарской расы»<sup>81</sup>.

В этом романе, который при дальнейших переизданиях (начиная с 1867 г.) получил новое, много говорящее название «Нашествие» («L’Invasion»), развивается важная тема, тесно связанная с изображением нецивилизованного казака: страх перед вторжением в Западную Европу варварских орд из русских степей. Так, один из персонажей описывает армию победителей как настоящую волну, захлестнувшую деревню: «Я пришел из-за Рейна. Там... русские, австрийцы, баварцы, пруссаки, казаки, гусары, там... земля от них почернела!»<sup>82</sup>. Эта угроза, исходящая от «дикарей» с севера, становится сквозным мотивом французской литературы XIX в. Существенными факторами, обусловившими формирование чувства страха, стали, наряду с теорией климата, провал русского похода и последующее вторжение русских, занявших в 1814 г. часть территорий.

Еще одним примером сознательно утрированного гротескно-го изображения русских является «Живописная, драматическая и карикатурная история Святой Руси» («Histoire pittoresque, dramatique et caricaturale de la Sainte Russie») Гюстава Доре, выпущенная в 1854 г. и навеянная также событиями Крымской войны. Книга, снабженная многочисленными рисунками, содержит в себе шаржированное изложение истории страны, при этом основной акцент

<sup>78</sup> Один деревенский житель сообщает, что казаки сожгли село в Эльзасе, так как местные жители отказались подать им на десерт свечи (Erckmann-Chatrian [Emile Erckmann, Alexandre Chatrian]. L’invasion (1862). Paris: Hetzel, 1881. P. 46; название первых изданий, до 1867 г.: «Le fou Yégoф»).

<sup>79</sup> Там же.

<sup>80</sup> Там же. P. 47.

<sup>81</sup> Там же. P. 48.

<sup>82</sup> Там же. P. 19.

падает на русских правителей и их разнообразные выходки. В ироническом тексте автор раскрывает то, что обычно вкладывается в понятие «русский». Так, например, поясняя звериную природу русских, Доре пишет о том, что это свойство проистекает от того, что русские произошли от смешения двух видов северных млекопитающих: «Древние летописцы сообщают, что приблизительно во втором году, или во втором с половиной, один полярный красавец-медведь соблазнился томной улыбкой юной свиньи, от союза с которой и появился на свет первый русский»<sup>83</sup>. Дабы наилучшим образом контролировать сей дикий народ, рассказывает автор, понадобилось наряду со множеством пыточных приспособлений изобрести еще и кнут, «слово, которое в лаконичном и экспрессивном славянском наречии обозначает средство убеждения и побуждения к действию»<sup>84</sup>. Русские правители, которые также отличаются по мнению автора необычайной жестокостью в отношении к своему народу, открыли Сибирь, что находится за Уралом — за горами, «где бродят *недовольные* голодные волки и медведи» (курсив мой. — *Ш. К.*)<sup>85</sup>; в этом краю так холодно, что даже звук фанфар замерзает налету, и вот сюда ссылается постепенно весь русский народ, так что последним двум еще не сосланным русским придется конвоировать друг друга самостоятельно<sup>86</sup>.

Следует отметить, что «нецивилизованность» русских отнюдь не всегда становится поводом для гротеска. Гораздо чаще во французской литературе первой половины XIX в. высказывается мысль о том, что русских нужно «цивиловать». Русская жестокость противопоставляется европейской или французской культуре. В противоположность благородному дикарю, который живет в соответствии с законами природы, русскому человеку в том виде, как он представлен в литературе, *не хватает* цивилизованности, он живет в пустоте, которая не заполнена собственной, русской культурой. В глазах французов цивилизаторские меры, предпринятые Петром I, равно как и то обстоятельство, что русское дворянство избрало своим языком французский, свидетельствует о стремлении русских усвоить европейскую культуру, а это, с точки зрения французов, не так уж просто. Нелепость русских дворян, подражающих французским обычаям, чтобы вести себя «*comme il faut*», постоянно обыгрывается во французской литературе к вящему удовольствию французских читателей.

<sup>83</sup> *Doré G. Histoire pittoresque, dramatique et caricaturale de la Sainte Russie d'après les chroniqueurs et historiens Nestor, Nikan, Sylvestre, Karamsin, Ségur etc. (1854) / Éd. Jean-François Revel. Paris, Hermann, 1996. P. 8.*

<sup>84</sup> Там же. P. 11.

<sup>85</sup> Там же. P. 45.

<sup>86</sup> Там же. P. 66.

Одним из самых известных комических русских персонажей во французской литературе является, без сомнения, князь Коразов в романе Стендаля «Красное и черное» (1830). Стендаль довольно точно подметил, что русские перенимают французские обычаи с отставанием на пол века, и потому неизбежно выглядят смешными<sup>87</sup>. Пример тому – Коразов, который, случайно встретившись с Жюльеном Сорелем в окрестностях Страсбурга, принимается рассказывать ему такие несуразные истории, от которых даже у простого крестьянина, оказавшегося свидетелем их беседы, волосы встали дыбом. Когда же француз попросил у Коразова совета в искусстве соблазнения женщин, тот приходит в неопишуемый восторг, потому что такого с ним еще никогда не случалось: «Ну, вот я, наконец, и добился, чего хотел, — ликовал в душе князь, — мои учителя слушают меня и учатся у меня!»<sup>88</sup>. Коразов дарит Жюльену копии «беспроигрышных» любовных писем, которые тот, одно за другим, должен посылать маршальше де Фервак, чтобы разжечь ревность Матильды де Ла-Моль — тактика, которую Жюльен называет своей «русской политикой»<sup>89</sup>, и которая оказывается необычайно действенной. Успех избранной стратегии, однако, только лишний раз доказывает, насколько смешон Коразов, которому вполне под стать и соблазняемая по его методике супруга маршала де Фервак, дочь промышленника, пробившаяся в общество и находящая истинное удовольствие в том, что может написать рядом со своим именем почетное слово «маршальша».

Наряду с этими дурными подражателями западной культуре во французской литературе появляются другой русский тип — образ мягкого, чувствительного человека, который сталкивается с жестокостью своих соотечественников, принадлежащих нередко к состоятельным кругам. Борьба с враждебным окружением заканчивается довольно часто победой более слабых, для которых, впрочем, единственным выходом из ситуации становится эмиграция в другую, более «человеческую» страну. Примером такого счастливого исхода, за которым, однако, скрывается скорее пессимистический взгляд на русское будущее, могут служить два водевиля 1840-х гг. В «Русском браке» («Un mariage russe», 1840 г.) Альфреда Дерозье (Alfred Desrozières) молодая девушка-сирота получает своими стараниями превосходное образование, что позволяет ей в некотором смысле обрести независимость от своего супруга, который ее ни во что не ставил. В пьесе «Мужик Иван» («Ivan le moujik», 1844) братьев Коньяр (Frères Cogniard) главный герой, обладатель краси-

<sup>87</sup> *Stendhal*. Le Rouge et le noir (1830) / Éd. Michel Crouzet. Paris: Flammarion, 1964. P. 435.

<sup>88</sup> Там же. P. 438; перевод С. Боброва и М. Богословской цит. по: Стендаль. Красное и черное. М., 1978. С. 468.

<sup>89</sup> Там же. С. 459.

вого голоса, обращает на себя внимание своего господина, который отправляет своего подопечного учиться, но потом нещадно эксплуатирует. Благодаря хитрости Ольги, невесты Ивана, оба, наконец, получают свободу и покидают страну.

Эта тенденция усиливается к концу столетия: в контексте франко-русского союза во французской литературе все более отчетливо начинает проследиваться положительный взгляд на Россию. Сквозным мотивом становится образ «вечной русской души», представление о которой сложилось не без влияния теории климата. Теперь недостаток цивилизованности, до того оценивавшийся негативно, воспринимается как нечто положительное, тогда как Западная Европа, равно как и русское дворянство, копирующие европейские нравы, пребывает якобы в состоянии морального разложения. С некоторым опозданием в простом русском народе обнаруживается близость к природе, неиспорченность, свойственные «благородным дикарям». Так Жан Лоррен (Jean Lorrain) в романе «Странствующий порок» («Le vice errant, 1902) противопоставляет декадентству графа Владимира Норонсова жизнеутверждающую силу русских народных обычаев, несущих в себе, как это представлено здесь, заряд молодости. Прожив бурную жизнь, граф перед смертью, тронутый до глубины души печальной песней, которую поют два русских мужика, вспоминает о своих русских корнях: «Слушая их, он вновь обретал свою душу и свою страну»<sup>90</sup>. Заканчивается сцена, однако, совсем не так лирично: подобно вампиру граф набрасывается на одного из своих молодых холопов, чтобы выпить его кровь и вернуть себе молодость: «...воспользовавшись тем, что доктор спит, он неслышно, как хищный зверь, подкрался к дивану, на котором прилег отдохнуть Василий, и набросился на него с ножом для разрезания бумаги, собираясь вскрыть ему горло, чтобы напиться *его молодой крови, сильной и здоровой*, — как он кричал, заходясь в рыдающем смехе, и ужасен был его блуждающий взгляд»<sup>91</sup>.

Конкретное положительное воздействие народных обычаев ставится, таким образом, в конечном счете, под вопрос. По крайней мере, в этом романе обновление приходит слишком поздно и не приносит плодов: холопа, по счастью получившего лишь незначительные повреждения, отправляют назад в деревню, а декадентствующий граф вскоре после этого умирает на своей вилле, на французской Ривьере.

Все упомянутые выше произведения имеют нечто общее: они

---

<sup>90</sup> Lorrain Jean [d. i. Paul Alexandre Martin Duval]. Le vice errant [1902]. Paris: Albin Michel, 1926. P. 329.

<sup>91</sup> Там же. P. 338. Этот припадок подчеркивает животное начало русско-го графа, образ которого продолжает традицию, восходящую к Минскому, герою маркиза де Сада.

приписывают русским необычный, необузданный характер, не знающий границ, что в полной мере соответствует безграничности страны, в которой они живут. Колеблясь между очарованностью ужасным и страхом перед вторжением диких варваров, французские авторы изображают русских то настоящими чудовищами со звериными чертами, непредсказуемым поведением и склонностью к жестокости, то чувствительными натурами, которые, столкнувшись с суровой действительностью, нередко вынуждены спасаться бегством. Помимо этих двух крайних типов во французской литературе бытует и гротескный образ русского подражателя, копирующего западный образ жизни. Русский характер во французской литературе, похоже, не имеет границ, в полном соответствии с представлением о безграничности русского пространства. Эта широта диапазона объясняет как легкость, с какой французские авторы XIX в. обращаются к русским персонажам, так и сложность в определении этих персонажей. Любое действие и, прежде всего, любое поведение, каким бы неправдоподобным оно ни казалось, можно оправдать как русскую «выходку» — при условии, что оно поддерживается минимумом *местного колорита*.

Не зависимо от того, идет ли речь о жестокостях казаков или о «вечной» русской душе, общим остается одно: в то время как русский национальный тип постепенно распадается во французской литературе XIX в. на различные типичные персонажи, основная характеристика русского мира, выведенная из теории климата, продолжает оставаться неизменной: «крайность» — вот то ключевое понятие, которое определяет восприятие России во Франции, что находит свое отражение в первую очередь во французской художественной литературе. Все те черты, которые уже античными авторами были определены как «типично северные», мы находим и в литературе XIX в., где эти свойства уже предстают как типично русские: рабство и деспотизм, храбрость и воинская доблесть, и тут же — варварство, жестокость и недостаток цивилизованности. Только с Октябрьской революцией и концом самодержавия происходит принципиальное изменение восприятия России во Франции, и эту принципиальную смену вех необходимо особо подчеркнуть: именно теперь Россия становится «страной на Востоке», тогда как до 1917 г. она, а вместе с ней и русский характер, виделись как типичное воплощение «Севера», что косвенно обуславливалось теорией климата.

*Перевод с немецкого Екатерины Ботовой*

## ИЗ ПОЛЕМИКИ 1830-х гг. ВОКРУГ ПАНСЛАВЯНСКОЙ ИДЕИ

(Князь П. Б. Козловский против графа Адама Гуровского)

8 сентября 1834 г. в аугсбургской «Allgemeine Zeitung», входившей в число самых влиятельных газет на континенте, появилось открытое письмо графа Адама Гуровского. Один из застрельщиков и идеологов восстания 1830–1831 гг. (инициатор акта о детронизации Романовых с польского престола), непосредственный участник военной кампании, получивший орден за сражение с русской армией под Гроховом, заметная фигура в сообществе эмигрантов, нашедших прибежище во Франции, — Гуровский объявил о том, что готов принять амнистию и перейти на службу Российской империи. Через два с половиной месяца, около 20 ноября 1834 г., увидела свет его брошюра «Правда о России и о восстании в польских провинциях» («La vérité sur la Russie et sur la révolte des provinces polonaises»), где было представлено развернутое обоснование пережитой им смены убеждений и жизненного курса. Логика автора укладывается в следующую схему.

Презумпция:

«Для развития рода человеческого потребны не малые национальности, но великие Государства; не разделы и раздробления приносят плоды благотворные и долговечные, но единение и централизация. В любых обстоятельствах та власть, которая умеет подчинять себе индивидов, пусть даже причиняя им боль, действует в согласии с одним из величайших законов творения.

Чтобы достигнуть великих результатов, потребны средства мощные и энергические; чтобы сообщить жизненную силу всему стволу, зачастую приносят в жертву отдельные ветви»<sup>1</sup>.

Интерпретация взаимоотношений двух сопредельных наций под этим углом зрения:

---

<sup>1</sup> La vérité sur la Russie et sur la révolte des Provinces Polonaises / Par Adam comte Gurowski. Paris, 1834. P. 6–7. Далее ссылки на это издание даются в тексте после цитаты.



«Лишь только два государства, Россия и Польша, явились на исторической сцене, главным сделался один единственный вопрос: кому из них суждено встать во главе Империи, объединяющей все народы славянские. Быть может, сами не вполне сознавая, оба народа исключительно тем и занимались, что искали ответ на этот вопрос.

Вот роковой источник всех войн между Россией и Польшей; начиная с XVI века победа в этой схватке стала для обеих делом жизни и смерти политической.

С этого времени Россия стремилась сделаться державой могущественной и влиятельной, представляющей всю Славонию [Slavonie] на европейской сцене. На пути ее встала Польша; Россия почувствовала, что для нее жизненно важно поглотить эту страну и таким образом сделать более непосредственными свои сношения с Западом. Провидение ей споспешествовало. Польша, никогда не умевшая добиться главенства политического, обречена была уступить державе, каждый шаг которой доказывал ее притягательную силу и способность объединять славян вокруг себя.

<...> Существовать бок о бок две эти национальности не могли; мирное их сожительство сделалось бы исключением чудовищным и неслыханным в истории. Славония нуждается в единстве; ей потребны одна глава, один дом, одно направление, одна воля. Нынче этот внутренний вопрос решен окончательно» (Р. 2–5).

Вытекающий отсюда отказ от польской идентичности в пользу общеславянской (=имперской):

«<...> [Я] знаю твердо, что политическое существование Польши есть вещь решительно невозможная <...>. Верный происхождению моему, я желаю стать подданным могущественного государства славонского. Сегодня я рассматриваю отношения Польши к России как отношения провинции к целому государству и не могу помыслить без ужаса о каком бы то ни было федерализме, о каком бы то ни было раздроблении земель или национальностей (ибо я предпочитаю слаженность разладу). Не веря в возможность существования части вне целого, а именно такую часть представляет собою Польша, — я желал бы вечно считать отечеством своим то воплощение единого славянского мира, каким является Россия; с нею связано для меня отныне благополучие всех братьев, с которыми роднит меня общее происхождение, в том числе и обитателей провинции, в коей появился я на свет.

<...> Подданный государства могущественного горд тем значением, какое сообщает ему правительство этого госу-

дарства; лучше жить в просторном доме, нежели в жалкой хижине. Я рожден в Польше, значит, я принадлежу Славонии; Россия этот мир представляет и воплощает, она — его сердце, его душа» (Р. 78).

Брошюра 1834 г., которая в кругах «Великой эмиграции» снискала Гуровскому репутацию ренегата польского дела<sup>2</sup>, давно уже рассматривается в научной литературе в качестве одного из ранних манифестов панславизма<sup>3</sup>. Именно в таком ключе дана ее трактовка и в неопубликованных «Замечаниях на брошюру графа Гуровского» («*Observations sur la brochure du comte Gurowski*»), принадлежащих перу князя П. Б. Козловского<sup>4</sup>.

«Правду о России...» Козловский прочитал в Варшаве, куда приехал в ноябре 1834 г., направляясь из Франции в Петербург. «Архивный юноша» начала XIX в., друг молодости старших братьев Тургеневых и Жуковского, затем карьерный дипломат, он отсутствовал в России более двадцати лет — с октября 1812 г., когда был назначен полномочным министром при Сардинском дворе. В 1819 г., заняв аналогичную должность при дворах Вюртембергском и Баденском, Козловский представил по начальству записку, защищавшую конституционное устройство южнонемецких земель; она встретила неблагосклонный прием, и в сентябре 1820 г. автор получил указ об отставке. С тех пор он жил в Европе (Австрия, Англия, Франция, Германия, Швейцария, снова Англия, Германия и Франция), порицая, по временам в очень резкой форме, государственное устройство России и нравы своих соотечественников, но вместе с тем не оставляя попыток вернуться в дипломатическую службу, к чему побуждали его как недостаток средств, так и неудовлетворенное честолюбие<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> См.: *Stasik F. Adam Gurowski, 1805–1866. Warszawa, 1977. S. 139–141.*

<sup>3</sup> См.: *Fadner F. Seventy Years of Pan-Slavism in Russia: Karazin to Danilevskii, 1800–1870. Georgetown, 1962. P. 34–35; Walicki A. Russia, Poland, and Universal Regeneration: Studies on Russian and Polish Thought of the Romanic Epoch. Notre Dame; London, 1991. P. 160–165; Глембоцкий Х. Граф Адам Гуровский (1805–1866) и миссия Российской империи: Метаморфозы политического радикализма // *Ab Imperio. 2009. № 2. С. 135–136.**

<sup>4</sup> Сводку биобиблиографических данных о нем (уже неполную) см. в нашей статье в кн.: *Русские писатели: 1800–1817: Биографический словарь. М., 1994. Т. 3. С. 9–11; дополнения — в кн.: Козловский П. Б. Социальная диорама Парижа, сочинение чужестранца, проведенного в этом городе зиму 1823 и часть 1824 года / Перевод В. А. Мильчиной; публикация и коммент. В. А. Мильчиной и А. Л. Осповата. М., 1997.*

<sup>5</sup> Веским доводом в пользу возвращения на родину мог послужить и указ от 17 апреля 1834 г., воспрещавший русским дворянам находиться за границей более пяти лет.

В Варшаве, где из-за тяжелой травмы Козловский провел целый год, он сблизился с фельдмаршалом И. Ф. Паскевичем. В окружении наместника Царства Польского брошюра Гуровского несомненно стала предметом живейшего обсуждения, и можно предположить, что письменный отклик Козловского, закрепляя точку зрения, уже высказанную в устных дискуссиях, предназначался в том числе для сведения Паскевича<sup>6</sup>. В рукописном оригинале отсутствует дата, и мы ограничимся указанием на *terminus post quem* и *terminus ante quem*: в начале декабря 1834 г. произошло, по всей вероятности, знакомство Козловского с парижской новинкой; в начале июля 1835 г. Гуровский, получивший право на жительство в империи, уже въехал на территорию Царства Польского<sup>7</sup>, исполнив тем самым пожелание, содержащееся в заключительном абзаце «Замечаний».

Перевод «Замечаний на брошюру графа Гуровского» сделан по тексту автографа (РГАЛИ. Ф. 195. Оп. 3. № 47. Л. 46–47 об.). В интересах дела русский текст публикуется с разбивкой на несколько фрагментов, условные номера которых отсылают к соответствующим подглавкам помещенного ниже комментария.

«[I] Трудно отыскать брошюру более эксцентрическую, нежели та, о какой пойдет речь. Странно уже то, что в заглавии автор обещает повести речь о восстании польских провинций, меж тем в самом сочинении о том не говорится ни слова. Излюбленная идея автора, повторяющаяся в брошюре на разные лады, а нередко даже в одних и тех же выражениях, заимствована, без сомнения, у господ Рылеева, Пестеля и прочих, кои в злополучных мечтах своих изобрели тот союз славянских племен, о котором печется граф Гуровский. Вот беда всех сочинителей, которые берутся рассуждать о политике, не имея никакого опыта в делах дипломатических, — они воображают, будто державы можно перекраивать, как фракки, и распоряжаются грядущей участью народов, не смотря ни на нынешнее их положение, ни на их историю. Мы знаем ту Славонию<sup>8</sup>, которая обозначена на карте, но не можем взять в толк, что разумет под Славонией и славонцами автор, и не можем назвать ни одной эпохи в истории, когда бы существовал союз тех народов, коих автор именует славонцами.

<sup>6</sup> Козловский, разумеется, не рассчитывал опубликовать свой отклик в России — в противном случае он писал бы на родном языке и воздержался бы от упоминания имен казненных декабристов (см. ниже). Что же касается французской прессы, то единственная выявленная до сих пор рецензия на брошюру Гуровского — в «*Gazette de France*» от 21 ноября 1834 г. (см.: *Stasik F. Adam Gurowski*. S. 140) — не имеет ничего общего с «Замечаниями».

<sup>7</sup> См.: *Stasik F. Adam Gurowski*. S. 148–149.

<sup>8</sup> *Esclavonie* — область в Хорватии (B. M., A. O.).

[II] Все, кто читал Мальте-Брена, знали и до графа Гуровского, что народы Европы говорят в большинстве своем на различных славянских диалектах, однако у диалектов этих не больше общего, нежели у итальянского, испанского, португальского и французского — языков, берущих начало из одного и того же наречия, но с давних пор не совпадающих ни в чем, кроме некоторых корней, их родство обличающих. Каждый получил затем свое особое развитие, на каждом создана своя литература, и каждый постепенно удалился даже от самых близких языков-братьев. Посему понять Тасса и Камозенса, Лопе де Вегу и Расина можно, лишь изучив до тонкостей язык, на котором писал каждый из них, хотя все они и принадлежат к культуре латинской.

Будь сумасбродная идея формировать государства по языкам хоть сколько-нибудь реальной, наиболее удобны были бы для сей цели страны латинские: Италия, Франция, Бельгия, Испания и Португалия составили бы единое целое, которое граф Гуровский нарек бы, вероятно, Латинией. Мы, однако же, не знаем ни единого государственного мужа, которому могла бы взбрести в голову мысль столь нелепая. Объединение же славонцев, о коем толкует граф Гуровский, представляло бы еще дополнительное неудобство, связанное с чересполосицей территорий, каким не грозило бы объединение латинцев: ведь создавая Славонию, пришлось бы из Польши исключить Силезию, где говорят по-немецки, но зато присоединить Богемию и Лузацию<sup>9</sup>, где в ходу диалект славонский. Затем пришлось бы выключить Молдавию и Валахию, где говорят по-ромейски, и Боснию, где в употреблении язык турецкий, и лишь после этого добраться до берегов Адриатики, где говорят на чисто славонском языке. Трудно даже вообразить себе, что в наши дни, когда всякий ежедневно усваивает некоторые сведения и, следовательно, обладает некоторыми познаниями географическими, можно предаваться подобным мечтаниям, да еще утверждать, что отсюда воспоследует польза для Европы. Не знаем, как бы отблагодарила сочинителя сей брошюры Австрия, которую дипломатические его спекуляции лишили бы, с одной стороны, Богемии и Хорватии, а равно и большей части Венгрии, — коими недостойна была бы владеть страна, чье правительство не имеет счастья говорить по-славянски, — а с другой, всех немецких территорий, кои, по разумению Гуровского, следовало бы отдать на откуп прусской философии, ибо Пруссия есть средоточие мира тевтонского. Но зато мы убеждены, что такой порядок не пришелся бы по нраву

---

<sup>9</sup> Lusace (нем. Lausitz) — область в средней Германии, с древнейших времен населенная славянским племенем — лужичанами. С 1815 г. большая часть этой территории входила в состав Пруссии. (В. М., А. О.).

России и что воссоединение со славянами не показалось бы ей достаточным вознаграждением за утрату Эстонии, Ливонии, Курляндии, Финляндии и Санкт-Петербурга, а также Казани, Оренбурга и Астрахани, где говорят по-татарски. Жаль, что, толкуя о том, как станет он перекраивать карту Европы самым чудесным образом, не намекнул нам граф Гуровский хоть в примечании, следует ли Англии расстаться с графством Уэльским, где говорят по-кельтски, и не надобно ли, чего доброго, соединить Уэльс с горами Шотландскими, Северной Ирландией и французской Бретанью.

Петр Великий иначе думал, нежели граф Гуровский, ибо в течение всей своей долгой и величавой жизни, полной предприятий и побед, никакого не обращал внимания на сходство языков, отчего и сделал театром своих свершений берега балтийские, черноморские и каспийские.

[III] Не будь тема брошюры графа Гуровского столь важной, ни за что не стали бы мы обсуждать безумные идеи, которые ни один государственный муж не принял и не примет никогда всерьез; впрочем, в брошюре сей имеется и еще одно заблуждение, кое повторяет он вслед за клеветниками России [*détracteurs de la Russie*]. Решительно неверно, что российским государям прибавляет силы и влияния главенство монархии над церковью, ибо со времен Алексея Михайловича выказывали русские государи довольно мудрости, чтобы главенством этим не пользоваться. Синод управляет православной церковью совершенно независимым образом, и мы сильно удивимся, если сумеет граф Гуровский указать нам, начиная со времен патриарха Никона, хоть один пример вмешательства исполнительной власти в дела церковные. Не говорим мы в сем случае об отнятии земель монастырских, ибо и католические государи также часто позволяли себе подобное, с той лишь разницей, что они задним числом просили на это папского разрешения, в коем папы им никогда не отказывали. [IV] Таким же преувеличенным — чтобы не сказать бессмысленным — звучит утверждение, что единение этих двух властей необходимо для политической мощи государства, ибо согласиться с этим значило бы признать, что Карл V, Филипп II, Людовик XIV и Наполеон, таковой двуединой властью не обладавшие, не имели, следственно, довольно сил для своих завоеваний.

[V] Если две основные теории, кои развивает в своей брошюре граф Гуровский, не кажутся нам верными, мы не можем не признать, что плачевные следствия анархии, царившие прежде в Польше, описывает он весьма правдиво; впрочем, в Европе бедственное это положение давно известно, и лучшие умы так давно об нем толкуют, что наблюдения графа Гуровского на сей счет решительно не обладают прелестью

новизны. Упрекает он также соотечественников своих в том, что никогда не случилось им ничего изобрести и всегда и во всем ограничивались они подражаниями; упреки эти, по нашему мнению, вовсе не обоснованы. Самое первое изобретение было делом рук Господних, ибо ни один историк не способен указать время, когда было оно совершено. Все прочие открытия суть не более чем следствия этого изначального изобретения, и если народы Западной Европы опередили в сем отношении все прочие, то лишь благодаря тому, что первыми вступили на путь цивилизации и усовершенствовали общественную свою организацию. Без Галилея и, в особенности, без Торричелли не было бы Ньютона, а без Ньютона не было бы Эйлера и Лагранжа, замыкающих когорту великих математиков. Трудно допустить, чтобы граф Гуровский мог забыть о Копернике. Что же касается до употребления латыни, в чем упрекает он польских авторов последних столетий, то разве не известно ему, что до последнего времени все европейские ученые пользовались лишь одним этим языком?

Указав на заблуждения графа Гуровского, скажем, что искренне желаем автору, чтобы он достиг личной своей цели и чтобы великая нация, в лоно которой он хочет воротиться, простила ему былые прегрешения, приняв в расчет не столько средства, им употребленные, сколько пылкость его желания».

## КОММЕНТАРИЙ

(I) Уже начальный пассаж «Замечаний», окрашенный в памфлетные тона, демонстрирует весьма вольное обращение с фактами: они или вовсе игнорируются, или передергиваются. Первый прием пущен в ход при обсуждении основного тезиса и ключевого слова брошюры. Не кто иной, как упоминаемый рецензентом географ-энциклопедист Конрад Мальте-Брен, на которого дана ссылка чуть ниже (см. фрагмент II), регулярно употреблял термин «Славония» для обозначения конгломерата славянских этносов, населявших Европу в конце I тысячелетия н. э.<sup>10</sup>; кроме того, Коз-

<sup>10</sup> См.: *Malte-Brun C. Géographie mathématique, physique et politique*. Paris, 1803. Т. 10. P. 68 et suiv.; *Malte-Brun C., Chodzko L., Lelevel J. Tableau de la Pologne ancienne et moderne*. Paris, 1830. Nouv. Ed. Т. 2. P. 238 et suiv. См. у него же пояснение этнонима: «Начиная с VI века и по сегодняшний день, все славонские нации, от Адриатики до Балтики, от Эльбы до Волги, по единодушному согласию называют себя именами, производными от слова “славонцы” [slavons]» (*Malte-Brun C. Précis de la Géographie universelle, ou Description de toutes les parties du monde*. Т. 1. Bruxelles, 1829. P. 148).

ловский, разумеется, не мог не знать, что пророчество Гердера о возрождении величия и единства славянского мира<sup>11</sup> получило развитие в целом ряде деклараций, утопий и доктрин. Из многочисленных резонансных волн, идущих от этого заряда, отметим лишь одну.

Инициальным документом панславизма принято считать написанную по-чешски поэму словацкого пастора Яна Коллара «Дочь Славы» («*Slávy dcera*», 1824)<sup>12</sup>, точнее — входящий в ее состав сонет 20. В 1828 г. увидел свет его английский перевод («*The Foreign Quarterly Revue*». Vol. II), который, в свою очередь, послужил источником для французского перевода, через короткое время опубликованного на страницах «*Revue Britannique*» (Т. 17). Каждая из этих трансформаций политизировала содержание сонета: если в чешском подлиннике рисовалась аллегорическая фигура «Дочери Славы», вобравшая добродетели всех славянских наций, то во французской версии сонета уже вполне отчетливо звучал призыв к тому, чтобы воссоединение некогда распавшейся «Славонии» произошло при самом ближайшем участии России («*cette gigantesque fille de la Slavonie*»)<sup>13</sup>. В русском же переводе статьи из «*Revue Britannique*», в июле 1831 г. появившемся в журнале «Телескоп» (№ 11), сонет Коллара интерпретировался следующим образом:

«Исполинская дочь Славян, могущественная Россия,  
<...> когда соединишь ты в одну рукоять эти разметанные  
ветви одного корня, когда сольешь в один поток эти расплес-  
канные волны одной крови?» —

и по-видимому, к этим строкам восходит метафорическая конструкция в пушкинском стихотворении «Клеветникам России», сочиненном в самом начале сентября 1831 г.:

Славянские ль ручьи сольются в Русском море?  
Оно ль иссякнет? вот вопрос<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> См.: Гердер И. Г. Идеи к истории философии человечества. М., 1977. С. 471.

<sup>12</sup> См.: Kohn H. Pan-Slavism: Its History and Ideology. 2<sup>nd</sup> ed. N. Y., 1960. P. 3, 8–10.

<sup>13</sup> Оригинал и тексты обоих переводов приведены в работе: Зайцева А. А. Ян Коллар и русско-чешские литературные связи первой половины XIX века // Литература славянских народов. М., 1967. Вып. 8. С. 113–115.

<sup>14</sup> См.: Кауцис А. Ф., Одесский М. П. А. С. Пушкин и Я. Коллар: Из комментария к стихотворению «Клеветникам России» // А. С. Пушкин и мир славянской культуры. <...> М., 2000. С. 192–201.

Козловскому, знакомство которого с брошюрой «На взятие Варшавы» (СПб., 1831) засвидетельствовано документально<sup>15</sup>, не составляло труда обнаружить аналогичное высказывание в «Правде о России»:

«Борьба России и Польши связана неразрывно с вопросом об участи народов славонских. Суждено ли им жить в единстве, или же различные национальности должны *прозябать порознь*, не имея общего центра? Вот какой вопрос должно было разрешить; вот на какой вопрос свершившиеся события дали ответ недвусмысленный» (Р. 5).

Игнорируя широкий и разнородный контекст, которому принадлежит брошюра Гуровского, рецензент делает исключение только для проекта, который он связывает с именами «Рылеева, Пестеля и прочих». Однако достаточно вспомнить информацию об «Обществе соединенных славян», содержащуюся в «Донесении Следственной комиссии» от 30 мая 1826 г.:

«Целью общества они полагали соединить общим союзом и единообразным республиканским правлением, но без нарушения независимости каждого, восемь славянских колен, означенных на осмиугольной печати их: Россию, Польшу, Моравию, Далмацию, Кроацию, Венгрию с Трансильванией, Сербию с Молдавией и Валахией...»<sup>16</sup>, —

чтобы поймать рецензента на грубой передержке. В его изложении исчезает фундаментальное различие между «злополучными мечтами» о федерации независимых славянских республик и установкой Гуровского на создание могущественной славянской империи под скипетром Николая I<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> См. в его письме А. И. Тургеневу от 8 марта 1832 г. из Парижа цитату из «Бородинской годовщины», напечатанной вместе с «Клеветникам России»: «Ты, конечно, часто видишь Пушкина, скажи ему, что я один из его больших поклонников и благодарил его сердечно за эти два стиха: И не услышат песнь обиды От лиры русского певца» (РО ИРЛИ. Ф. 309. № 231. Л. 82 об.).

<sup>16</sup> Восстание декабристов: Документы. М., 1980. Т. XVII. С. 42–43. «Донесение», опубликованное 12 июня 1826 г. в «Русском инвалиде», а потом вышедшее отдельными изданиями по-русски и по-французски (Rapport de la commission d'enquête. SPb., 1826), в июле 1826 г. было перепечатано в европейских газетах. Козловский находился в это время в Германии.

<sup>17</sup> Не исключено, что констатация преемственной связи между автором «Правды о России» и вождями Тайного общества кроме того отсылала к конкретному эпизоду из истории недавнего польского восстания. Именно



(II) Отправной точкой для всего этого пассажа служит решительное, хотя и попутное высказывание автора брошюры:

«Польский язык, развиваемый по чужеземному образцу, образованный из латыни, итальянского и французского, обрел от сего сухость и некоторую негибкость, как то случается с телом, принуждаемым принимать последовательно разные формы, меж собою не связанные. Он делался все более и более чуждым слуху славонскому [*aux oreilles slavonnes*], русский же язык, общий для всех жителей Славонии, дает власти, которая на нем изъясняется, еще одно средство сплотить народы, уже связанные узами политическими и религиозными, объединить их всех окончательно и упрочить свое влияние над ними, ведь он — родной язык большей части подданных этой власти» (Р. 35).

Идея языкового союза славян, имевшая к тому времени давнюю историю, трактовалась, в частности, словаком Яном Геркелем в диссертации «*Elementa universalis linguae Slavicae...*» (1826), которая ввела в обиход самый термин «панславизм» (в оригинале «*verus Panslavismus*»): таким образом, здесь характеризовалось стремление славян к «литературному единству»<sup>18</sup>. На взгляд Козловского, эта идея не только не имеет под собой оснований (поскольку в современных условиях любой национальный коллектив обладает уникальным языковым и культурным кодом), но и содержит мощный деструктивный потенциал.

Картина гипотетического распада европейских держав на государственные образования, заново формируемые по принципу единого языка, нарисована рецензентом с издевательской наглядностью, но примечательно, что исчисление территориальных владений, намеченных к переделу в рамках этой дистопии, затрагивает, главным образом, интересы России и Австро-Венгрии. Между тем именно тесный альянс с империей Габсбургов служил краеугольным камнем российский внешней политики, и незыблемость существовавших границ в очередной раз была гарантирована незадолго до появления брошюры Гуровского (в 1833 г.) подписанными

---

Гуровский был организатором демонстрации в память казненных декабристов, прошедшей в Варшаве 25 января 1831 г. под знаменем с надписью на двух языках: «*W imię Boga Za naszą i waszą wolność / Во имя Бога За нашу и вашу волюность*». Он же, согласно некоторым данным, и сочинил эту надпись, которая стала лозунгом конфедератов (см.: *Stasik F. Adam Gurovski. S. 73*).

<sup>18</sup> См.: *Jakobson R. Selected Writings. Berlin a. o., 1985. Vol. VI. P. 61*; *Рокина Г. В. Теория и практика славянской взаимности в истории словацко-русских связей XIX века. Казань, 2005. С. 76.*

в Мюнхенгреце конвенциями. Да и вообще, в глазах Николая I лубые фантазии на тему «воссоединения славян» выглядели покушением на сложившийся status quo и ассоциировались с призывами к революции. Точка зрения, которой император придерживался на протяжении всего своего царствования, с наибольшей отчетливостью выражена в его помете, сделанной на полях объяснения, представленного Иваном Аксаковым в марте 1849 г.:

«<...> под видом участия к мнимому утеснению Славянских племен таится преступная мысль о восстании против законной власти соседних и отчасти союзных государств и об общем соединении, которого ожидают не от Божьего произволения, а от возмущения, гибельного для России!»<sup>19</sup>

Козловский вскользь касается и того конструкта, который возникает одновременно с панславизмом — и по аналогичной модели. Саркастическое замечание рецензента о том, что по логике Гуровского «все немецкие территории» должны отойти Пруссии как «средоточию мира тевтонского», опирается на следующее место в брошюре:

«Сегодня, по всей видимости, Пруссия предназначена стать той могущественной точкой притяжения, которая необходима, чтобы положить конец раздробленности Германии. <...> Действия администрации, воодушевляемой истинным стремлением к лучшему и впитывающей все новшества умственные, исходят из самых мудрых принципов; она учитывает интересы малых государств, Пруссию окружающих, примиряет их интересы со своими, смешивает их в единое целое. <...> Не думаю, что сильно ошибусь, если скажу, что в скором времени она сделается Пруссией-Германией и объединит Германию в политическом отношении, как уже объединила ее в отношении умственном» (Р. 10–12).

Речь идет о доктрине пангерманизма, которая в самом ближайшем будущем<sup>20</sup> противопоставила себя угрозе панславизма и приняла русофобский характер. В этой связи обратим внимание на фразу, открывающую этот фрагмент: «Все, кто читал Мальте-Брена, знали <...>, что народы Европы говорят в большинстве своем на различных славянских диалектах». Подобной формулировки нет у Мальте-Брена, зато она перекликается с декларациями первых глашатаев славянской взаимности — и, в частности, Коллара:

<sup>19</sup> Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. М., 1888. Ч. I. Т. 2. С. 154–155.

<sup>20</sup> См.: *Осповат А. Л.* Элементы политической мифологии Тютчева // Тютчевский сборник. II. Тарту, 1999. С. 233–234, 243–244.

«Славяне подсчитали и установили, что они в Европе многочисленнее всех»<sup>21</sup>.

О реакции германской аудитории, вызванной подобными заявлениями, можно судить хотя бы по остроте Генриха Гейне, нашедшей себе место в его рецензии на книгу В. Менцеля о немецкой литературе (1828):

«...творения Гете <...> будут жить даже тогда, когда немецкий язык давно уже станет мертвым, а кнутом иссеченная Германия [das geknutete Deutschland] будет говорить на славянском наречии»<sup>22</sup>.

(III) Главным объектом полемики в данном фрагменте является следующая фраза Гуровского:

«Вдобавок ко множеству преимуществ, которые обеспечивали ей нераздельное единство власти, Россия обладала еще одним, могущественнейшим из всех: она подчинялась одной и той же духовной и земной власти, а это предупреждает любые расколы, препятствует возникновению государства в государстве и выводит державу из-под иностранного владычества».

К этому месту сделано подстрочное примечание:

«Со времен Петра Великого греко-славонскую церковь [église gréco-slavonne] возглавляет император» (Р. 34).

Риторическая энергия, с которой Козловский восстает против этого очевидного факта, выглядит тем более нарочитой, что как раз отсылка (причем двукратная!) к «временам» царя Алексея Михайловича и патриарха Никона обнаруживает полную несостоятельность заявленной им позиции. Здесь достаточно привести суждение митрополита Макария (Булгакова) из его «Истории русской церкви», изданной в 1857–1883 гг. Характеризуя позицию двух архиереев, отказавшихся подписать приговор о низложении Никона (1667), он высказался без обиняков:

«Русские архиереи поняли, что здесь несправедливо унижена патриаршая власть пред царскою, что если царь один есть владыка во всякой вещи благоугодной, а патриарх дол-

<sup>21</sup> Цит. по: *Колейка Й.* Славянские программы и идея славянской солидарности в XIX и XX веках. Прага, 1964. С. 36.

<sup>22</sup> *Гейне Г.* Собр. соч.: В 10 т. [Л.], 1958. Т. 5. С. 149.

жен быть ему послушлив, то последний должен подчиняться царю и во всех вещах или делах духовных и церковных, что через это отнимается всякая самостоятельность у русской церкви и ее правительства и церковь совершенно порабощается государству...»<sup>23</sup>

Наперекор мнению, циркулировавшему в той среде, к которой по воспитанию и связям принадлежал Козловский: «Петр объявил себя Главою Церкви, уничтожив Патриаршество как опасное для самодержавия неограниченного»<sup>24</sup>, — и общепринятому в Европе: «Бонапарт не раз признавался, что хотел бы управлять страной, где монарх, как в Англии и в России, является и главою церкви»<sup>25</sup>, — автор «Замечаний» интерпретирует синодальный период русской истории под знаком симфонии между «царством» и «священством». Впрочем, и в этом месте он как бы невзначай подрывает свою позицию — напоминая о секуляризации монастырских владений (произведенной во исполнение Манифеста от 26 февраля 1764 г.), т. е. об уничтожении экономической базы и финансовой независимости православной церкви.

Итак, в текст «Замечаний» вклинивается фрагмент, в котором объявленный тезис успешно опровергается доводами, привлеченными якобы для его обоснования. Эта игра приоткрывает истинные воззрения автора, сформулированные в его наброске 1820-х гг. «*Essai de l'histoire de la Russie*»:

«<...> в России независимости не больше, чем в Турции; здесь возможны либо абсолютное подчинение и рабская угодливость, либо преступное возмущение <...>. Мы отвечаем <...> патриотам, которые, имея столь же подлый вид, сколь и подлые чувства, повторяют: “Я русский и люблю все русское”, — и обращают эти слова против всех, кто имеет несчастье осудить вещи, достойные ужаса или презренья, — мы отвечаем им, что настоящий патриот желает добра своей стране и воздерживается от презренной лестии...»<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Макарий, митрополит Московский и Коломенский. История русской церкви. СПб., 1883. Т. XII. С. 754.

<sup>24</sup> Карамзин Н. М. Записка о древней и новой России. СПб., 1914. С. 29.

<sup>25</sup> Staël G. de. Considérations sur la Révolution française. Paris, 1983. P. 374. Ср. в черновике пушкинского письма Чаадаеву от 19 октября 1836 г.: «NB: Наполеон сказал Александру: Вы сами у себя поп; это не так глупо [...vous êtes *pope* chez vous; ce n'est pas si bête]» (Пушкин. Письма последних лет: 1834–1837. Л., 1969. С. 197).

<sup>26</sup> Мильчина В. А., Осповат А. Л. Из наследия П. Б. Козловского // Тютчевский сборник: Статьи о жизни и творчестве Федора Ивановича Тютчева. Таллинн, 1990. С. 306.

(IV) Здесь полемика возвращается в прежнее русло. Нейтральная фраза:

«Политическая и религиозная власть, соединенные в одном лице, составляют источник силы государства и полностью осуществляют идею политического единства» (Р. 34) —

произвольно истолкована в том смысле, что только данная конструкция обеспечивает «политическую мощь» той или иной державы. В этой связи Козловский ссылается на примеры тех монархов-завоевателей (императора Священной Римской империи Карла V, испанского короля Филиппа II, французского короля Людовика XIV и Наполеона), которые, конфликтуя с папской властью, не покушались на все ее прерогативы. То обстоятельство, что начиная с 1534 г., вследствие Акта о супрематии, британские монархи имели статус Верховного главы англиканской церкви, Козловский благо-разумно обходит молчанием — во избежание напрашивающейся аналогии с положением дел в России (см. свидетельство г-жи де Сталь, приведенное в комментарии к фрагменту III).

(V) Этот фрагмент имеет более примирительный характер. На взгляд автора брошюры, анархия, долгое время царившая в Польше, имела пагубные для страны последствия (*La vérité sur la Russie*. Р. 25 et suiv. ), и рецензент согласен с этим выводом, хотя не упускает отметить его вполне тривиальный характер<sup>27</sup>.

Тезис Гуровского об отсталости польского ума:

«Национальный характер развивался в основном за счет подражания, и свойство это проявлялось во всех областях жизни. Все, на чем зиждется жизненное благополучие, приходило из-за границы. Другие страны преобразали и вырабатывали собственную цивилизацию, Польша оставалась подражательницей, не умея ни создавать своего, ни сообщить заимствованиям национальный *отпечаток*» (Р. 25–26) —

Козловский парирует успокоительным рассуждением о принципиальной невозможности установить приоритет открытий в любой сфере, поскольку все они складываются в цепочку, восходящую в конечном счете к божественному промыслу. Упомянутые в этом контексте имена великих физиков и математиков (в том числе и родившегося в польской Торуне Николауса Коперника) были из-

<sup>27</sup> Обзор суждений на этот счет, высказанных к началу XIX в., см: *Вульф А. Изобретая Восточную Европу: Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения* / Пер. И. Федюкина. М., 2003. С. 351–420.

вестны Козловскому не понаслышке — знаток точных наук, он в 1836–1837 гг. опубликовал в «Современнике» серию статей, в которых «с умом чрезвычайно ясным <...> соединил искусство <...> писать о самых сложных и затруднительных предметах просто, определенительно и притом живописно»<sup>28</sup>.

Не оставлен без внимания и еще один упрек Гуровского в адрес своих соотечественников:

«Многие поляки вообще отдавали предпочтение латыни перед их национальным языком, который обретал от этого вид чужеземный и удалялся все сильнее от славянского братства, которому русский язык остался верен вполне» (Р. 35).

Пристрастие к латыни отличало Козловского с ранних лет<sup>29</sup>, но в данном случае, констатируя ее сложившийся в веках статус как международного языка науки, он, возможно, намекал и на диссертацию Яна Геркеля об «истинном панславизме», написанную на латыни.

В заключение — лишний раз укорив Гуровского в приверженности ложной идее — рецензент желает ему получить прощение. Надежда на такой исход была выражена и в конце брошюры:

«Я не имею силы оставаться в одиночестве; мне потребна опора, поддержка, защита. Дать все это мне может только государство. Напрасно стал бы я искать все это вдали от тех пределов, где мне суждено было появиться на свет» (Р. 80)<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Отзыв В. Ф. Одоевского цит. по: *Френкель В. Я.* Петр Борисович Козловский: 1783–1840. Л., 1978. С. 99. Там же (С. 60–106) дан подробный комментарий к этим статьям.

<sup>29</sup> См.: *Козловский П. Б.* Социальная диорама Парижа. С. 115–116 (примеч. 4).

<sup>30</sup> Судьба Гуровского действительно радикально переменилась. Почти десять лет (1835–1844) он провел в Российской империи, но, хотя его следующая книга «Цивилизация в России» («La civilisation et la Russie», 1840) получила высокую оценку Николая I и графа Бенкендорфа, интеллектуальные и карьерные амбиции автора остались неудовлетворенными. Гуровский начал тяготиться чиновничьей службой, безуспешно испрашивал заграничный паспорт, а затем бежал из страны. Идею панславизма, постоянно ее обновляя и корректируя, он развивал и в Европе, и в Северной Америке, куда перебрался в 1849 г.; в книгах «Россия как она есть» («Russia as It Is», 1854) и «Америка и Европа» («America and Europe», 1857) мессианские роли были назначены двум самым большим державам обоих континентов.

\*\*\*

Выступая в качестве оценщика «Правды о России» (по просьбе или по поручению Паскевича), Козловский не мог не ощущать дискомфорт: демарш Гуровского невольно выставлял в кривом зеркале мотивы только что состоявшегося возвращения отставного дипломата. Наличием такой биографической подоплеки объясняются, по-видимому, экзальтированный тон и рассогласованность текста «Замечаний». С одной стороны, Козловский вменяет оппоненту идейную связь с государственными преступниками (фрагмент I), а с другой — разыгрывает интеллектуальную буффонаду, в ходе которой объект насмешки нечувствительно перемещается с «клеветников России» на ее защитников (фрагмент III).

КУРС ЛЕКЦИЙ АДАМА МИЦКЕВИЧА  
В COLLÈGE DE FRANCE:

«Русская идея» в зеркале польского мессианизма

15 июля 1840 г. распоряжением французского министра просвещения Виктора Кузена в Collège de France в Париже была учреждена Кафедра славянского языка и литературы. Она стала первой подобного рода институцией в Западной Европе и, таким образом, ее основание можно рассматривать как достаточно значимый этап в развитии европейской славистики, которое в 1840–1850-х гг. XIX в. стимулировалось «русской угрозой» и повышением в европейской политике значимости «славянского вопроса» в целом. «Славяне все более и более привлекали внимание Европы; все менее и менее допустимым становилось, чтобы университет продолжал совершенно игнорировать славянский вопрос»<sup>1</sup>. При этом законопроект о славянской кафедре все же не встретил единодушного одобрения в камере депутатов. «Казалось, что говорят о народах неизвестных или не имеющих никакого значения, и однако речь шла о нациях, которые в наших войнах показали себя самыми грозными нашими противниками и самыми великодушными друзьями, о нациях, чье имя с тех пор не раз звучало в наших ушах угрозой или упреком, — о русских и поляках, а вместе с ними о многочисленных народах, прошлое которых было не лишено славы, а будущее представляет одну из серьезнейших проблем в нашей политической судьбе; в конечном счете — о целой половине Европы, даже еще сегодня не принимаемой в расчет, но о которой более уже невозможно забывать», — с недоумением писал по этому поводу обозреватель журнала «Semeur»<sup>2</sup>. Неоднозначно было воспринято и назначение профессором на кафедру в Collège de France Адама Мицкевича. Так, враждебная Мицкевичу газета «Nowa Polska» в октябре 1840 г. называла Мицкевича «менее всего соответствующим» предлагаемому месту, которое по справедливости должно было бы достаться, например, Вацлаву Ганке, Павелу Йосефу Шафарику, Йосефу Юнгману, Яну Коллару или, и в первую очередь, Иоахиму Лелевелю<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Corbet Ch. A l'ère des nationalismes. L'opinion française face à l'inconnue russe (1799–1894). Paris, 1967. P. 167.

<sup>2</sup> Le Semeur. 1841. T. 10. № 3 (20 janvier). P. 22 (статья А. Лебра «Littérature slave. Cours de M. Mickiewicz»).

<sup>3</sup> См.: Makowiecka Z. Mickiewicz w Collège de France. Warszawa, 1868 (Kronika życia i twórczosci Mickiewicza: Październik 1840 — maj 1844). S. 25.



Разумеется, газетный пассаж носил чисто риторический характер: Лелевель не мог занять кафедры, хотя бы уже потому, что в декабре 1832 г. под давлением петербургских властей был выслан из Франции, назначение Мицкевича уже состоялось, и вообще неизвестно, рассматривались ли во французском министерстве какие-нибудь альтернативные кандидаты. Но в ряду ученых, известных своими занятиями и разысканиями в области славистики, Мицкевич, несомненно, выглядел дилетантом.

Впрочем, большой беды в этом не было. Лекции в Collège de France были публичными и собирали большую и разнообразную аудиторию, значительную часть которой составляли представители светского общества. Вдохновенные импровизации Мицкевича (стоит заметить, вовсе не исключавшие предварительную работу и штудирование специальной литературы) скорее могли увлечь славянской темой многочисленных и в подавляющем своем большинстве совершенно не подготовленных слушателей, чем это сделал бы строго академическое изложение материала. «Те, кто никогда не слышали автора “Книг польского пилигримства” на его кафедре, не могут представить себе этого красноречия, одновременно мистического и основанного на размышлении, возвышенного и безыскусного. Стоя, опершись на трость, подавшись вперед, с вдохновенным взглядом, взволнованным и проникновенным голосом, с внешностью божественного визионера, он часто произносил речи, исполненные исключительного здравомыслия и самого практического разума. <...> Фраза порой грешила против грамматики и всегда произносилась с акцентом; но какое красноречие, подлинное и патетическое!» — описывал по горячим следам свои впечатления от лекций Мицкевича молодой Альфред Дюмениль, будущий преподаватель Collège de France<sup>4</sup>.

Во французских министерских кругах были некоторые опасения, что лекции Мицкевича могут приобрести нежелательное политическое значение. В письме к Мицкевичу от 10 апреля 1840 г. Виктор Кузен всячески просил его сдерживаться: «Ваше появление на публичной кафедре в Париже само по себе было бы событием большой политической важности. — Но я обязан думать и действительно думаю только о науке и литературе. В данном случае я также имею в виду лишь литературное дело и ничего больше. Я говорю с вами об этом как честный человек с честным человеком. Поляки составляют в Париже группу, которая по праву возбуждает благородные симпатии молодежи. Эти симпатии естественно будут перенесены на вас, но я горячо желаю, чтобы стиль вашего преподавания, ук-

<sup>4</sup> Цит. по: *Le Guillou L. Mickiewicz entre Lamennais et Michelet // Le Verbe et l'Histoire: Mickiewicz, la France et l'Europe / Sous la direction de F.-X. Coquin et M. Masłowski. Paris, 2002. P. 219.*

репляя то высокое уважение, которым вы заслуженно пользуетесь, придал бы новой кафедре тот исключительно литературный характер, который ей подобает»<sup>5</sup>. То, что польская эмиграция, действительно, возлагала на курс Мицкевича определенные политические надежды, следует из слов князя Адама Чарторыйского, убеждавшего Мицкевича принять кафедру: «Открывать все наши мысли, конечно, не следует, в начале надо быть особенно осторожным. <...> Не только в интересах эмиграции, но и в интересах всей Польши, я бы сказал — всего славянского мира, вы обязаны, по-моему, принять этот пост, на котором вы сотворите много добра и не меньше предотвратите зла...»<sup>6</sup>.

Мицкевич, хотя и отказался дать французскому министерству какие-либо гарантии своей политической лояльности, выразил в то же время совершенную готовность «строго ограничить себя пределами науки»<sup>7</sup>. На протяжении всего своего преподавания он старался избегать явных политических рассуждений, понимая, что не оправдывает ожиданий соотечественников. «Главная неприятность моего положения состоит в том, что я нахожусь среди эмиграции, — жаловался он в письме брату Францишку 3 марта 1841 г. — Ты не можешь и вообразить, какое горе с этими людьми, замкнувшимися в таком печальном положении. Всякий днем и ночью выдумывает политические проекты и бесится, не в силах привлечь других на свою сторону. Ходят наши и на мои лекции, но только затем, чтобы выведать, к какой партии я принадлежу: аристократ или демократ? И сердятся, что я им не говорю о политике»<sup>8</sup>. Мицкевич легко отказался от политики: он ставил перед собой задачу донести до слушателей совершенно определенный набор идей и представлений, далеко выходящих за рамки текущего политического момента.

Славянский дискурс в Западной Европе имел одну особенность: не только полное незнание европейской аудиторией славянского мира, но и твердое нежелание вообще признавать славян равноправными участниками европейской цивилизации. «...Вся эта масса исключается из нашего обзора потому, что она до сих пор не выступала как самостоятельный момент в ряду обнаружения разума в мире», — твердо заявлял Гегель в лекциях по философии истории<sup>9</sup>. Это порождало определенную дискурсивную модель: не только стремление убедить Запад в равной ценности славянской цивилизации, но выявить в ней некие иные, противостоящие западным начала,

<sup>5</sup> Цит. по: *Мицкевич А.* Собр. соч.: В 5 т. М., 1954. Т. 5. С. 671–672.

<sup>6</sup> Там же. С. 673–674.

<sup>7</sup> Там же. С. 509.

<sup>8</sup> Там же. С. 515.

<sup>9</sup> *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории / Пер. с нем. А. М. Воде-на. СПб., 1993. С. 368.

прикосновение к которым позволило бы понять и «особый путь» славян во всемирной истории и роль, возложенную на них Провидением. Именно мысль о провиденциальной роли славянских народов явилась основной, так сказать, «ненаучной» составляющей лекций Мицкевича. Она присутствовала и в развившейся примерно в те же годы историсофской доктрине русских славянофилов. Исходной точкой всех этих идейных течений был тезис о кризисном состоянии западноевропейской цивилизации. Достигнув предела в своем развитии, в торжестве своего рационализма и индивидуалистических представлений о свободе личности, она охвачена хаосом и идейным брожением и необходимо должна обогатиться новыми духовными началами. Эти-то начала и может дать Европе славянский мир.

Первая лекция Мицкевича состоялась 22 декабря 1840 г. Всего за четыре неполных «семестра» преподавания (обычно с декабря по июнь; последний закончился 28 мая 1844 г.) он прочел более ста лекций<sup>10</sup>. Тема исторической миссии славян подспудно была заявлена в первой же лекции, где Мицкевич представлял слушателям некоторые резоны изучения славянской культуры. «Все народы уже сказали свое последнее слово; теперь, славяне, приходит наш черед», — цитировал Мицкевич Яна Коллара и продолжал: «Мне кажется, голос славян не однажды уже звучал, звучал на свой лад, в ударах копий, в пушечных выстрелах. Разумно было бы попытаться проникнуть в смысл их речей»<sup>11</sup>. Мицкевич обращался главным образом к французской части аудитории, говорил как бы от ее имени:

---

<sup>10</sup> Полное пятитомное издание лекций вышло в 1849 г. в Париже: *Les Slaves. Cours professé au Collège de France, par Adam Mickiewicz et publié d'après les notes sténographiées*. Paris: Au comptoir des Imprimeurs-Unis, 1849. Мицкевич читал лекции по-французски. Основой для издания послужили стенографические записи, авторизованные и частью отредактированные автором при подготовке издания. Ранее в 1842–1843 гг., также в Париже, вышло польское издание двух первых годовых курсов, составленное из переводов Ф. Вротновского, делавшихся с французских стенограмм и печатавшихся по ходу лекций в парижской польской газете «*Dziennik Narodowy*». В 1843 г. в Лейпциге были напечатаны два первых годовых курса в немецком переводе Г. Зигфрида. В 1845 г. в Париже при участии Мицкевича изданы третий и четвертый годовые курсы; они были перепечатаны в т. 4-м и 5-м издания 1849 г. Издание 1849 г. является наиболее полным и авторитетным и послужило основой для всех дальнейших переизданий. В современных польских собраниях Мицкевича печатается «интегральный» текст, гипотетически реконструированный Л. Плошевским на основе французского издания, сохранившихся подготовительных записей Мицкевича и заметок современников.

<sup>11</sup> *Les Slaves. Cours professé au Collège de France, par Adam Mickiewicz...* Paris, 1849. T. 1. P. 9–10.

«На просвещенных народах перед лицом потомства лежит долг осветить факелом истории народы менее цивилизованные. Все, что нам известно о варварах, мы узнали от греков и римлян. В эпоху величия Римской империи Тацит составил очень краткое описание германцев; его слова служат для нас источником драгоценных и многочисленных сведений. Из рассуждений и комментариев, написанных по поводу нескольких строк Тацита, сегодня могла бы составить целая библиотека. Мы, которые исходим от варваров и заняли место греков и римлян, мы сожалеем об их лаконизме в отношении наших предков. Не будем подвергать себя тому же упреку со стороны потомства. Славяне оказывали и сейчас оказывают давление на Запад. Из их стран вышли те орды, которые разрушили Рим, Рим, не желавший думать о варварах, в то время как варвары жадно интересовались всем, что происходит в Риме! Не будем подражать вечному городу, не будем презирать варваров!»<sup>12</sup>

С одной стороны даже неискушенный слушатель без труда узнавал здесь идеи панславизма. С другой, тема новых варваров, готовых завоевать Европу, была общим местом тех французских сочинений, которые посвящались России. Есть мнение, что само назначение Мицкевича профессором не «славянских литератур», а «славянской литературы» (тогда как в действительности у славян существовали различные национальные литературы, не сводимые в единую литературную традицию, прежде всего, конечно, наиболее богатые — русская и польская) было вызвано априорным нежеланием французских властей акцентировать внимание на отсутствии единства внутри славянского мира, избегая тем самым вопроса о русско-польских отношениях<sup>13</sup>. Мицкевич к некоторому неудовольствию польской части своей аудитории на протяжении всего курса достаточно твердо избегал прямой политики и, как правило, подчеркнуто старался говорить о славянском мире в целом. И все же тема извечного антагонизма русских и поляков проходила через все его лекции.

«Новейшая история славян тесно связана с новейшей историей Запада. Недавно еще мы видели одну славянскую армию (русскую) на полях всех битв, во всех столицах Европы. И где бы она ни появлялась, эта армия могла быть уверена, что встретит другую славянскую армию (польские легионы), выраставшую, словно из-под земли, как мстительная тень, встававшую на ее пути в Италии, следовавшую за ней

<sup>12</sup> Там же. Р. 10.

<sup>13</sup> См.: *Dernałowicz M. La slavophilie avant les cours de Mickiewicz au Collège de France // Le Verbe et l'Histoire. P. 171.*

от Немана до Москвы, потом вернувшуюся, чтобы преградить ей переход через Березину, и встретившую ее под стенами Парижа. И после падения героя века, когда вся Европа успокоилась, мы видели, как эта армия вдруг появилась вновь, чтобы нанести удар по русской армии в самом ее лагере, вступить с ней в страшную схватку, наполнить мир шумом, всколыхнуть и свои, и чужие народы, друзей и недругов, внушить им жгучую неприязнь или еще более горячую симпатию, исчезнуть, наконец, оставив за собой долгий отголосок скорби и славы. Повсюду русский орел встречал польского; всегда вслед русскому ура звучал польский военный клич. Обратимся в прошедшее, что доносится оттуда? Так, это длящееся эхо борьбы, где две армии сражаются часто за дело по видимости им чуждое, не выставляя своего знамени, где они узнают друг друга только, как сказал поэт, по силе ударов...»<sup>14</sup>

Это противостояние, согласно Мицкевичу, было стержневым в развитии всей славянской цивилизации.

«...Польша и Россия представляют собой не только две территории, но две идеи, обращающиеся среди славянских народов, идеи, которые в своей реализации тяготеют к абсолютному господству и взаимоисключению. В перипетиях увлекающей их борьбы разные страны и их обитатели склоняются то к одной, то к другой из этих идей, и первоначальный языческий дуализм расы и языка черпает здесь новый элемент развития. Нет племени, нет славянской земли, где нельзя было бы распознать представителей этих двух враждебных партий. Охарактеризовать эти две тенденции, связать их с двумя различными центрами, соотносить с движением двух противостоящих друг другу сущностей можно только, исходя из духовных начал. Поскольку это общее движение происходит в совершенно разных направлениях, то и результатом его являются две религии, два диалекта, два алфавита, две диаметрально противоположные формы правления»<sup>15</sup>.

Если идеи панславизма, высказывавшиеся Мицкевичем, заведомо не могли принадлежать «русскому панславизму», суть которого заключалась в объединении всех славянских народов под эгидой России, то вопреки ожиданиям не вписывались они и в «панславизм славянский», проповедовавший союз славян без России и даже в оппозиции к ней<sup>16</sup>. Мицкевич выступил представителем не са-

<sup>14</sup> Les Slaves. T.1. P. 11.

<sup>15</sup> Там же. P. 97–98 (8-я лекция, 22 января 1841 г.).

<sup>16</sup> В целом к этому роду панславизма тяготела аристократическая партия Великой эмиграции во главе с князем Чарторыйским. Ее приверженцы

мого популярного направления в панславизме, доктрина которого заключалась в построении будущего славянского мира на основе примирения России и Польши. В этих двух главных представителях славянской расы сосредоточилась ее духовная активность. Поэтому Мицкевич не только не исключал Россию из процесса славянской эмансипации, но наряду с Польшей рассматривал как одну из двух главных движущих сил этого процесса — процесса, который должен был принести обновление всему европейскому миру.

И русские, и поляки, были поставлены в типологически сходные отношения к западному миру. Одну из важнейших предпосылок будущей миссии России и Польши Мицкевич (как и русские славянофилы) видел в том, что обе страны, хотя и каждая по-своему, в своем социальном развитии шли путем, отличным от западноевропейского: им была равно чужда «германская» идея государственности, основанная на формальном римском праве и общественном договоре.

«Посреди Севера, на землях опустошенных монголами княжеств, воздвиглась новая держава, Великое княжество Московское. Его жизненные ресурсы, цели, планы, силы были определены *духом* великих людей, сменявших друг друга на этой земле. Мы бы сказали, что дух Атиллы, Чингисхана, Тамерлана последовательно воплощается в правящих династиях Великого герцогства Московского <...> дух великий, гордый, всегда уверенный в себе, находящий опору в себе самом. <...> ...Он истребляет вокруг себя все — семью, княжества, племена. Звук литовского рога, татарское *алла*, некогда пробудившие славян, сменилось теперь одним — словом *указ*. Это слово производит на северных славян одинаковое пугающее действие, оно сковывает их ужасом и бросает их вперед. Это слово-лозунг, воплощение дьявольского духа, не довольствуется северными владениями, не позволяет русским замкнуться в географических границах их государства; оно бросает их на татар, толкает к Дунаю, побуждает идти на Польшу. Правит дух государя, дух государя является двигателем и конечной точкой любого действия. Это осознается всеми, и слово *служба* является девизом России. Тот, кто не служит своему государю, лишен гражданских прав, подоб-

---

рассматривали объединение славянских народов во главе с Польшей как средство остановить русскую экспансию. Горячим сторонником «славянского панславизма» был также и сменивший Мицкевича в 1845 г. на кафедре Collège de France Сиприан Робер. См. о нем, например: *Corbet Ch. A l'ère des nationalismes*. P. 247–248; *Бальзак О. де*. Письмо о Киеве // Пинакотекa (Pinakothêkê). [2002]. № 13/14 (2001. № 1/2). Прилож. С. 22, коммент. В. А. Мильчиной.

но рабу, он не принадлежит к государству. Суверен, со своей стороны, никак не зависит от государства; он не связан никаким конституционным пактом, он располагает тронном, как хочет, может даже передать его любому стороннему лицу; он может изменить форму правления. Мы уже упоминали великого князя Ивана Грозного, который, по своей прихоти, провозгласил некоего татарина великим князем московским и спокойно жил как частное лицо в своем владении, откуда по своему усмотрению правил Россией, пока не решил сместить великого князя, которого сам сотворил. Напомню также пример царя Петра, который, еще будучи великим князем, назначил себе заместителя, князь-папу Ромодановского. Строго говоря, русский император мог бы в эту эпоху ввести в своей империи республиканское правление, остаться без гвардии и войска и, однако, всегда иметь возможность низвергнуть это образование, поскольку на славянской земле не существовало еще силы, которая могла бы ему противостоять. Император ничего не должен своим подданным, он имеет право на все виды их службы; он считает их обязанными себе, он не вознаграждает их. Следует отметить здесь невежество западных писателей, которые, судят об этой империи, находясь в плену собственных идей, и сомневаются в ее могуществе, то, считая ее слишком бедной, то, думая, что она будет остановлена в своем движении “боярами”, или не знаю еще какой кастой знати, которой не существует и никогда не существовало. Напомню вам, что, по понятиям монголов, солдат обязан своему суверену. Государь не платит в России за службу: вознаграждение, которое получают слуги и солдаты, зовется *жалованье* — знак милости или благосклонности, собственно говоря, дар благодворения. Это благодеяние, которое император оказывает своим подданным. Общественные *институты* в современном значении этого слова не существуют в России: эта страна управляется *духовно*. Многие прекрасные публицисты это уже отмечали. Один французский писатель в своей книге о России пишет как раз об этом: “Здесь есть нечто, что не принадлежит целиком сфере человека; есть моральное влияние, источник которого лежит за пределами узких комбинаций политики”.

Именно этим ужасным духом воспользовалось Провидение, чтобы взыскать с этой расы за ее изъяны и ее усовершенствовать. Она поставлена перед необходимостью быть постоянно начеку, в состоянии внутренней работы, стараться угадать мысль своего государя и с ней сообразоваться. Поэтому и из всех живущих на севере славян наиболее развит, наиболее организован, наиболее способен постигать и про-

изводить великие вещи русский солдат. Он черпает у своего государя моральную силу»<sup>17</sup>.

Нет оснований обсуждать тенденциозность и разбирать исторические несоответствия созданного Мицкевичем образа России. Россия воплощала в его концепции своего рода «физическую мощь» славянской расы, и важным было то, что сила эта управляется не рационалистическими законами, а неким внутренним, духовным началом. Действие морального императива, хотя и совершенно иного, видел Мицкевич и в польской истории, рисуя опять же далекую от действительности и гораздо более идеализированную картину.

«Польша со своими столь разнообразными и необыкновенными на вид институтами составляет оппозицию России. С мифических времен, с короля-крестьянина, выбираемого на празднике общим голосом свободных и веселых сограждан, судьбы государства здесь не решались отдельным человеком. Мы не видим здесь династии, судьба которой была бы необходимо связана с судьбой страны. Мы напрасно искали бы здесь единый движущий центр. Ничто не делается отдельным человеком, все совершается коллегиально. Польская нация зародилась в коллегиальности, в собрании свободных людей (сеймик). История Польши — это последовательность различных сеймиков, собиравшихся то вместе, то раздельно, часто высказывавших противоположные мнения, порой прямо враждебные друг другу, действовавших, так сказать, без точно установленной цели. Существует, однако, нравственный центр, — то, что называют большим или свободным собором, *сейм*.

Рассмотрим компетенцию и манеру действия этой ассамблеи.

Она не схожа ни с какой другой политической институцией; она имеет ту же природу, что церковные соборы; она не творит законов, не выносит постановлений; не имеет никакой исполнительной власти. Она собирается, чтобы решить политическую проблему и определить ее моральное содержа-

---

<sup>17</sup> Les Slaves. Т. 4. Р. 484–487 (25-я лекция третьего семестра, 27 июня 1843 г.). Курс Мицкевича делился на две части. Лекции первых двух семестров (декабрь 1840 — июль 1842 г.) вошли в первые три тома издания 1849 г. Они имеют сквозную нумерацию, подчеркивающую единство этой части курса. Третий (с 6 декабря 1842 г. по 27 июня 1843 г.) и четвертый (с 22 декабря 1843 г. по 28 мая 1844 г.) семестры имеют каждый свою особую нумерацию лекций и свое заглавие — соответственно, «Официальная церковь и Мессианизм» («L'Église officielle et le Messianisme») и «Церковь и Мессия» («L'Église et le Messie»).



ние. В давние времена в ней употреблялась формула: “Те, кто будут поступать не так, будут преданы анафеме”. Скажем, идет речь о войне. Сейм обсуждает, правовую сторону этой войны. Сейм требует от своих послов тщательного дознания в этом отношении. Таким вот образом множество раз отклонялись предложения городов и жителей, искавших присоединиться к Польше, поскольку сейм не находил законных причин отобрать их у прежних владельцев. Решив нравственную проблему, сейм прекращает свою деятельность. Тогда каждый призывается осуществлять вынесенное в пользу войны решение в меру своих сил и средств. У поляков каждый свободный человек имел право воевать с иноземцами, но *возложив полную ответственность на себя*. Республика не обладала средствами запретить гражданину воевать. Если иностранец принес жалобу, она позволяла ему иногда преследовать обидчика даже на землях республики, но экстрадиции не существовало. Когда сейм признавал войну справедливой и необходимой, каждый, следуя совести, шел на врага. Предполагалось, что сейм, созывавшийся регулярно, *вдохновляется Святым Духом*. Это основополагающий принцип польской конституции. Каждый участник имел право наложить *вето* и остановить ход сейма: факт необыкновенный, но в течение многих веков никто не осмеливался воспользоваться этим правом. Король избирался сеймом по внушению Святого Духа. Каждый свободный человек <...> мог быть избран; но кандидату запрещалось объявлять о своих притязаниях, искать сторонников, прибегать к так называемым убеждениям, махинациям и интригам. Это все расценивалось как грех. Король, избранный таким образом, почитался воплощением связи между религией и политикой. Его особа была священна, он имел многие атрибуты священнослужителя. Считалось, что через него благословляется нация; от него требовалось быть святым и добрым: святость была первым условием, деятельность, энергия, умение вести дела — вторичными качествами. Король не мог творить зло, он не мог никого обидеть, и даже в ходе междоусобных войн его политические враги говорили о нем не иначе как с уважением, преклонив колена и поднеся руку к шапке. И действительно, польская история не может поставить своим королям в упрек никаких преступлений. Это уважение к королю было глубоко укоренено в народном мнении. <...>

Что касается финансов, они управлялись таким же образом. Мысль, что все деньги страны должны стекаться в казну, что нормальное состояние общества это то, при котором с человека постоянно взимаются налоги, эта мысль была в Польше незнакома: сейм устанавливал добровольные и временные сборы. По их утверждению часто богатые люди сразу вносили требуемую сумму, получали расписку и отправлялись

за возмещением к соотечественникам. Не было оплачиваемых казной должностей, городского управления на жалованье, служащих. <...>

Судебная система основывалась на той же идее. Чаще всего справедливость дела решали сеймики, иногда суды, и их уполномоченный, нечто вроде военного герольда, обращался ко всем людям доброй воли, требуя исполнения постановления суда. Он настаивал на повиновении и самого виновного, и в истории Польши находятся примеры, когда люди, обладавшие большой властью и силой, добровольно предавали себя в руки правосудия. Даже больше: преступники, находящиеся за пределами страны, являлись предать перед судьей, чтобы быть обезглавленны. Их не подвергали заточению, их оставляли в покое, давая только им время приготовиться к смерти, поскольку благородный человек, бежавший от приговора суда, считался бы бесчестным и малодушным: общественное мнение преследовало бы его, как преследует сегодня тех, кто уклоняется от дуэли. Без учета этого религиозного императива в истории Польши невозможно разобраться. <...>

В чем же состояла тенденция всех этих установлений, какой был их внутренний смысл? Он заключался в развитии человеческого духа, в пробуждении в человеке чувства собственного достоинства и понимания в каждое мгновение своих обязанностей.

Свободный человек у поляков не мог переложить все трудности на сейм или сеймик; после вынесения высшего решения он обязан был взвесить его снова, оценить его значение, справедливость, чтобы действовать согласно своему убеждению. Он по своей воле становился судьей, солдатом, исполнителем, и его обязанности длились столько, сколько было угодно его доброй воле. Нигде в мире не найдется примера столь большой свободы, предоставленной личности. Я не знаю институтов, более пригодных к тому, чтобы приучить человека к свободе, чтобы все время возвышать его над материальными интересами»<sup>18</sup>.

Глубокая идеалистичность польской социальной модели, собственно, и погубила польскую государственность. Эта модель была отторгнута Европой. «...Вся Европа руководствовалась иными идеями; Европа становилась материалистической, схоластической, формалистической, метафизической; она не могла понять столь разнообразной и многосложной жизни: она называла это беспорядком. Она ополчилась на Польшу»<sup>19</sup>. С другой стороны, и сами поляки

<sup>18</sup> Les Slaves. Т.4. Р. 487–495 (25-я лекция третьего семестра, 27 июня 1843 г.).

<sup>19</sup> Idid. Р. 497.

не смогли соответствовать своему идеалу. «...Король хотел пользоваться любовью своих подданных и незнакомой другим европейским монархам безопасностью, магнаты упивались богатством и популярностью; в эпоху последних королей саксонского дома Польша являла собой <...> сплошной ярмарочный праздник; пили, славили друг друга, опьянялись радостью и надеждой; и в этих утехам забыли о судьбе трудящихся бедняков»<sup>20</sup>. Шляхта, превратившаяся в замкнутую касту, сама погубила себя и Польшу. Основной идеей русской государственности можно считать стремление к «собираанию земель», а структурообразующим социальным принципом — нивелирование, подчинение индивидуального коллективному. Польша дала миру образец общественно-политической модели, основанной на принципах личной свободы и добровольного объединения.

«Сегодня все славянские народы находятся в торжественном ожидании и предчувствии новой эпохи, — резюмировал журнал «Le Semeur» историческую программу Мицкевича при открытии второго семестра на кафедре «Collège de France». — Какая судьба им определена? Будет ли ими руководствоваться русский завоевательный дух, или же они последуют тем благородным идеям будущего устройства, средоточием которых является рыцарский культ Польши, которые русские называют мечтой, богемцы утопией, но которые на самом деле представляют собой только идеал? Какая из идей, занимающих теперь старую Европу, более всего близка мысли славянских народов, какая встретит у них наиболее симпатии, на какой должны согласиться все европейские народы? Эти вопросы столь волнующие животрепещущи и в то же время касаются отдаленного будущего. Г-н Мицкевич отложил их до второй части своего курса, и мы с нетерпением ждем его ответа на них»<sup>21</sup>.

Ответ Мицкевича вряд ли мог удовлетворить большую часть его слушателей, традиционно видевших историческую роль Польши в том, что она служит своего рода барьером, защищающим западноевропейские цивилизацию и свободы от агрессивной русской автократии<sup>22</sup>. По Мицкевичу, длительное историческое сосуществование рядом двух моделей славянской государственности, привело к их взаимному изменению, к осознанию недостаточности каждой из них в отдельности.

«...Великая борьба между тремя мифическими братьями, между Русом, Лехом и Чехом, в нравственном плане окончена»

<sup>20</sup> Idid. P. 499–500.

<sup>21</sup> Le Semeur. 1841. Т. 10, № 51 (22 décembre). P. 408.

<sup>22</sup> См., например: Zaleski Z. L. L'alliance franco-russe et la Pologne // Zaleski Z. L. Le Dilemme russo-polonais, l'alliance franco-russe et la Pologne, les deux conceptions de l'ordre et de la liberté. Paris, 1920. P. 186.

на; все трое мертвы! Напрасно старались бы сегодня двинуть эти народы один на другой во имя их прежней национальной ненависти. Люди, запоздалые в прошлом, еще рассчитывают на это, но, повторяю, три патриарха мертвы, и взгляды славянских народов устремлены к небу и к земле в ожидании того, кто соберет их наследство»<sup>23</sup>.

Снимая в исторической перспективе тему вечного противостояния Польши и России, Мицкевич следовал логике историософской концепции, которая постепенно формировалась у него на протяжении 1830-х гг., после религиозного перелома, произошедшего в 1830 г. в Риме, в значительной мере под влиянием Ф. Р. де Ламенне. В самом общем определении это было движение от политической идеи к религиозной, от открытой политической, публицистической борьбы за восстановление целостности и независимости Польши к идее восстановления Польши как естественного следствия общеевропейского религиозного и нравственного возрождения. Кампания в поддержку Польши, развернутая Ламенне на страницах его журнала «L'Avenir» проходила под лозунгом борьбы за свободную католическую Польшу<sup>24</sup>. Польше, в отличие от других европейских стран, удалось сохранить в течение XVII–XVIII вв. чистоту католической идеи, и происходящие в ней события возвещают человечеству новую эру, ознаменованную возвышенным союзом Бога и свободы, утверждал Ламенне, приветствуя восстание 1830 г. Начиная Мицкевич, как и Ламенне, с идей чистого католицизма. Вскоре после личного знакомства с Ламенне Мицкевич писал Иоахиму Лелевелю 23 марта 1832 г.:

<sup>23</sup> Idid. P. 501.

<sup>24</sup> Именно Ф. Ламенне и графу Ш. де Монталамберу, кстати, принадлежала первая попытка предоставить Мицкевичу публичную кафедру в Париже. Весной 1833 г. Ламенне и Монталамбер задумались об учебном заведении для детей польских эмигрантов. Их проект предполагал создание двухступенчатого института: коллежа для учеников 9–15 лет и высшей школы для студентов 15–20 лет. В достаточно широкой образовательной программе своего института Ламенне и Монталамбер отводили одно из центральных мест изучению польского языка, литературы и истории. Преподаватели должны были набираться примерно поровну из поляков и французов, а общее руководство создатели хотели возложить на Мицкевича. Тогда речь шла о не подчиненном университету учебном заведении, ориентированном в первую очередь на поляков. Идея и не была реализована в основном из-за отсутствия у польской диаспоры во Франции необходимых средств. См. подробнее: *Perrin P. Charles de Montalembert et Félicité Lamennais: un projet de fondation d'un institut polonais; une correspondance d'avril à juillet 1833 entre Paris et la Chênais // Centre d'étude des correspondances et journaux intimes des XIX-e — XX-e siècles. 1999. Cahier 2: Correspondance et maître: la relation maître-disciple dans les lettres. P. 11–20.*

«Здесь всеобщие жалобы на раздоры, которые легко было предвидеть, потому что они вынесены из Варшавы и лишь созревают во Франции. Мне кажется, что одни возлагают надежды на французское правительство, другие — на народ или на людей du mouvement<sup>25</sup>. Я обе эти французские партии считаю шайкой деморализованных эгоистов и ничего от них не жду. Франция, по-моему, — это Афины времен Демосфена; они будут кричать, сменять ораторов и вождей, но никогда не излечатся, ибо рак точит их сердца. Я возлагаю огромные надежды на наш народ и на ход событий, не предвиденный никакой дипломатией. <...> Я полагал бы только, что нашим стремлениям надлежит придать религиозно-нравственный характер, разнящийся от финансового либерализма французов, и что в основу надобно положить католицизм. Знаком ли ты с сочинениями Ламеннэ? Это единственный француз, который искренне плакал над нами, его слезы были единственными, которые я видел в Париже. Пребывание в Польше и то, что я слышал о Силезии, утвердило меня в этих принципах. Быть может, наш народ призван проповедовать народам евангелие народности, морали и религии, презрение к бюджетам, — единственному принципу нынешней политики, уж подлинно таможенной. Самые ученые французы не чувствуют ни патриотизма, ни увлечения свободой; они рассуждают о них»<sup>26</sup>.

В 1835 г. при ближайшем участии Мицкевича был основан политически-религиозный союз «Объединенных братьев» («Frères-Unis»), декларировавший в своей программе помимо всего прочего идею духовного единства славянского мира. «К 1835 г. в Польше и в эмиграции вновь заговорил голос крови, заглушенный на время братоубийственной борьбой 1830–1831 гг. <...> В Польше идеалистический национализм вновь отвоевал свои позиции, поколебленные политической и военной агрессией со стороны братского народа, и провозгласил, что спасение польской нации нерасторжимо связано с духовными путями, предначертанными Россией и другим славянским народам»<sup>27</sup>. «Объединенные братья» переросли год спустя в более

<sup>25</sup> Движения (*франц.*). Так называемая партия Движения (*partie du mouvement*) объединяла несколько группировок внутри Великой эмиграции, в целом отличающихся демократическим направлением, поддерживавших контакты с «Юной Италией», «Молодой Германией» и проч.

<sup>26</sup> Цит. по: Мицкевич А. Собр. соч.: В 5 т. Т. 5. С. 456–457.

<sup>27</sup> *Desmettre H. Towiański et le Messianisme polonais. T. 1. : Histoire et critique des aspects philosophiques et théologiques du Messianisme polonais de 1800 à 1850. Thèse de doctorat présentée à la Faculté de théologie de Lille. Lille, 1947. P. 199.*

широкую организацию «Братство для служения нации» («Fraternité pour le Service de la Nation»), на основе которой в 1842 г. оформился утвержденный Римом религиозный орден «ресуррекционистов» («des Pères de la Résurrection du Seigneur»).

Польская эмиграция во Франции в общих чертах повторила внутреннюю историю круга «L'Avenir». У самого Ламенне стремление к соединению христианской и социалистической идеи предопределило разрыв с церковной иерархией. Его ближайшие соратники искали свой путь в борьбе за лучшее будущее европейского общества и политическую свободу, не порывая с римской церковью — в обновленном бенедиктинстве (круг аббатства Солесм), в возрождении доминиканского ордена (Ж. Б. А. Лакордер). Сходные тенденции прослеживаются и в истории польских «Объединенных братьев». Одна их часть, группировавшаяся вокруг Богдана Янского, видела дальнейший путь Европы в медленном и постепенном нравственном усовершенствовании, руководителем в котором должен был выступать традиционный католицизм, очищенный и одушевленный новым энтузиазмом. Другая считала восстановление Польши необходимой частью революционного процесса освобождения народов, называя сторонников Янского «апостолами папизма» и «иезуитской конгрегацией», обвиняя их в монархизме, ненависти к революции, поддержке аристократических доктрин и австрийских и русских имперских амбиций: «...они подчинились авторитету папы и приказывают молиться за Польшу»<sup>28</sup>.

Мицкевич, сохраняя, впрочем, тесные личные связи со своими прежними идейными соратниками, не примкнул ни к ресуррекционистам, ни к крайним демократам. Он пошел с той частью «Братства», которая отступила от ортодоксального католицизма и двинулась в сторону внеконфессионального евангелического христианства. В современном римском католицизме (впрочем, со своей стороны также отвергшем Мицкевича<sup>29</sup>) он видел такое же не предустановленное Богом дело рук человеческих, каким являлись для него современные государства. В христианском социализме Ламенне и его последователей находил следы одного из главных пороков европейского общества — расчетливого рационализма. «Мы были несходны с ним по духу и настроению, — писал Мицкевич о Ламенне в одном из писем 1842 г. — Ксендз Ламенне все основывал на рассуждении, на полемике, на интригах и т. д. Это был сухой, рациональный богослов. Веру, основанную чудесами, кровью и вос-

<sup>28</sup> См.: *Desmettre H.* Towiański et le Messianisme polonais. Т. 1. Р. 209–210.

<sup>29</sup> В июле 1834 г. «Книги народа польского и польского пилигримства» были внесены папским распоряжением в индекс запрещенных церковью книг.

кресением из мертвых, он хотел достроить газетами, брошюрами и учреждениями политических обществ»<sup>30</sup>.

Различие церковей внутри славянских народов, которое Мицкевич, разумеется, не мог обойти в своих лекциях, не представлялось ему препятствием к будущему славянскому единству. В свете его проповеди возвращения к основным христианским заветам братской любви и свободы историческое разделение христианской церкви теряло какое-либо значение. Тем самым преодолевался и самый уязвимый пункт всех панславистских концепций, мешавший мысли о славянском единстве, например, у русских славянофилов.

«Сказанное нами о духе славянских народов в целом позволяет убедиться, что они подготовлены Провидением к принятию нового слова. Эта раса, душевные силы которой не изнурены ни интеллектуальными достижениями, ни промышленностью, сохраняет чистое и глубокое религиозное чувство и, конечно, не удовлетворится никакой из известных на сегодняшний день политических форм»<sup>31</sup>.

В цитированном выше письме Мицкевича к Лелевелю набор обвинений, предъявленных современным французам, а в их лице

<sup>30</sup> Цит. по: *Мицкевич А.* Книги народа польского и польского пилигримства / Перев. и примеч. А. К. Виноградова. М., 1917. С. 113. В те же дни, кстати, когда Мицкевич читал свои первые лекции в Collège de France в Париже проходил судебный процесс над Ф. Ламенне, возбужденный в связи с выходом его книги «Страна и правительство» («Le Pays et le Gouvernement»). Ламенне были предъявлены обвинения в возбуждении ненависти и презрения к правительству, разжигании вражды между разными социальными слоями общества, прокламировании неуважения к законам и «апологии вещей, осужденных как недопустимые» (см.: *Le Semeur*. 1840. Т. 9, № 53 (30 décembre). P. 424). Спустя немного времени из Рима в Париж приехал Ж. Б. А. Лакордер. О его проповеди, произнесенной в соборе Нотр-Дам в костюме святого Доминика с возмущением писал тот же «Semeur»: «О грехопадении, об искуплении, о вечности — ни слова. Вместо этого воздвигнут алтарь Франции. Бог знает какое надменное славословие в ее честь; и из уст священника вместо слов молитвы — крики нашей национальной гордости». Далее, обращаясь уже непосредственно к Лакордеру, автор статьи говорит: «...вы предали вместе и христианство, и Францию. Вы сделали поклонником самой опасной из наших страстей, поскольку она является самой укорененной и поскольку она мешает молитве, — речь идет о нашей национальной гордости. <...> Вы обосновываете в одно время христианское единство и национальные притязания, с ним не совместимые, свободу совести и долг государства силой поддерживать веру» (*Le Semeur*. 1841. Т. 10, № 8 (30 février). P. 57, 59).

<sup>31</sup> *Les Slaves*. Т. 3. P. 244–245 (66-я лекция второго семестра, 17 мая 1842 г.).

и всей западноевропейской цивилизации, кроме традиционных — в рассудочности и рационализме — включает еще и обвинение в отсутствие патриотизма. Патриотизм в той или иной его форме во всех славянских историософских концепциях, в том числе и в концепции Мицкевича, являлся важным критерием в оценке нравственного здоровья нации. В отличие от Западной Европы славянские народы сохранили обостренное ощущение отечества и способность к переживанию своей национальной индивидуальности. Эти черты причем равно характерны и для русских, и для поляков. Разница в том, что над русскими, как неоднократно подчеркивал в своих лекциях Мицкевич, тяготеет идея государственности, понятие отечества и идея национальной самоидентификации неразрывно связана у них с понятием государства. Для поляков отечество — понятие прежде всего моральное. Борясь в течение многих десятилетий за свободу своей страны, они выработали в себе национальное чувство, независимое от материального, «географического» воплощения отечества.

Первичное различие двух понятий — нации как творения Бога и государства как человеческого установления — было одним из отправных пунктов польского мессианизма<sup>32</sup>. Познакомив своих слушателей к концу второго семестра с современным литературным движением в Польше и России, Мицкевич начал одну из заключительных лекций 28 июня 1842 г. вопросом: «Что составляет характеристическую национальную черту польской поэзии?». По его мнению, это «дух мессианизма», им проникнуты польская философия, поэзия и литература<sup>33</sup>.

«Все столкновения между отдельными людьми и целыми народами проистекают из их эгоизма. Я и себялюбие одного борются с я и себялюбием другого. Все стремятся найти истину, но как можно найти ее, пока ты не отрекся от собственного эгоизма, от сознания собственной исключительности? Надо отказаться от своей выгоды, отрешиться от своей индивидуальности и своего я, чтобы верно оценить справедливую и несправедливую стороны дела. <...> Таким вот образом, принеся в жертву все мирские интересы, утвердилось Спасителем и святыми мучениками христианство в великом единстве Церкви»<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Ср., например, в проникнутой теми же идеями мессианизма поэме Зигмунда Красиньского «Утренняя заря» («Przedświt», 1843): разделение человечества на народы — необходимое божественное предустановление, подобное разделению музыкальных партий в общем хоре.

<sup>33</sup> Там же. Р. 348–349.

<sup>34</sup> Там же. Р. 350–351.



Современный мир, согласно философии польского мессианизма, стоит перед необходимостью христианизировать отношения между народами, по образу и подобию того как некогда христианское учение изменило отношения между людьми. Но какой из народов способен повести за собой другие по этому пути, как не тот, который через всю свою историю пронес уважение к человеческому духу, свободе и руководствовался понятиями совести и справедливости. Это, разумеется, польский народ.

«Великое расхождение во взглядах между Польшей и всеми философиями Запада заключается в идее европейской философии, <...> что новый, счастливый порядок вещей может утвердиться посредством прогресса и просвещения, какими-либо новыми доктринами, победой тех или иных мнений. В Польше же, напротив, верят, что этот порядок вещей будет достижением человеческой личности»<sup>35</sup>.

Историческая миссия Польши — привнести христианскую идею в политику. Польский народ стал той искупительной жертвой, которую приносит современная Европа во имя будущего, и подобно Спасителю, он умирает, чтобы воскреснуть. Будущее Европы, таким образом, неразрывно связано с будущим славянской расы. «Вполне естественным представляется вывод, что славянская раса и, польский народ в частности, предназначены и приоткрыты к тому, чтобы создать совершенно новое общество»<sup>36</sup>.

\* \* \*

Исследователи пишут о периоде преподавания Мицкевича в Collège de France не очень охотно и без воодушевления. В большинстве своем они склонны признавать какое-то научное и литературное значение лишь в лекциях первых двух курсов. В дальнейшем, согласно господствующему мнению, Мицкевич полностью подпал под влияние шарлатана и мистика дурного толка (общепринятые характеристики) Андрея Товианского и его лекции превратились в открытую проповедь польского мессианизма, ожидания грядущего мессии и проч. «С грустным чувством переходим мы к последней деятельности Мицкевича — к тому времени, когда он читал в Collège de France лекции о славянской литературе, с 1840 по 1844 год. Из этих лекций видно, как гениальный поэт, с самого начала, вступая на профессорскую кафедру, еще исполнен был могучей силой духа, но потом постепенно ослабевал, подавляемый борьбою душевных страданий и — горько вымолвить — признака-

<sup>35</sup> Там же. Р. 362.

<sup>36</sup> Там же. Р. 245.

ми умственного расстройтва...», — писал один из первых русских исследователей творчества Мицкевича П. П. Дубровский<sup>37</sup>. «Следить за ходом идей в этом курсе (второй семестр — Е. Л.) и трудно, и нет надобности. Если уже и в прошлом году Мицкевич обнаружил большой дилетантизм в лекциях, то курс 1841–1842 года представляет тяжелую картину болезненного подчинения ума профессора одной навязчивой идее...», — словно вторит ему А. Л. Погодин<sup>38</sup>. Впрочем, репутация лекций Мицкевича в России, сложившаяся еще в XIX в. и впоследствии не претерпевшая радикальных изменений, лучше всего характеризуется отсутствием сколько-нибудь представительного их русского перевода. Публиковавшиеся отрывки<sup>39</sup> не позволяют составить внятного представления, ни об их настоящем содержании, ни о религиозно-исторической концепции Мицкевича. Сходным образом обстоят дела и во Франции. А. Мазон в юбилейном издании Collège de France практически отказал курсу Мицкевича в научной ценности<sup>40</sup>. Ш. Корбе высказался по их поводу почти в тоне цитированных выше русских ученых: «Увы! Он тотчас доказал, что великий поэт мог быть отвратительным профессором, и это доказательство принимало от года к году достаточно скандальный характер <...>. Литература не фигурирует в названии (курса лекций в издании 1849 г. — Е. Л.), ошеломленный читатель присутствует здесь при развитии мистического безумия, овладевшего Мицкевичем»<sup>41</sup>. Современное французское переиздание включает только лекции второго курса (1842 г.), напечатанные не в полном

<sup>37</sup> Дубровский П. П. Адам Мицкевич: Из очерков новейшей польской литературы. СПб., 1858. С. 153.

<sup>38</sup> Погодин А. Л. Адам Мицкевич. Его жизнь и творчество. М., 1912. Т. 2. С. 296.

<sup>39</sup> Помимо цитат приведенных в названных выше работах П. П. Дубровского (с. 154–174), пользовавшегося полным изданием польского перевода Вротновского (Paris, 1850–1851; 4 vol.), и А. Л. Погодина (Т. 2. С. 271–308), пользовавшегося польским (3-е изд. перевода Вротновского; 1865 г.) и немецким переводами, отрывки из курса славянских литератур вошли в пятитомное издание сочинений Мицкевича под редакцией П. Н. Полевого 1882–1883 гг.: Сочинения А. Мицкевича. СПб.; М., 1883. Т. 3. С. 149–396 (избранные лекции и отрывки из первых двух курсов в переводе с французского Р. Сементковского; во 2-м изд. — СПб.; М., 1902 — те же переводы вошли в т. 4); и в издание 1948–1954 гг.: Мицкевич А. Собр. соч.: В 5 т. М., 1954. Т. 4. С. 441–501 (отрывки из лекций первых трех курсов в переводе С. Семеновского, Ю. Кржижановского и Ю. Мирской с польского «интегрального» текста).

<sup>40</sup> Mazon A. Le Collège de France et les Études slaves // Le Collège de France (1530–1930). Paris, 1932. P. 410.

<sup>41</sup> Corbet Ch. A l'ère des nationalismes. L'opinion française face à l'inconnue russe... P. 168.

составе и с пропусками малоинтересных, с точки зрения издателей, для современного читателя, фрагментов<sup>42</sup>. Даже в Польше, отмечал С. Фишман, с ее национальным «культом» Мицкевича «вокруг его парижских лекций долгое время царило молчание» и даже еще к 60-м годам XX в., несмотря на появление ряда посвященных им специальных работ, ситуация принципиально не изменилась<sup>43</sup>. В «Истории польской литературы» Чеслава Милоша курсу Мицкевича уделено всего несколько строк, заканчивающихся замечанием, что Мицкевич перенес свой мистический энтузиазм на педагогическую почву, «превратил университетскую кафедру в кафедру проповедника, откуда провозглашал свои новые политико-религиозные верования», и кончил тем, что приведенное в отчаяние французское правительство было вынуждено удалить его с его поста<sup>44</sup>.

Однако «товиянизм» Мицкевича был явлением вторичным и вполне ожидаемым, поскольку активная проповедь религиозно-нравственного обновления сама по себе продуцирует ожидание пророков. Сводить к нему историософскую концепцию Мицкевича и просто хронологически неверно. По справедливому замечанию Анри Деметра, посвятившего обширную монографию изучению феномена польского мессианизма, «проповедь Товианского смогла дать такой толчок польскому движению национального и религиозного обновления лишь потому, что к моменту проникновения доктрин Товианского в среду польской эмиграции в 1841–1842 гг. эти доктрины в значительной мере отвечали тем идеям, которые развивали Мицкевич и его последователи»<sup>45</sup>.

Следует отметить и то, что идеи Мицкевича не вызвали особого энтузиазма у, казалось бы, самой заинтересованной части аудитории — польской и русской. В глазах поляков проповедь христианизующей роли Польши в мировой истории не могла выкупить расхождений о неизбежном сближении Польши с Москвой. Характерны протесты, время от времени раздававшиеся из среды эмиграции. Так, в 1843 г. появилось открытое письмо «К польской Эмиграции»

<sup>42</sup> *Mickiewicz A. Les Slaves: Cours du Collège de France (1842) / Éd. dirigée par Ph.-J. Salazar, avec une présentation de J. Axer. Paris, 2005.*

<sup>43</sup> *Фишман С. Парижские лекции Мицкевича о славянских литературах // Русско-европейские литературные связи: Сб. статей к 70-летию со дня рождения академика М. П. Алексева. М.; Л., 1966. С. 238–239 (пер. с польского).*

<sup>44</sup> *Milosz Cz. Histoire de la littérature polonaise / Traduit de l'anglais par A. Kozimor. [s.l.]: Fayard, 1986. P. 317. Изданная первый раз в 1969 г. на английском языке, работа Чеслава Милоша является наиболее полной историей польской литературы, имеющейся в распоряжении широкого западноевропейского и американского читателя.*

<sup>45</sup> *Desmettre H. Towiański et le Messianisme polonais. T. 1. P. 37.*

В. Яблоновского, в котором идеи Мицкевича объявлялись предосудительными и «вредными для интересов Европы и Франции». «К чему хорошему может привести это взаимное сближение славянских народов?» — возмущался автор письма. Яблоновский задавался также вопросом, что стоит за назначением Мицкевича профессором Collège de France: «Если влияние России, то можно рассматривать это назначение как шедевр хитрости и ловкости; если мы обязаны этим князю Чарторыйскому, то вот еще одна новая ужасная ошибка с его стороны»<sup>46</sup>. Кристин Островский, славословивший Мицкевича в 1841 г. в предисловии к своему сборнику французских переводов его поэзии, при их переиздании в 1845 г. обрушился на прежнего кумира. Мицкевич, писал Островский, не исполнил возлагавшихся на него надежд. Его соотечественники верили, что в его лице перед лицом Европы обретут голос семьдесят миллионов угнетенных, вместо этого он принял на себя роль посредника между Россией и Польшей, Азией и Европой, варварством и свободой. Лекции в Collège de France стали импровизацией без плана и связи, набором «противоречащих друг другу фраз, исторгаемых лектором случайно и зачастую против воли»<sup>47</sup>. Что же касается возможного сближения русской и польской идей, то саму мысль об этом Островский горячо отвергал: «Даже если бы мы, поляки, могли бы предать забвению все прошедшее, если бы мы могли, как Христос, простить наших вечных преследователей, разве они сами смогли бы забыть, извинить то зло, которое они нам принесли? Их отцы в течение трех веков резали наших отцов. О! нет, ничто не смогло бы нас примирить и объединить, никогда! Но пусть они осмелятся свергнуть их и нашего тирана, пусть найдут силу однажды стать свободными, как мы были свободны десять месяцев в 1831 г., и после этого пусть придут к нам и говорят о примирении и братстве: о! тогда мы сможем принять их как братьев, дать им поцелуй согласия и мира; но до этого момента ни малейшей связи между нами и ими!»<sup>48</sup> В феврале–марте 1843 г.

<sup>46</sup> Письмо Яблоновского «Do Emigracyi polskiej» цит. по: *Desmettre H. Towiański et le Messianisme polonais*. Т. 1. Р. 343.

<sup>47</sup> *Œuvres poétique complètes de Adam Mickiewicz, professeur de littérature et de langue slave au Collège de France. Traduction nouvelle... par Christien Ostrowski*. 2-е éd. Paris, 1845. Р. XVIII.

<sup>48</sup> Там же. Островский, между прочим, конкурировал в 1840 г. с Мицкевичем за место профессора Collège de France. В 19-летнем возрасте он, с началом польского восстания, вступил в армию и через год получил офицерский чин и серебряный крест *Virtuti Militari*. Оказавшись в эмиграции, Островский продолжал считать военную службу долгом поляка, в 1832 г. определился в бельгийскую артиллерию, участвовал в осаде Антверпена, в 1836 г. снял мундир и вступил на поприще журналиста. Французские стихи Островского были благосклонно отмечены Сент-Бёвом, Шатобрианом и Ламартином,

большой шум в эмигрантской среде наделало «дело» Мирского — поляка, под влиянием идей панславизма перешедшего в православие и призывавшего всю эмиграцию последовать его примеру, поскольку, как заявлял он, будущее славянских народов зависит от установления между ними самого тесного религиозного, социального и политического единства, а центром славизма может быть только Москва. Во время этого скандала Мицкевич уже открыто третировался как пропагандист и чуть ли не агент России<sup>49</sup>.

В русской печати даже упоминание о лекциях Мицкевича не приветствовалось. Издания, начавшие появляться с 1843 г. к обращению в России были запрещены. Можно с достаточной уверенностью предполагать, что в довольно широком кругу было, тем не менее, хорошо известно происходящее в Collège de France, хотя бы из подробных писем-отчетов А. И. Тургенева, едва ли не единственного постоянного русского слушателя лекций Мицкевича<sup>50</sup>. Многостраничные письма А. И. Тургенева, содержащие подробные конспекты целых лекций Мицкевича, отправлялись в Москву к Е. А. Свербеевой, то есть адресовались как раз тому кругу, в котором именно в это время развивались и кристаллизовались идеи русского славянофильства. Сколь-нибудь заметного отголоска в славянофильских концепциях они не вызвали. Самые прочувствованные и восторженные отзывы о курсе Мицкевича принадлежат французским слушателям, в среде которых Мицкевич до самого конца сохранял исключительную популярность. Эта часть аудитории восприняла его историософскую концепцию польского мессианизма и будущего славянского единства с интересом и сочувствием, как вдохновенную поэтическую импровизацию.

---

но главной целью его жизни всегда оставалась политика — борьба за польскую независимость. В том, что Островский на посту профессора оправдал бы политические чаяния польской эмиграции, не могло быть никаких сомнений. Однако человек, сторонившийся отеля Ламберт и не скрывавший своих демократических и даже республиканских симпатий, не мог импонировать кн. Чарторыйскому, так что шансов на получение кафедры у Островского практически не было.

<sup>49</sup> См.: *Desmettre H. Towiański et le Messianisme polonais*. Т. 1. Р. 335–343.

<sup>50</sup> По несколько лекций в разное время посетили В. Г. Тепляков и П. В. Анненков.

**«РУССКИЙ МИРАЖ» КАК ПРООБРАЗ  
«РУССКОЙ ИДЕИ»:  
«Предисловие к “Балалайке”» Поля де Жюльвекура**

В последние годы появился ряд работ, в которых указываются западно-европейские источники славянофильских и русофильских идеологических конструктов; А. Л. Зорин, А. М. Песков<sup>1</sup> и др. убедительно показали, что теории Уварова и Хомякова, Шевырева и Киреевского восходят к философским трудам Ф. Шлегеля, Гердера, Гегеля; сейчас все чаще вспоминают затерянную в эмигрантской периодической печати замечательную работу П. Б. Струве, из которой следует, что само определение западной культуры как «гнилой» почерпнуто из западной же, а именно французской публицистики<sup>2</sup>.

Однако один из иностранных источников этих представлений о российской исключительности, об уникальном месте, которое занимает Россия в европейской политической цивилизации и о той мессианской роли, которую она обязана по отношению к этой цивилизации сыграть, до последнего времени не привлекал внимания исследователей. Говоря об «источнике», я не имею в виду какой-то один определенный текст или даже сочинения одного определенного автора; я говорю о целом пласте французской словесности и публицистики, создававшимся совместными усилиями русских и французских литераторов. По аналогии с понятием, предложенным французским исследователем Альбером Лортолари в его книге 1951 г. «Философы XVIII столетия и Россия: русский мираж во Франции в XVIII веке»<sup>3</sup>, я назвала этот комплекс представлений «легитимистским рус-

<sup>1</sup> См.: Зорин А. Л. Идеология «православия — самодержавия — народности»: Опыт реконструкции // Новое литературное обозрение. 1997. № 26; Зорин А. Л. Кормя двуглавого орла... Литература и государственная идеология в России в последней трети XVIII — первой трети XIX века. М., 2001. С. 337–373; Песков А. М. «Коммунизм — неотвратимая судьба России»: Историко-философская логика Н. А. Бердяева // Отечественные записки. 2004. № 5. С. 55–67; Песков А. М. «Русская идея» и «русская душа»: Очерки русской историософии. М., 2007.

<sup>2</sup> См.: Струве П. Б. С. П. Шевырев и западные внушения и источники теории-афоризма о «гнилом» или «гниющем» Западе // Записки Русского института в Белграде. 1941. Т. 16. С. 201–263.

<sup>3</sup> Lortholary A. «Les «Philosophes» du XVIII<sup>e</sup> siècle et la Russie: le mirage russe en France au XVIII<sup>e</sup> siècle. Paris, 1951.

ским миражом»<sup>4</sup>. Прежде чем перейти непосредственно к предмету данной статьи — предисловию Поля де Жюльвекура к сборнику «Балалайка» (1837), — позволю себе кратко повторить то, что я написала об этом комплексе представлений несколько лет назад.

Между русскими миражами XVIII и первой половины XIX веков имелись важные качественные отличия. Если мираж философов XVIII века носил «прогрессистский» характер (Россия изображалась как страна более передовая и более открытая новым веяниям, чем абсолютистская Франция), то мираж французских легитимистских публицистов 30–40-х годов XIX века был миражом консервативным: монархическая Россия противопоставлялась конституционному хаосу Франции как царство порядка, как едва ли не единственное место в Европе, где абсолютная монархия не только сохраняется, но и процветает на благо государей и их подданных.

Мы ограничиваем существование легитимистского «русского миража» рамками 1830–1840-х гг., то есть эпохой Июльской монархии; в эпоху Реставрации «русский мираж» не мог обрести полной силы, потому что в это время французские консерваторы-ультрароялисты еще не теряли надежды на воскрешение абсолютной монархии и установление «патриархальных» порядков в своей собственной стране; строго говоря, именно эту цель и преследовали опубликованные 26 июля 1830 года королем Карлом X ордонансы, которые послужили причиной Июльской революции и смены династии. В результате ультрароялисты оказались полностью оттеснены от власти, и чем меньше оставалось у них надежд на установление «идеальных», с их точки зрения, порядков дома, во Франции, тем больше места занимали в их публицистике описания идеального государственного устройства России. Именно это неучастие легитимистов в политической жизни июльской Франции имела в виду остроумная журналистка Дельфина де Жирарден, когда назвала их положение «внутренней эмиграцией»<sup>5</sup>. Одни в этой «внутренней эмиграции» тратили время лишь на светские забавы (безжалостно высмеянные той же Жирарден); другие занимались построением идеологических конструкторов.

«Мифологизации» и «идеологизации» подвергалась именно Россия, а не другая абсолютная монархия (Австрия или Пруссия). По-видимому, на это повлияли и традиционные для части французского общества представления о том, что Россия, не имеющая с Францией общих границ, — ее естественная союзница<sup>6</sup>, и тот факт, что в доже-

<sup>4</sup> См. подробнее: *Мильчина В. А.* Россия и Франция: дипломаты, литераторы, шпионы. СПб., 2004. С. 344–389.

<sup>5</sup> *Жирарден Д. де.* Парижские письма виконта де Лоне. М., 2009. С. 198.

<sup>6</sup> См. об этом, в частности: *Corbet Ch.* L'opinion française face à l'inconnue russe. P. 1967. P. 56–65, 73–77.

лезнодорожную пору путешествие в Россию оставалось по причине ее отдаленности от Франции и разницы климатов делом достаточно сложным и «экзотическим», а значит, Россию легче было представить в утопическом свете, чем гораздо более знакомую и доступную для путешествий Пруссию или Австрию<sup>7</sup>. Важно подчеркнуть, что речь идет о пропаганде не франко-русского союза, но того безупречного социального устройства, какое якобы существует в монархической России и какого лишена парламентская июльская Франция. Французским авторам и прежде случалось писать о России как о стране, где социальная гармония достигается в обход политических установлений; эта точка зрения нашла свое афористическое выражение в реплике Жермены де Сталь, обращенной в 1812 году в Петербурге к императору Александру: «В вашей империи конституцией служит ваш характер, а порукой в ее исполнении — ваша совесть»<sup>8</sup>. В легитимистской прессе 1830–1840-х годов подобные трактовки России стали правилом.

Легитимисты, воспевавшие русский монархический «порядок», были публицистами и журналистами, а не философами; они не создали законченной доктрины; в данном случае правильнее говорить об общей установке, о переходе из одного сочинения в другое некоего не слишком богатого набора понятий: порядок, покорность подданных монарху и отеческая забота монарха о подданных, благоденствие, проистекающее не из соблюдения конституционных установлений, а из верности патриархальной традиции. В России ту же мысль об идеальном «порядке», который составляет одно из главных отличий самодержавной России от «беспорядочных» стран Европы, выдвинул в начале 1830-х годов С. С. Уваров. Уже в черновом письме на имя Николая I, датированном мартом 1832 года, подчеркнута связь — разумеется, по контрасту — выдвинутой доктрины с французскими событиями 1830 года. А. Л. Зорин, впервые опубликовавший это черновое письмо, подчеркивает, что, цитируя восклицание «одного из творцов июльской революции г. Гизо»: «У общества нет более политических, нравственных и религиозных убеждений», — Уваров исказил намерения Гизо, чье выступление в палате депутатов менее всего походило на «воплъ отчаяния», а совсем напротив, прославляло воцарившуюся в июльской Франции

<sup>7</sup> Сходным образом дело обстояло в XVIII веке, когда реальная Россия была еще менее известной и казалась еще более экзотической, так что французские авторы охотно приписывали ей самые разные воображаемые характеристики; см.: *Вульф Л.* Изобретая Восточную Европу: Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М., 2003. С. 295–350, *passim*.

<sup>8</sup> *Сталь Ж. де.* Десять лет в изгнании / Перевод и примечания В. Мильчиной. М., 2003. С. 225.



«любовь к порядку»<sup>9</sup>. Однако в рамках концепции Уварова такое использование слов Гизо более чем логично, ибо как раз в наличии «порядка» Уваров — как и французские легитимисты — послереволюционной Франции решительно отказывает. Образ России, обладающей «якорем», который позволит ей «выдержать бурю», России, наделенной «началами, поддерживающими порядок»<sup>10</sup>, строится у Уварова по контрасту с хаосом, воцарившимся в Европе после 1830 года. Буйной Франции, обольщающейся «химерами ограничения власти монарха» и «национального представительства на европейский манер», предлагалось брать пример со спокойной и упорядоченной России. Причем предложения эти исходили не только от русских официальных и официозных мыслителей и публицистов, но и от публицистов и журналистов французских.

Следы легитимистского «миража» можно встретить в самых разных сочинениях и русских, и французских авторов: от Уварова до маркиза де Кюстина (который с верою в этот мираж ехал в 1839 году в Россию и с разочарованием в нем оттуда вернулся<sup>11</sup>), от безымянных журналистов из легитимистских «*Gazette de*

<sup>9</sup> Зорин А. Л. Идеология «православия — самодержавия — народности». С. 76–78; Зорин А. Л. Кормя двуглавого орла... С. 345–349.

<sup>10</sup> Зорин А. Л. Идеология «православия — самодержавия — народности». С. 97.

<sup>11</sup> Образ России, представлявшийся Кюстину до путешествия — это тот самый образ, какой создавали в своих статьях и брошюрах французские легитимисты и их русские коллеги. Полагаясь на чужие хвалебные отзывы, Кюстин надеялся обрести в Российской империи не что иное, как покой и порядок. «Я желал повидать страну, — пишет он, — где царит покой уверенной в своих силах власти <...>. Что бы ни окружало вас в России, что бы ни поражало взор ваш — все имеет вид устрашающей правильности. <...> На языке официальном эта жестокая тирания именуется любовью к порядку, и для умов педантических сей горький плод деспотизма столь драгоценен, что за него, считают они, не жаль заплатить любую цену. Живя во Франции, я и сам полагал, что согласен с этими людьми строгого рассудка» (Кюстин А. де. Россия в 1839 году. 3-е изд. СПб., 2008. С. 623–624). «Люди строгого рассудка», с которыми полемизирует Кюстин, — это те самые, кто искренне или из корысти рисовал в статьях, публикуемых во французской прессе, образ России как идеальной монархии. Веря их рассказам, Кюстин отправился в Россию, «дабы отыскать там доводы против представительного правления» (Там же. С. 17), однако после поездки в эту страну «мираж» рассеялся: Кюстин вернулся во Францию «сторонником конституций»; побывав в России, он понял, что вместо покоя «там царит одно лишь безмолвие страха». Увидев воочию, что такое «грозная власть, подчиняющая население целой империи воинскому уставу», он признал, что ему «милее умеренный беспорядок, выказывающий силу общества, нежели безупречный порядок, стоящий ему жизни» (Там же. С. 624).

France» или «Quotidienne» до агента Третьего Отделения в Париже Я. Н. Толстого, автора франкоязычной брошюры о русском законодательстве<sup>12</sup>, и Оноре де Бальзака, автора «Письма о Киеве» (1847)<sup>13</sup>. Сочетание даже в этом кратком перечне французских и русских имен не случайно: дело в том, что «русский мираж» XIX века, точно так же, как и «русский мираж» века XVIII, создавался совместными усилиями обеих сторон. В XVIII веке французские философы, по крайней мере, на первых порах, склонны были верить тем — существенно идеализированным и идеологизированным — представлениям о России, какие «подсказывала» им императрица Екатерина II; в XIX веке за статьями французских публицистов нередко выри-

<sup>12</sup> *Tolstoy J. Coup d'oeil sur la législation russe, suivi d'un léger aperçu sur l'administration de ce pays. Paris, 1839.* В этой брошюре Толстой писал: «Мы уверенно противопоставляем эту картину (русской жизни и русского законодательства. — В. М.) софистическим аргументам нынешних утопистов; она дает представление о том, на что способна воля одного человека, когда он не стеснен в ее исполнении. <...> Народные собрания, наделенные верховной властью, с огромным трудом приходят к единому мнению и действуют куда более беспорядочно, чем правительства монархические; пристрастное большинство, диктующее законы всей стране, почти всегда состоит из людей куда менее умных, чем те, какие составляют парламентское меньшинство; да ведь и во всем мире люди умные всегда пребывают в меньшинстве, не так ли? Большинство, которое подавляет меньшинство, — это правительство, действующее по принципу силы, иначе говоря, тирания, и притом коллективная, то есть худшая из всех. <...> Что случилось бы с русскими, будь Петр Великий ограничен в употреблении своей власти? Что случилось бы с русскими, если бы их депутаты собирались каждый год и проводили по шесть месяцев в обсуждении мер, о которых большинство из них не имеет ни малейшего представления?» (Р. 143–144).

<sup>13</sup> См. наш перевод этого текста: *Бальзак О. де. Письмо о Киеве // Пинакотека. 2002. № 13/14. Приложение. Бальзаковское рассуждение об умении русских покоряться власти, — умении, которое, по его убеждению, выгодно отличает их от поляков и французов, — дает превосходное представление о том видении России, которое исповедовали поклонники и пропагандисты легитимистского «русского миража»: «Эта русская покорность особенно поражает того, кто знаком с решительной неспособностью к повиновению, царящей во Франции. <...> Мне не составит труда показать, что русские созданы для того, чтобы покорять другие народы, и в этом им нет равных. Что же касается Франции, то умные люди не могут не скорбеть о духе неповиновения, царящем сегодня в нашей стране; точно так же, как и поляки, французы всё подвергают обсуждению, всё отрицают и страдают великой непоследовательностью в мыслях; каждый француз желает стать существом высшего порядка, подобно тому как при империи каждый желал стать полковником; каждый создает собственную систему, чтобы иметь повод для мятежа».*

совывалась направляющая рука русского идеолога, укорененного во французском идейном и журналистском контексте — такого, как князь Элим Мещерский<sup>14</sup> или Яков Николаевич Толстой<sup>15</sup>.

Представляется, что в антологию текстов, иллюстрирующих становление и бытование «русской идеи» на Западе, должны непременно быть включены хотя бы некоторые из французских сочинений, посвященных утверждению и пропаганде «легитимистского русского миража».

Один из ранних и вполне типичных образцов французских легитимистских представлений об идеальной России — предисловие Поля де Жюльвекура (1807–1845) к его сборнику переводов русской поэзии «Балалайка. Русские народные песни и другие поэтические отрывки, переведенные стихами и прозой»<sup>16</sup>. В этот текст весьма компактно вместились все основные стереотипы, связанные с интересующим нас идеологическим комплексом.

Прежде чем перейти непосредственно к тексту Жюльвекура, следует сказать несколько слов о его авторе.

Жизнь Поля де Жюльвекура (1807–1845) была тесно связана с Россией. Впервые он приехал сюда, по всей вероятности, в 1833 году<sup>17</sup>, вернулся летом 1834 г.<sup>18</sup>, женился на русской<sup>19</sup>, прожил в России

<sup>14</sup> См. о нем: Мазон А. «Князь Элим» // Литературное наследство. М., 1937. Т. 31/32. С. 373–490.

<sup>15</sup> См. подробнее: Мильчина В. А. Россия и Франция: дипломаты, литераторы, шпионы. С. 344–389.

<sup>16</sup> *Julvécourt P. de. La Balalaïka, chants populaires russes et autres morceaux de poésie traduits en vers et en prose. Paris, 1837*

<sup>17</sup> В позднем стихотворном сборнике «Зимние цветы» (*Fleurs d'hiver*, 1842) стихотворение «Нева» датировано 7 июня 1833 г., а еще одно стихотворение с упоминанием Москвы и катания в санях — январем 1834 г.

<sup>18</sup> См.: ГАРФ. Ф. 109. 3-я эксп. № 107 (1834).

<sup>19</sup> Жена Жюльвекура Лидия Николаевна, по первому мужу Кожина, была дочерью литератора и путешественника Николая Сергеевича Всеволожского (1772–1857); его впечатления об общении в Париже в 1839 г. с легитимистскими знакомыми зятя см.: *Всеволожский Н. С. Путешествие чрез Южную Россию, Крым и Одессу в Константинополь, Малую Азию, Северную Африку, Мальту, Сицилию, Италию, Южную Африку и Париж в 1836 и 1837 годах. М., 1837. Т. 2. С. 336, 496, 499. Дочь Жюльвекура родилась в декабре 1835 г. (это явствует из его «биографических» стихотворений в сборнике «Зимние цветы»), значит, женился он не позже начала этого года. О Жюльвекуре см.: *Cadot M. La Russie dans la vie intellectuelle française (1839–1856). Paris, 1967. P. 60–61, 407–411; Corbet Ch. L'opinion française face à l'inconnue russe. P. 191–193; Henry H. Paul de Julvécourt entre la France et la Russie // La Revue russe. 1993. N 5. P. 15–18.**

семь лет<sup>20</sup> и пытался знакомить французов с русской словесностью: в 1837 г. выпустил в Париже уже упомянутый сборник «Балалайка», а в 1843 г. — сборник «Ятаган», куда включил свои переводы «Пиковой дамы» Пушкина и «Ятагана» Н. Ф. Павлова; умер Жюльвекур (от аневризмы) тоже в Москве. Кроме переводов (впрочем, весьма вольных), Жюльвекур оставил оригинальные произведения, так или иначе связанные с русско-французской тематикой, что отражено в самих названиях: в 1842 г. он выпустил уже упоминавшийся роман «Настасья, или Сен-Жерменское предместье Москвы»<sup>21</sup>, а в 1843 г. — роман «Русские в Париже».

Жюльвекур не вступил в русскую службу, и тесная его связь с Россией объяснялась прежде всего причинами биографическими (женитьба), однако первый его приезд в Россию был мотивирован именно легитимистскими убеждениями и отторжением от современной французской политической (парламентской, конституционной) реальности. В автобиографической книге «Лоис. Из Нанта в Прагу» (1836) Жюльвекур писал, обращаясь к современникам-республиканцам: «Я, как и вы, верил в республику, и ради этой веры отрекся от убеждений моих монархических предков (для юной души, объята энтузиазмом, мечта о республике так сладостна); однако опытность и разум разбили мой кумир, и тот, кто отвергал наследственный легитимизм, сделался легитимистом по убеждению»<sup>22</sup>.

Для людей подобных взглядов поворот в сторону России был вполне естественным. Вот отчасти схожий случай: некто Бакье, при Реставрации начавший преподавательскую карьеру, а после Июльской революции имевший возможность, в силу давнего знакомства со старшим сыном нового короля Луи-Филиппа, начать карьеру дипломатическую, отвергает ее и предлагает свои услуги Бенкендорфу потому, что — если верить его признаниям — не желает изменять собственным роялистским принципам: «Лишившись родины в отношении политическом, я стал искать себе в Европе другую родину, и взгляды мои естественным образом устремились к России как стране, где принципы правительства близки моим собственным, как стране прекраснейшей в настоящем и могущей стать еще прекраснее в будущем»<sup>23</sup>. Мы можем предположить, что

<sup>20</sup> Он сам сообщает об этом в предисловии к роману 1842 г. «Настасья, или Московское Сен-Жерменское предместье».

<sup>21</sup> См. о нем подробнее в нашей статье «Чаадаев и французская проза 1830–1840-х годов» (Мильчина В. А. Россия и Франция: дипломаты, литераторы, шпионы. С. 466–468).

<sup>22</sup> *Julvécourt P. de. Loys. De Nantes à Prague. Paris; Moscou, 1836. P. 207.*

<sup>23</sup> ГАРФ. Ф. 109. СА. Оп. 4, № 173. Л. 22–22 об. (оригинал по-французски). Характеристика России в письме Бакье, очень близка к той «точке зрения,

корреспондентом Бенкендорфа двигали не только идеологические, но и вполне прагматические соображения (на тайной русской службе он надеялся преуспеть больше, чем на открытой французской), но характерно, что под свои действия он считает нужным подвести «идеологическую базу» в духе того комплекса идей, которые мы назвали легитимистским «русским миражом». Жюльвекур, в отличие от Бакье, шпионом не стал, зато оставил текст, дающий превосходное представление о том, какой политический идеал часть французского общества в 1830–1840-е годы искала (и находила) в Российской империи.

Вот этот текст, открывающий сборник русских стихов во французских переводах Жюльвекура.

«В течение долгого времени Россия, эта огромная империя, площадь которой равняется одной двадцать восьмой части всей поверхности земного шара, а население составляет одну пятнадцатую часть всего населения планеты, империя, которая располагается в трех частях света и занимает едва ли не половину территории Европы, — эта Россия была нам почти неизвестна и мы имели о ней понятия самые смутные и самые поверхностные. — Если судить по нашему безразличию, по отсутствию у нас какого бы то ни было интереса к тому, что до нее касается, Россия являлась на нашем пиру не более чем гостем, недостойным нашего внимания, — гостем, которого вынуждены мы были терпеть по причине его физической силы, но к которому не желали даже присмотреться. — Между тем гость этот медленно, но верно занимал за нашим столом все больше места, и пока каждый из нас, жителей старой Европы, сторонился России, как дикого соседа-варвара, и отводил от нее взор, она по-прежнему двигалась вперед, она простира-  
ла исполинскую руку и со своего северного полюса дотягива-

---

с какой следовало понимать и описывать русскую историю» по мнению самого Бенкендорфа. Впрочем, бенкендорфову формулу («Прошлое России было блестяще, ее настоящее более чем великолепно, а что касается ее будущего, оно превосходит все, что может представить себе самое смелое воображение») мы знаем только из воспоминаний М. И. Жихарева о Чаадаеве, от которого, по-видимому, и узнал мемуарист этот «довольно многозначительный», как он выражается, анекдот (см.: Русское общество 30-х годов XIX в. Люди и идеи. Мемуары современников. М., 1989. С. 105). Наличие похожей формулы в письме французского агента, не следует, разумеется, считать «источником» Бенкендорфова высказывания; напротив, совпадение свидетельствует, скорее, о распространенности такой точки зрения в «русофильской» среде и о том, что сказать нечто подобное мог едва ли не каждый. О Бакье см. также: *Черкасов П. П.* Русский агент во Франции. Яков Николаевич Толстой, 1791–1867. М., 2008. С. 178–180.

лась до полюса южного, она обрела могущество на деле, еще не обрета его на словах; никто еще не прозревал в ней даже королевского достоинства, а меж тем она уже обладала властью императорской.

Анархия, облетавшая земной шар, не миновала ни одной державы; с собою она приводила либо узурпацию, либо республику и предлагала государям старых монархий выбрать одно из этих двух зол; они уже готовы были уступить, как вдруг Россия, этот грозный, но позабытый ими гость, протянула меч и положила на чашу весов все свое исполинское могущество; потрясение оказалось столь сильным, что державы европейские не могли не очнуться.

Тут-то Европа и соизволила впервые открыть глаза. Она увидела в России свою единственную поддержку и опору, она поняла, что только Россия способна помочь ей возратить утраченное равновесие, укрепить основания, которые ежедневно подтачивала революционная пропаганда, и вот тогда-то Европа принялась изучать Россию во всех подробностях с усердием столь же великим, сколько великим было ее прежде беспечное безразличие. — Сегодня все европейцы запасаются паспортами, чтоб ехать в Петербург и Москву; Рим и его величественное прошлое больше не в моде; теперь Европа ищет свое будущее на берегах Невы.

Мы приезжаем в Россию, и с каким же изумлением открываем мы внезапно страну, которая ничем не уступает другим странам европейским в том, что касается просвещения и цивилизации, но которая зато отличается от них годами. Россия молода и, как всякое молодое существо, может похвастать нерастраченными силами, любовью к родным и отечеству. Другие же державы стары и, как всякое старое существо, не могут похвастать ничем, кроме душевной черствости, эгоизма и корыстолюбия.

Мы полагали найти в России правительство варварское, деспотическое, не ведающее ни законов, ни установлений, ни правосудия; не успели мы, однако, присмотреться к ней поближе, как ненависть наша, плод незнания и невежества, уступила место истинному восхищению: ведь в этой якобы деспотической стране все, от императора до самого ничтожного из его подданных, связаны между собою узами семейственными.

Что же касается императора, то в нем полагали мы найти жестокосердого северного султана, абсолютного монарха, чью железную десницу ощущают на себе подданные все до единого; увидели же государя, которого народ любит, почитает, боготворит, как отца. В указах, им издаваемых, зачастую ку-

да меньше произвола, нежели в ордонансах наших королей-граждан, издаваемых в согласии с органами представительной власти, а так называемые рабы, живя под властью своих помещиков, меньше страдают от рабского своего состояния, нежели мы, живя под властью нашей конституции, страдаем от нашей свободы.

Мы были убеждены, что пройдет еще несколько столетий, прежде чем торговля, промышленность, сельское хозяйство дерзнут обосноваться в стране снегов, увидели же мы, что все эти отрасли человеческой деятельности развиты в России так же, как у нас, а порой и куда лучше, чем у нас. Почва здесь плодороднее, жизненные припасы обильнее и сочнее, и кто знает, не превратится ли однажды провинция наук и искусств в их столицу? Русские больше не желают ездить на санях, они подумывают о железных дорогах. А в России люди исповедуют принцип: сказано — сделано.

Одним словом, Россия во всем обманывает наши представления и наши ожидания, и, позабыв о гордыне, мы вынуждены признать, что ни одна нация еще не шла так стремительно по дороге цивилизации. Россия — дитя-исполин, идущий вперед самыми быстрыми шагами. За одно столетие она преодолевает такое расстояние, какое другие — за десять.

Лишь в одном ухитрилась она каким-то чудом не подражать Европе: она избегла порчи! Цивилизация, возрастающая на российских просторах, прекраснее и мощнее прочих, плевелы не душат ее, и именно это позволяет нам предречь ее грядущее величие. У нас цивилизация вверена покровительству людей; в России ей покровительствует Бог. В первом случае цивилизация ведет в пропасть, во втором — в будущее.

Первое, что поражает в России, — это совершенно особенный характер веры, которая отличает ее жителей; это отенок, присутствующий ее небу и ее земле, ее городам и ее селам; это напоенный стариной и религией воздух, каким дышат ее жители; это печать величия и могущества, покоящаяся на всех ее предприятиях, на всех ее проектах, на всех ее памятниках. Здесь, в России, есть свой собственный местный колорит, каково не сыщешь нигде в мире. Лишь тот, кто долго пробыл в этой стране, кто исследовал ее со всех сторон, кто жил среди ее дворян, говорил с ее крестьянами, изучил русские нравы и русский язык, лишь тот способен понять и объяснить эту причудливую смесь всех эпох — переплетение верований первых христиан с просвещенными идеями девятнадцатого века.

Никто не может философствовать о России издали, как философствовал бы о других странах европейских. Мы всегда судим о чужом характере по нашему собственному, но о рус-

ском характере так судить невозможно, ибо ум у России европейский, лицо — азиатское, душа же ее принадлежит Господу.

И вот эти-то три совершенно различные ипостаси располагаю я соединить в одной картине, в которой — надеюсь — русская нация узнает свои нравы и обычаи, наряды и архитектуру, промышленность, язык и поэзию, и сумеет сравнить свою веру с нашим сомнением, свою законную монархию с нашим народным суверенитетом, своего императора с нашим королем, свою аристократию с нашей демократией, свое так называемое рабство с нашей так называемой свободой»<sup>24</sup>.

Впрочем, все это Жюльвекур намеревался сделать в большом сочинении, которого в конечном счете не написал, так что предисловие к «Балалайке» осталось своего рода декларацией о намерениях.

Однако уже в том, что написано, прекрасно видны основные черты того «русского миража» или, если угодно «русского мифа» (прообраза «русской идеи»), который французские русофилы 1830–1840-х годов выдвигали в противовес «прогнившей» западной цивилизации. Жюльвекур утверждает, что Россия — страна порядка, противостоящая европейскому беспорядку и анархии; что Россия — страна будущего, противостоящая «ветхой», очерствевшей Европе; что в России установлен такой политический порядок, при котором место западноевропейского антагонизма между классами и сословиями занимает их семейственный союз; что Россия есть сила, способная защитить Европу от революционной пропаганды, «подтачивающей» ее основания, и наконец — что особенно существенно, если искать во французском легитимистском «русском мираже» прообраз собственно славянофильской «русской идеи» — он утверждает, что величие России — от Бога, что оно не вполне внятно уму, но открыто сердцу и вере.

Нет необходимости напоминать, насколько утопичны были эти представления Жюльвекура; в своих романах он и сам существенно откорректировал радужную и безупречную картину российского «социального мира», которая, по-видимому, диктовалась столько же реальным обольщением, сколько и желанием сделать себе имя на родине жены. Однако то, что мало пригодно для иллюстрации российской дей-

---

<sup>24</sup> Далее в предисловии к «Балалайке» следуют несколько страниц, посвященные собственно русской литературе и принципам ее перевода, избранным Жюльвекуром; их я опускаю, как не имеющих непосредственного отношения к предмету данной статьи. Отмечу лишь утверждение, что и русская литература неподвластна порче потому, что «в литературе, как и в политике, существуют законная власть, тот же, кто раз сошел с законной дороги, может блуждать очень долго до тех пор, пока не достигнет истинной цели — счастья в политике, бессмертия в литературе» (Р. XIII–XIV).



ствительности, исчерпывающе иллюстрирует направление и характер ее идеализации фрондирующими подданными короля Луи-Филиппа.

Французский легитимистский «русский мираж» угас вместе с французским легитимизмом, который события 1848 г. и последующее установление во Франции Второй империи окончательно маргинализировали. Однако если для истории французской политической мысли этот пласт идеологических представлений может показаться второстепенным<sup>25</sup>, то для истории русской общественной мысли он существует в высшей степени, поскольку позволяет понять, что уже в 1830-е — 1840-е годы Россия могла представляться Западу не только «жупелом» (каким и рисовали ее многочисленные республиканские издания), но и «идеалом»<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> И в самом деле кажется таковым (так, эта проблематика отсутствует в новейшем исследовании легитимизма: *Changy H. de. Le mouvement légitimiste sous la Monarchie de Juillet: 1833–1848. Rennes, 2004*).

<sup>26</sup> Следующий этап французского русофильства, на сей раз гораздо более заметный и более подробно исследованный, наступил в конце XIX века, в эпоху подготовки и заключения русско-французского союза; см.: *Cariani G. Une France russophile?: découverte, réception, impact: la diffusion de la culture russe en France de 1881 à 1914. Villeneuve d'Ascq, 2001*; *Данилова О. С. Французское «славянофильство» конца XIX — начала XX века // Россия и Франция: XVIII–XX века. М., 2006. Вып. 7; Мильчина В. А. Русофилы, русофобы и «реалисты»: Россия в восприятии французов // Отечественные записки. 2007. № 5.*

## «РУССКАЯ ИДЕЯ» КАРЛА НЁТЦЕЛЯ\*

Так называемая «русская идея», противопоставляющая Россию — Западу как духовность — материальности, уже в XVIII–XIX веках превратилась в один из перманентно формирующихся российских мифов. Особенно активно ее продолжали осмысливать в России и в Европе в XX столетии, в период между двумя мировыми войнами и после русской революции 1917 г., когда настало время для новой мировоззренческой идентификации. Потребность русских умов в общей идее проявлялась в том или ином виде в России постоянно; актуальна она и по сей день. В этом смысле Запад (Европа) еще со времен Н. Карамзина был и остается для русской мысли своего рода «идеологическим конструктом», понять который можно лишь как антитезу России<sup>1</sup>.

Встречный, западный взгляд на Россию закономерно вобрал в себя не только непосредственные наблюдения, но и мифологию «русской идеи», которая, в свою очередь, в двух своих ипостасях, западнической и особенно славянофильской, в качестве отвлеченной, «теоретической» основы была взята русскими, по преимуществу, у немцев — Гердера, Гегеля, Шеллинга, романтиков-идеалистов<sup>2</sup>. Поэтому «русскую идею», как она развивалась и постулировалась в XX веке, вполне допустимо назвать плодом совместного русско-немецкого мифотворчества<sup>3</sup>. Каждый немецкий мыслитель, пытавшийся добавить здесь что-то свое, так или иначе неизбежно отталкивался от уже существующей мифологической основы. Не избежал этого и известный в свое время, но почти забытый ныне переводчик и писатель-публицист Карл Нётцель (1870–1945), хотя его взгляд, так сказать, со стороны, был всё-таки взглядом «русского немца», со всеми вытекающими отсюда особенностями.

\* Журнальный вариант см.: Данилевский Р. Ю. Тиме Г. А. Карл Нётцель и его «разговоры с русским другом» // Русская литература. 2008. № 2. С. 172–185.

<sup>1</sup> См. Лотман Ю., Успенский Б. «Письма русского путешественника» Карамзина и их место в развитии русской культуры // Карамзин Н. Письма русского путешественника. Л., 1984. С. 564.

<sup>2</sup> См. статью Ф. А. Степуна «Немецкий романтизм и русское славянофильство» (1910).

<sup>3</sup> См., в частности: Тиме Г. А. Немецкий миф о Л. Толстом и Ф. Достоевском первой трети XX века: (Русско-немецкий диалог как опыт мифотворчества) // Русская литература. 2001. № 3.

## 1

Интерес и равнодушие, восторг и неприятие — между этими противоположными полюсами во множестве градаций колебалось отношение жителей зарубежной Европы к стране, занимающей восточную треть континента и уходящей остальными двумя третями территории в просторы Азии. Даже с географической точки зрения Россия не могла не быть проблемой для Европы, не говоря уже о политическом, экономическом и культурном аспектах «русского вопроса». Излишне напоминать, что какие бы чувства ни питали к стране гости и путешественники, пересекающие русскую границу, какие бы соображения ни возникали у них, всё это диктовалось и объяснялось в равной мере как тем, что они видели в России, так и тем, что волновало их на родине и вокруг нее.

В XX веке «русский вопрос» эпохи революций и мировых войн был, очевидно, равнозначен вопросу о будущем европейской цивилизации. Во всяком случае, мыслители стран немецкого языка, такие, например, как О. Шпенглер и Р. Штейнер, смотрели на Россию со смешанными чувствами надежды и тревоги, причем чувства эти относились не только к российской жизни, но и в еще большей степени к судьбе остальной Европы. Россия с трудом вмещалась в грандиозную схему «Заката Европы» (1918) Шпенглера. То «русский дух» у него безволен и пассивен, то он деятелен и опасен своими мечтаниями о покорении Стамбула и Иерусалима и своим «гневом Макавеев» против всего западного. Читая Тургенева, Достоевского и Толстого (кто на Западе не читал их в то время!), Шпенглер в то же время сетовал на роковую непроницаемость стен между национальными культурами («Нации находят понимание друг у друга в такой же малой степени, как и отдельные люди»)⁴. В шпенглеровской теории «псевдоморфозы» культур ощущалась характерное двойственное восприятие России. В его основе лежал миф о том, что всё в русской культуре является наносным, заимствованным, чужим, а под этой искусственной псевдоформой прячется другое, исконное содержание — азиатское, почвенное и вместе с тем мистическое⁵.

Иным образом, но также двоился образ России у Рудольфа Штейнера. Страна оставалась для него привлекательной загадкой. Как и многие мыслящие немцы, швейцарцы и австрийцы, он ждал от русского человека и русской культуры неких откровений. В одном из своих бесчисленных докладов (в 1922 г.) Штейнер передал свое представление о состоянии России картиной поля брани, над ко-

<sup>4</sup> См.: *Spengler O. Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. München, 1959. Bd. 1. S. 205, 232, 394.*

<sup>5</sup> О мифологизации образа России в книге О. Шпенглера см. в памфлете-некрологе Э. Блоха 1936 г.: *Bloch E. Spengler und Rußland // Bloch E. Literarische Aufsätze (Werkausgabe in 15 Bänden. Bd. 9). Frankfurt a. M., 1965. S. 61–66.*

торым, «как во времена Аттилы, что-то совершалось над головами людей, в воздушных пространствах, где духи вступали в битву между собою»<sup>6</sup>. Русские адепты Штейнера, такие как М. Сабашникова (Волошина) вспоминали, что он видел в русской культуре посредницу между Востоком и Западом, и духовно-религиозные искания русских очень его занимали<sup>7</sup>. Другой поклонник Штейнера, Андрей Белый, одно время считал, что в учении швейцарского корифея осуществились идеалы русского символизма<sup>8</sup>. А один из ближайших сотрудинок ученого, швейцарский поэт и художник А. Штеффен, который расписывал Гётеанум — антропософский центр-храм штейнерианцев в альпийском городке Дорнахе, — так объяснял вид и смысл аллегорического изображения России на внутренней поверхности главного купола этого здания (росписи делались по эскизам Штейнера). Если Германию символизировал там индивидуалист Фауст, «человек-Я» («Ich-Mensch»), то «русская проблема, — писал Штеффен, — сокрыта в грядущем. Дух русского народа выступает в двойственном обличье — ангела и демона в одной и той же душе. Над этой страной, которая во всех проявлениях своей жизни демонстрировала этот раскол, нависла туча, заряженная электричеством. Подобно духовной грозе, надвинулась она на Европу, растет, раздуваемая быстрым ветром, вихрь ног, обезумевший призрак коней, и лик его выражает западную идею пользы»<sup>9</sup>. Это экспрессивное описание живописной композиции подсказывает, что в ней отразился, конечно же, Достоевский, но также и образ тройки из «Мертвых душ» Гоголя в странной смеси с идеей полезного труда, навеянной, быть может, толстовством. Манихейский образ ангела и демона в единстве, переосмысленных двойников, созданных Достоевским, сочетается в этом описании с мотивом небесной битвы над Россией, едва ли не оссиановского происхождения.

Образ русской тучи, нависшей над Европой, весьма выразителен. Даже штейнерианство, несмотря на весь свой космополитизм и искренний интерес к русской культуре, также не было свободно от идеи-фикс западноевропейской мысли — от синдрома страха перед Россией. Разумеется, это не был обывательский страх перед «казаками». Западные мыслители ждали, как шагов судьбы, движения

<sup>6</sup> См.: Steiner R. Drama und Dichtung in Bewußtseinschwung der Neuzeit: Shakespeare, Goethe und Schiller / Drei Vorträge, gehalten in Dornach, am 24., 25. und 26. Februar 1922. Dornach, 1956. S. 23.

<sup>7</sup> См.: Woloschin M. Die grüne Schlange: Lebenserinnerungen. Stuttgart, 1954. S. 251.

<sup>8</sup> См. послесловие В. М. Гётте в: Belyj A. Verwandeln des Lebens: Erinnerungen an Rudolf Steiner. Basel, 1977. S. 513.

<sup>9</sup> Steffen A. Über die Malerei in der großen Koppel des ersten Goetheanums // Steffen A. Ausgewählte Werke. Dornach, 1984. Bd. 4. S. 63.

некоего русского мистического начала в сторону их традиционной культуры. Все — от Ницше и Шпенглера и до Штейнера — ощущали перелом времен, закат эпохи позитивизма и конец буржуазного компромисса между обществом и государством и с тревогой ожидали — кто краха цивилизации, кто — света с Востока.

Но в двадцатые годы XX в. немецкие русофилы либерального толка испытывают все более глубокое разочарование. Даже в лекциях Штейнера появляется мысль о близости марксизма к преодоленному позитивизму, так как оба учения одинаково отрицают бытие вне реальности<sup>10</sup>. Советская Россия всё определеннее видится источником не обновления, а разрушения. Так исподволь готовилась, по меньшей мере, в немецком общественном сознании новая почва для оправдания завоевательных тенденций германского милитаризма.

И все же у русской культуры оставались в Германии еще верные поклонники. Они упорно переводили и издавали российских авторов. В 1914 г., в год начала Первой мировой войны, в Иене появляется первый том переводного трехтомника Вл. Соловьева. Издание было закончено в Штутгарте в 1921 г. и состояло фактически из шести томов, поскольку первый том был разделен на две, а второй — на три части. В рекламном объявлении иенского издательства Эугена Дидериха, помещенном в ежемесячнике «Дело» («Die Tat»), приводилась выдержка из «Гамбургского листка для друзей» («Hamburger Freundenblatt»). «Философия Соловьева, — было сказано в этой газете, — начинается там, где западноевропейская мысль с ее нынешней методикой теряет способность двигаться дальше. Вопреки нашему представлению о “я”, открываются новые потребности души человеческой, которые может удовлетворить лишь погружение в мистические области, интуитивное, мудрое осознание и соединение мыслей, пронизывающих мир»<sup>11</sup>.

Этот же иенский журнал «Дело» поместил на своих страницах очерк Д. Мережковского о Вл. Соловьеве. Автор настаивал на том, что одной из ведущих социальных идей философа являлось решительное отрицание всяческого национализма. Войне и настроениям шовинизма («обожествлению своего народа») Соловьев противопоставил, по Мережковскому, идеал «абсолютной человечности», идентичный идеалам христианства. Специфическая способность русских проникаться иными культурами, этот «дар Божий», и определяет,

<sup>10</sup> См.: Steiner R. Das europäische Geistesleben im 19. Jahrhundert mit Bestehung auf seinen Ausgangspunkt im 4. Jahrhundert: Zwei Vorträge, gehalten zu Pfingsten 1921 am Goetheanum-Dornach: verkürzte Wiedergabe der stenographischen Nachschrift // Individualität. 1927. Jg. 2. Buch 5–6. S. 38–39.

<sup>11</sup> Die Tat: Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur. 1919. Jg. 11. H. 2 (Mai). Обложка.

по мнению Мережковского, миссию русской культуры в мире — преодолеть национализм, с тем чтобы положить конец всем войнам<sup>12</sup>.

Там же, в журнале «Дело», но много позже, публиковались афоризмы Льва Шестова. Его ожидания пробуждения человечества от «тысячелетнего сна», проведенного в «заколдованном царстве», должны были произвести странное впечатление в Германии 1929 года, когда они были переведены и напечатаны<sup>13</sup>. Их можно было при желании принять теперь за парафраз лозунга нацистов: «Германия, проснись!». Автор, конечно же, вовсе не имел этого в виду.

Шестов печатался и в берлинском издании «Новое обозрение» («Die Neue Rundschau»), продолжавшем авангардистский журнал «Открытая сцена» («Freie Bühne») <sup>14</sup>. Русская тема присутствовала в «Новом обозрении» и в культурном, и в политическом аспектах. Так, второй том журнала за 1925 г. был едва ли не весь заполнен статьями и рецензиями, посвященными России и ее роли в европейской жизни. С. Зенгер (1864–?), один из редакторов журнала, мечтал о новом культурном альянсе между Россией и Германией, ибо в обеих странах, казалось ему, зарождаются «живые», новые души, которые должны противостоять прежнему политическим союзам гоголевских «мертвых душ»<sup>15</sup>. В этих представлениях еще сказывается демократическая эйфория эпохи Веймарской республики и русской революции, надежда на обновляющую духовную силу России. Не случайно автор обратился к известной метафоре из гоголевских «Мертвых душ».

К этой оптимистической позиции примыкает очерк литератора и журналиста Ю. Майера-Грефе о Достоевском, представляющий собой перепечатку предисловия к немецкому изданию писем Достоевского в переводе Дм. Уманского<sup>16</sup>. Статья Майера-Грефе — настоящий гимн Достоевскому, поставленному превыше Шекспира, выше Гете и Шиллера, не говоря уже о немецком натурализме. Про-

<sup>12</sup> См.: *Mereschkowski Dm. Wladimir Solovjeff* // Там же. С. 142–145.

<sup>13</sup> См.: *Schestov L. Bruchstücke einer Konfession* // Die Tat: Monatsschrift für die Gestaltung neuer Wirklichkeit. 1929. Jg. 21. H. 3. S. 161–167.

<sup>14</sup> См.: *Schestov L. Apotheose der Bodenlosigkeit: Aphorismen* // Die Neue Rundschau. 1925. Jg. 36 der «Freien Bühne». Bd. 2. S. 1331–1334.

<sup>15</sup> См.: *Saenger S. Tote oder lebendige Seelen?* // Там же. С. 876–884.

<sup>16</sup> См.: *Meier-Graefe J. Dostojewski* // Там же. С. 811–820. Юлиус Майер-Грефе (1867–1935), автор книги о Достоевском, едва не стал в 1909–1910 гг. сотрудником журнала «Аполлон» (см.: *Азадовский К. М., Лавров А. В.* К истории издания «Аполлона»: Неосуществленный «немецкий» выпуск // Россия. Запад. Восток: Встречные течения: К 100-летию со дня рождения акад. М. П. Алексеева. СПб., 1996. С. 212–213). Дмитрий Уманский — деятельный переводчик русских писателей в Германии 1920-х гг.; биография его нам не известна.

изведения русского гения рекомендуются всемирной литературе как наивысший образец, несущий миру идею единения и общности человечества на примере русского народа. «Все его главные творения, — писал Майер-Грефе о Достоевском, — суть тенденциозная литература. Он желал учить и исправлять. Но это учение — не кодекс, а живой организм, одержимый вечным развитием инстинкт, отторгающий формулы, которые только ослабили бы его. Это исключительно русский инстинкт. В началах его заложено не Слово, запечатленное незримыми силами, но общность с другими людьми, со всем народом, а поскольку этот народ есть великий народ, то — со всем миром»<sup>17</sup>. Это был миф, но в нем, безусловно, содержалась вполне здравая гуманистическая мысль.

Вопрос об отношении к Достоевскому — это в двадцатые годы, да и в течение более длительного времени вопрос об отношении Запада к России и русской культуре. С точки зрения Достоевского, как понимали ее немцы, можно было критически оценивать имперскую Германию эпохи грюндерства и обстановку в Веймарской республике, но можно было с не меньшей тревогой смотреть и на русскую революцию. «Точно так же, как мы совсем еще недавно наблюдали в Германии карикатуру на сверхчеловека (имеется в виду, очевидно, Ф. Ницше, умерший в безумии. — *Р. Д., Г. Т.*), так и сегодня видим карикатуру на русского человека, носителя идеи братства», — писал в начале двадцатых годов один из сотрудников лейпцигского журнала «*Vivos voco*»<sup>18</sup>. Достоевский, с надеждой пояснял тот же автор, «означает для нас, которые преступно ушли от собственных основ, тем самым некое противоядие, мы нуждаемся в нем, для того чтобы возвратиться к самим себе». «Кто знает, — добавлял он, — может быть, и Ницше выполнит когда-нибудь подобную же миссию для России»<sup>19</sup>.

Попытку подправить Ницше с оглядкой на гуманизм Достоевского предпринял участник «Нового обозрения» в связи с двадцатипятилетием со дня кончины философа. Ницшеанский «сверхчеловек» мог рассматриваться даже как образное воплощение идеи надклассовости, абсолютной ценности человека как такового. Но, к сожалению, — сетовал автор, — «переоценка ценностей» (*Umwertung der Werte*) ограничилась лишь «переоценкой слов» (*Umwertung der Worte*)<sup>20</sup>.

О Достоевском много писал молодой Герман Гессе, который видел в его романах укор буржуазной Европе за то, что та теряет свою

<sup>17</sup> *Meier-Graefe J. Dostojewski. S. 819.*

<sup>18</sup> *Krakauer S. Dr. Nietzsche und Dostojewski // Vivos voco. 1921–1922. Jg. 2. S. 224.*

<sup>19</sup> Там же. S. 225.

<sup>20</sup> См.: *Kuh A. Nietzsche, gestorben am 25. August 1900 // Die Neue Rundschau. 1925. Jg. 36. Bd. 2. S. 857–865.*

культуру и мораль. Карамазовщина представлялась Гессе симптомом эпохи распада европейской жизни. В статье «Братья Карамазовы, или Закат Европы» (1919) писатель предупреждал: «Уже пол-Европы, по меньшей мере, половина Восточной Европы — на пути к хаосу. В дурмане священного безумия шествует она по краю пропасти, да еще и распевает, как пел хмельные гимны Дмитрий Карамазов. Обыватель язвительно насмехается над этими песенками, а святой и прорицатель прислушивается к ним в слезах»<sup>21</sup>. Русская революция казалась тогда Гессе началом конца Европы. Она неслась в европейскую жизнь чуждую ей идеологию «азиатского аморализма», когда всё дозволено. Карамазовы выражали собой, согласно Гессе, сущность русского характера — этого странного, даже несколько опасного, безответственного, но притом и совестливого, мечтательного, ребячливого и вместе с тем жестокого русского человека<sup>22</sup>. Такой образ мог возникнуть в сознании немецкой интеллигенции прежде всего благодаря Достоевскому, который сумел показать глубину душевных противоречий современной личности, но никак не претендовал на то, чтобы пугать Европу неким азиатским монстром.

Сходным образом Гессе интерпретировал смысл романа «Идиот» — как тотальное отрицание. «Он отрицал, этот добренький Идиот, — писал он о князе Мышкине, — жизнь целиком, мышление целиком, мир целиком и реальность всех других людей». Он стоял у границ хаоса: «Идиот, если додумать его до конца, утверждает первоначальное право бессознательного и упраздняет культуру»<sup>23</sup>.

Позже, в середине двадцатых годов, Гессе станет судить о Достоевском глубже и вдумчивее, но по-прежнему будет видеть в нем мыслителя, который призван учить западного человека. Правда, учит он его теперь принимать не власть хаоса, а власть совести. На этот раз Гессе сравнивает романы Достоевского с музыкой Бетховена. «В его симфониях, — пишет Гессе о Бетховене, — в его квартетах есть места, где сквозь полнейшее горе и отчаяние просвечивает нечто бесконечно трогательное, детское и нежное, некое предчувствие смысла, уверенность в спасении. Все эти места нашел я у Достоевского»<sup>24</sup>.

Возвращаясь к материалам второго тома «Нового обозрения» за 1925 г., отметим там столкновение мнений о России. В обзоре «Германия и славяне» Л. Айзенман выражает надежду на то, что русская революция, эта «вторая Смута», которая длится вот уже двадцать лет, приведет наконец страну к истинной демократии. «Тяжкими усилиями пытается Россия всё это время найти верные

<sup>21</sup> Hesse H. Die Brüder Karamasoff, oder Der Untergang Europas // Hesse H. Gesammelte Schriften. Berlin, 1957. Bd. 7. S. 178.

<sup>22</sup> Там же. S. 164.

<sup>23</sup> Hesse H. Gedanken zu Dostojewskijs «Idiot» // Там же. S. 181–182.

<sup>24</sup> Hesse H. Über Dostojewskij // Там же. S. 294.



отношения с Европой, судорожно рвется к гармоническому балансу с европейской культурой, в котором она нуждается из-за своего национального характера, своих исторических традиций, своей славянской сущности. Какие формы примет этот баланс — не важно. Самым важным является то, что он будет обязательно достигнут, и что итог развития будет выглядеть так: будущая Россия станет союзом демократических государств»<sup>25</sup>. Впрочем, статья Айзенмана сопровождалась скептическим примечанием редактора С. Зенгера, который смотрел на новосозданный Советский Союз более трезвым взглядом. Свой отзыв о просоветской брошюре А. Гольдшмидта «Какую Москву я ныне увидел» Зенгер озаглавил известной формулой «Ex Oriente lux». Он напомнил о жестокой политике большевиков по отношению к буржуа-нэпманам и особенно к крестьянству (террор, расстрелы), не оставил без внимания культ Ленина, проявившийся в брошюре Гольдшмидта. Хотя сочинитель брошюры хочет уверить читателей в том, что забрезжил «свет с Востока», никакого особенного света не видно, — саркастически замечает Зенгер<sup>26</sup>.

## 2

В том смещении русофобии и русомании, которое существовало в прессе Веймарской республики, литератор и переводчик Карл Нётцель занимает особое место. Едва ли не первому, сразу по окончании мировой войны и в годы немецкой и русской революций, ему удалось сформулировать основные представления немцев о России и ее месте в современном мире. Перу Нётцеля принадлежат около полусотни переводов и собственных книг, брошюр, статей, предисловий, из которых едва ли не две трети посвящены вопросам русской культуры (в том числе книги о Достоевском, Толстом, о Г. Распутине) и русско-немецкого общения. Он переводил сочинения Достоевского, Л. Толстого, Гоголя, Лескова, Вл. Соловьева; перевел на немецкий книгу Н. Данилевского «Россия и Европа». Второе издание словаря по истории религий 1930–1931 годов содержит ряд статей Нётцеля о русских писателях, а также по истории русской литературы и религиозно-философской мысли<sup>27</sup>.

Карл Нётцель родился в Москве 30 августа 1870 г. Его раннее детство прошло в России, а в гимназии он учился за границей, в Висбадене. Затем молодой человек окончил университет во Фрейбурге,

<sup>25</sup> Eisenmann L. Deutschland und die Slawen // Die Neue Rundschau. 1925. Bd. 36. H. 2. S. 1023–1024 (вся статья: S. 1009–1027).

<sup>26</sup> См.: Saenger S. Ex Oriente lux... // Там же. S. 992–999. Речь идет о брошюре: Goldschmidt A. Wie ich Moskau wiederfand. (1925).

<sup>27</sup> См.: Данилевский П. Ю. Москвич Карл Нётцель и его мысли о России // Немцы в России: Русско-немецкий диалог. СПб., 2001. С. 486–492.

где в 1893 г. защитил докторскую диссертацию по химии. В начале XX в. Нётцель служил инженером-химиком в России. Но в 1909 г., оставив свою специальность, он отправился в Баварию и обратился к литературной деятельности, к которой, по всей видимости, он тяготел всегда. Всю остальную жизнь Нётцель провел в Мюнхене, где и скончался 29 декабря 1945 г.

С 1910-х он активно участвовал в бурной общественной жизни баварской столицы, общался с мюнхенскими литераторами и журналистами либерального и модернистского толка, такими как Р. Хух, Г. Оукама-Кнооп, Г. Гессе. Одно время Нётцель возглавлял профсоюз писателей Баварии, читал лекции в Народном университете. Он выпустил брошюру о забастовках как методе социальной борьбы и по молодости не был чужд «левых» настроений.

Но уже тогда его главной темой становится Россия. По-видимому, первым его выступлением в этой области стала книга о знаменитом московском тюремном медике-альтруисте, докторе Ф. Гаазе<sup>28</sup>. А в год начала мировой войны Нётцель вызывающе выступил с идеей примирения немцев и славян<sup>29</sup>. В 1917 г. вышла в свет первая работа писателя, содержащая анализ русской национальной культуры: «Духовные основы России. Опыт психологии русской духовной жизни» (переиздавалась затем дважды — в 1923 и 1970 г.)<sup>30</sup>. Вскоре появляется другая его монография «Зрелые годы Толстого», с примечательным подзаголовком: «Введение в российскую современность»<sup>31</sup>. Обращаясь к творчеству Л. Толстого и «в огромной степени» — Достоевского автор предлагал читателям путь к пониманию русской революции, масштабность которой он сумел оценить, но которую он не приветствовал, видя в ней отказ от европейских культурных традиций. Революция казалась христианину Нётцелю следствием тех богоборческих идей, которые проповедовал Толстой, а Достоевский воплотил в своих бунтующих героях.

В 1920 г. издается вторая диссертация К. Нётцеля, защищенная в Мюнхенском университете для получения звания приват-доцента по изучению России: «Введение в русский роман. Опыт объяснения русской духовности и русских культурных форм»<sup>32</sup>. Несмотря

<sup>28</sup> Nötzel K. Dr. Friedrich Haas, der Reformator des russischen Gefängniswesens. Leipzig, 1912.

<sup>29</sup> Nötzel K. Der entlarvte Panславismus und die große Aussöhnung der Slaven und Germanen. München; Leipzig, 1914.

<sup>30</sup> Nötzel K. Die Grundlagen des geistigen Rußlands: Versuch einer Psychologie des russischen Geisteslebens. Jena, 1917 (Politische Bibliothek. Bd. 16).

<sup>31</sup> Nötzel K. Tolstois Meisterjahre: Einführung in das heutige Rußland. München; Leipzig, 1918.

<sup>32</sup> Nötzel K. Einführung in den russischen Roman: Versuch einer Deutung der russischen Geistigkeit und der russischen Formgebung. München, 1920.

на провозглашенную литературную тему, автор и на этот раз сосредотачивается на вопросах, которые мы назвали бы теперь политологическими и социально-психологическими. Он размышляет о мировой миссии России и об особенностях самосознания русского человека. «Россия духовная, — пишет Нётцель, — еще не вышла из состояния своей самоидентификации. Она все еще в поисках своего истинного назначения»<sup>33</sup>.

Высоко оценивая русскую литературу, устремленную к «духовному единению человечества», Карл Нётцель всё-таки не мог освободиться от характерного для Германии этого времени двоякого восприятия России и ее культуры. «Русская идея» виделась ему сложной и противоречивой. О. Шпенглер видел у «Русской идеи» два лика и связывал один с Достоевским («святость»), другой — с Л. Толстым («большевизм»)<sup>34</sup>; Нётцель тоже, пусть не столь резко, но всё-таки противопоставил друг другу двух этих писателей. Достоевский для него — поэт «по внутреннему призванию», несущий в мир душу; Л. Толстой — писатель «по внешней необходимости», стремившийся к социальному преобразованию этого мира<sup>35</sup>.

Говоря о понимании «русской идеи» Карлом Нётцелем, не следует забывать, что он принадлежал к так называемым «русским немцам», которые внесли значительный вклад в историю и культуру России. Наиболее одаренные из них с одинаковой тонкостью проникали в глубины культурной и духовной жизни как России, так и Германии, сохраняя, однако, свою уникальную точку зрения. Говоря об одних, уместно сделать ударение на определении: «*русский немец*»; разговор о других требует акцента на существительном: «*русский немец*».

К первому разряду без сомнения относился Федор Степун. Он идентифицировал себя с Россией, став одним из наиболее известных ее мыслителей, а значит, и выразителей «русской идеи», в которой он, в первую очередь, отмечал *качество духовности*, а не идеологический, политический или же историософский «монтаж»<sup>36</sup>. Несколько иначе видится фигура Карла Нётцеля. Внешне их биографии сходны: оба родились в России и провели в ней часть жизни, но позднее, в разном возрасте и по разным причинам, вернулись на свою этническую родину. Различие между ними состоит, однако, не только в масштабе дарования, но именно в точке зрения, в позиции по отношению к России. Если Степун видел и чувствовал ее «изнутри»,

<sup>33</sup> Там же. С. 3,13.

<sup>34</sup> Подробно см.: *Тиме Г. А. Два лика «русской идеи»: (Достоевский и Л. Толстой в «Закате Европы») О. Шпенглера // Достоевский. Материалы и исследования. СПб., 2001. Т. 16. С. 288–302.*

<sup>35</sup> *Nötzel K. Die Grundlagen des geistigen Rußlands. S. 58–59.*

<sup>36</sup> *Степун Ф. А. Идея России и формы ее раскрытия // Степун Ф. А. Сочинения / Изд. В. К. Кантора. М., 2000. С. 499.*

то Нётцель сохранял определенную дистанцию. Его взгляд был взглядом со стороны, оставаясь взглядом европейца.

Эта особенность мировоззрения Нётцеля представляет несомненную ценность, ведь речь идет о человеке, который не понаслышке знал жизнь и культуру России и, как упоминалось, был автором книг о Достоевском и Л. Толстом, а также исследований о русской духовности. Широкие познания Нётцеля несомненно очень способствовали его пониманию страны и народа, но иногда слишком увлекали в сторону наиболее известных *русских* истолкований тех или иных событий и явлений. Но всё-таки симпатия к России не мешала Нётцелю сохранить собственную, достаточно критическую позицию. Это ярко отразилось в его «Разговорах с русским другом»<sup>37</sup>, отдаленно напоминающих беседы Обломова и Штольца, героев известного романа И. Гончарова, к которым мы еще вернемся. Оставаясь европейцем, Нётцель в какой-то мере принадлежал и русской культуре. В этом уникальность его миропонимания, об этом свидетельствуют его сочинения. Внимательное изучение произведений Карла Нётцеля о России позволяет акцентировать в его мировоззрении понятия, которые условно можно назвать аспектами его «русской идеи».

Пытаясь понять «психологию русской духовной жизни», Нётцель обратил особое внимание на ее исторические предпосылки, среди которых выделял покорную привычку русского народа к постоянному угнетению и принуждению, будь то татаро-монгольское иго, крепостное рабство в монархической России, или же более поздние формы государственного тоталитаризма. В целом, русский народ с его привычкой к деспотизму виделся ему как чуждый и даже враждебный ко всякого рода государственности, что в свою очередь, обуславливало отсутствие личной ответственности.

Внутреннее стремление к свободе, отрыв мышления от хозяйственной и государственной жизни стали причиной сосредоточения русского человека на собственном внутреннем мире, почти не связанном с реальной жизнью. «Он внутренне свободен, этот простой русский человек, его отношение к ближнему не зависит от отношения ближнего к нему самому: для него совершенно естественно прощать причиненную ему несправедливость и вести себя с обидчиком так, словно бы никакой обиды и вовсе не было». По убеждению Нётцеля, русский человек открыт душою навстречу всякой жизни и не сомневается в ее благодати и правоте (*Lebensgewissheit*), но более всего он уважает жизнь «в духе» и имеет страх Божий. Неприятие насилия является для русских людей, с точки зрения Нётцеля, неприятием греха не по отношению к человеку, как

<sup>37</sup> *Nötzel K. Vom Umgang mit Russen. Gespräche mit einem russischen Freunde. München, 1921.*

считал Л. Толстой, а по отношению к Богу. Оттого и принял якобы русский народ безропотно свое закрепощение, поняв его как наказание за грехи перед Богом. Этот идеальный «вечный русский», утверждал Нётцель, полемизируя, очевидно, с идеей ницшеанского «сверхчеловека», является не только «осуществлением человека», но и «началом» человечества: он должен спасти человечество от морального краха<sup>38</sup>.

Вынужденная жизнь «вне действительности» (*außerhalb der Wirklichkeit*) (вспомним, что сближение позитивизма и марксизма связывалось Штейнером именно с отрицанием подобного бытия) обусловили, с одной стороны, совершенно особое «качество» русской духовности, почти не связанной с материальным миром, но с другой — способствовали чрезвычайному усилению субъективизма. По убеждению Нётцеля, именно *субъективизм* как один из важнейших аспектов «русской идеи» стал «духовной судьбой России»<sup>39</sup>.

В пользу такого заключения немецкий наблюдатель приводил следующие доводы. Жизнь вне реальной действительности требовала создания собственной действительности, другого мира, который необходимо отличался единством, цельностью и правильностью (неопровержимостью). Мысль в таком мире являлась единственно верной для всех; ее требовалось проповедовать, тем более, что мир духа ощущался как наиболее близкий к Божьему замыслу. Отсюда известное русское стремление к *абсолютным* значениям, понятиям и смыслам, что парадоксальным образом уживалось с ощущением необходимости «созвучия» с реальной действительностью.

### 3

Нельзя не заметить, что противоречивая оценка Нётцелем русского феномена в равной степени отражала как познания автора в русской культуре и литературе, так и действительные противоречия эпохи 1910–1930-х гг., когда были написаны основные его произведения. Ведь склонность русских к вечному «духовному странничеству», их неумение «обустроить» свою земную жизнь издавна служили поводом для размышлений многих мыслителей России от П. Чаадаева и до Федора Степуна, который и в Европе чувствовал себя *бродягой*, а духовный «отрыв от корней» считал типичной особенностью русской ментальности<sup>40</sup>. Это чувство закономерно обострилось у беженцев из послереволюционной России. Как писал

<sup>38</sup> Nötzel K. Die Verwirklichung des Menschen im Russen // Die Kreatur. 1929–1930. Jg. 3. S. 119, 126, 133.

<sup>39</sup> Там же. S. 43.

<sup>40</sup> Степун Ф. А. Мысли о России // Степун Ф. А. Сочинения. С. 332.

А. Ремизов, в большинстве случаев, их уделом становилась жизнь «вне времени»<sup>41</sup>, которое в эпоху модернизма приобретало и пространственные измерения. Чувство своей «неискоренимой инакости»<sup>42</sup>, неготовность принять *другого* человека со всеми его отличиями и своеобразием — часто становилась проблемой для русских людей в Европе, которых мог наблюдать в это время Нётцель.

Противопоставление *Я* — *другой* превратилось в то время, как утверждал М. Бахтин, в «высший архитектурный принцип действенного мира поступка, <...> в основные *ценностные категории*, делающие возможной какую бы то ни было *действительную оценку*»<sup>43</sup>. Слово иллюстрируя мысль Степуна о «характернейшей национальной теме» в феномене большевизма («стихии русского безудержа»), не только собственно большевики, но даже многие эмигранты из России, по их собственным наблюдениям, часто превращались в «большевиков без ярлыка» именно вследствие «полной нетерпимости к друговости»<sup>44</sup>. В 1922 г. Вл. Ходасевич писал из Берлина о *зоологических* эмигрантах — «толстобрюхих хамах»: «Мечтают об одном: *вешать* большевиков. Грешный человек: уж если оставить сентименты, — я бы их самих — к стенке»<sup>45</sup>.

Карл Нётцель был одним из немногих немецких наблюдателей, которые особо отметили этот аспект русской «субъективности» — неумение или же нежелание допускать и прощать «инакость» в другом человеке. В «Разговорах с русским другом» русский участник диалога считает немецкую «манеру» быть иным, нежели окружающие, унижающей их и просто «оскорбительной»<sup>46</sup>. «Он поглощен собственной личностью, — писал Нётцель о русском человеке, — и поэтому считает ее типичной. При этом теряется понимание, что *другой* может быть *другим*, вернее, может иметь другие взгляды (*Anschauung*) и, тем не менее, тот же самый образ мыслей (*Gesinnung*)»<sup>47</sup>. Он считал несчастьем России, что даже самые великие ее представители, например, Л. Толстой, не были способны примириться с тем, что другой человек может иначе жить и чувствовать, нежели они сами. Высоко оценивая Толстого, немецкий

<sup>41</sup> Ремизов А. По карнизам. Белград, 1929. С. 39.

<sup>42</sup> Ср.: Долинин А. Истинная жизнь писателя Сирина: (Работы о Набокове). СПб., 2004. С. 179.

<sup>43</sup> Бахтин М. К философии поступка // Бахтин М. Работы 1920-х годов. Киев, 1994. С. 66, 238.

<sup>44</sup> Ср.: Зубов В. 16-я республика СССР: (О советской эмиграции на Запад). Б. м: Кубик, 1982. С. 7.

<sup>45</sup> Ходасевич Вл. Письма // Ходасевич Вл. Собр. соч. М., 1997. Т. 4. С. 447–448.

<sup>46</sup> Nötzel K. Vom Umgang mit Russen. S. 35.

<sup>47</sup> Nötzel K. Die Grundlagen des geistigen Rußlands. S. 121.

автор не мог все же удержаться от упрека ему. В молитве о Толстом, которая завершает книгу Нётцеля «Зрелые годы Толстого», говорится, что даже гению непозволительно «ограничивать наш взгляд на Вселенную»<sup>48</sup>. По мнению Нётцеля, подобная точка зрения русских на себя и окружающий мир совершенно естественна: она обусловлена не только «общинным» мировоззрением, но и внутренней потребностью в *цельности* духовного мира, который существует вне действительности и свободен от ее противоречий. Говоря юнгианским языком, Нётцель воспринимал русского человека как интроверта, то есть направленного *внутрь себя*<sup>49</sup>.

В этой связи любопытно вспомнить хорошо известного Нётцелю И. Тургенева, который в знаменитом философском эссе «Гамлет и Дон-Кихот» вслед за немецкими идеалистами Фихте, Шеллингом и Шопенгауэром противопоставил два типа личности — центробежный и центростремительный. Если первый тип представлялся русскому писателю альтруистическим и чуждым эгоизму, то второй, «гамлетовский» он считал аристократическим — воплощением рефлексии, направленной на самое себя. Нельзя не заметить, что, в отличие от тургеньевской интерпретации, обозначившей *сверх*типы личностного начала, позиция Нётцеля базировалась, скорее, на приметах национальной ментальности. Русская центростремительная направленность (*внутрь себя*) связывалась им с целостным, богатым и самодостаточным *духовным* миром русского человека, а не с разрушительной рефлексией западного европейца. И в этом смысле русский тип личности предстал у Нётцеля как *восточный*.

«Возможно, основное различие между нами, немцами, и вами, русскими, состоит в том, что мы <...> всякого решения ждем от рассудка — наше чувство может только направлять его. <...>. Русский же ожидает любого просветления от своего чувства, а именно — и это кажется мне решающим — <...> от своей абсолютно субъективной чувствительности (*rein persönliche Empfindlichkeiten*)», — писал Нётцель в «Разговорах с русским другом», вкладывая эти рассуждения в уста немецкого собеседника. Его русский оппонент, во многом напоминающий Обломова, сетуя на свою *сверх*чувствительность (*Überempfindlichkeit*) и особую сострадательность, связывает с ними постоянную усталость русского человека, которую несведущие люди склонны считать ленью<sup>50</sup>. Реакция немецкого собеседника хотя и не лишена легкой иронии, однако отличается неизменным живым интересом и даже симпатией к «другу».

Вообще в «Разговорах с русским другом», имеющих подзаголовок «Об обхождении с русскими» и, по всей видимости, задуманных

<sup>48</sup> Nötzel K. Tolstois Meisterjahre. S. 601.

<sup>49</sup> Nötzel K. Die Grundlagen des geistigen Rußlands. S. 121.

<sup>50</sup> Nötzel K. Vom Umgang mit Russen. S. 68–69.

Нётцелем как некое руководство для лучшего понимания в процессе общения, проблемы, затронутые им в других случаях в сочинениях научного характера, даются в несколько упрощенном виде. Однако именно в «разговорах», различные мнения и оценки сталкиваются непосредственно, выражаются в наиболее живой и порой нелицеприятной форме.

Русский, называя своего немецкого собеседника, как впрочем, и всех его соотечественников «школярами», интересуется у него, не кажется ли ему Германия после России слишком пресной и однообразной, и получает в ответ неожиданное утверждение: напротив, немецкое отечество пробуждает к себе новый интерес, ибо Россия «развращает чувство и ослабляет ум». Но ведь русский человек — загадка, которую невозможно разгадать, — не унимается русский оппонент. Как любой человек, — парирует немец. Что же загадочного в немце? — недоумевает русский. Всё то, что есть в душе каждого человека, — заключает немецкий собеседник. Наконец оба соглашаются с тем, что на русский народ лучше смотреть с той точки зрения, как если бы он один существовал на всем белом свете (*als sei es allein auf der Welt*)<sup>51</sup>.

Таким образом, участники «разговоров» Нётцеля сходятся на мысли об избранности русского народа, признают его особую миссию по отношению к другим народам. В книге о Толстом Нётцель писал: «... культурная миссия России по отношению к нам состоит, очевидно, в том, что она (Россия. — Р. Д., Г. Т.) поистине заставляет нас осознать наши последние духовные и нравственные опоры, наш собственный европеизм, поскольку в духовном общении с Россией мы каждую минуту вынуждены защищать его...»<sup>52</sup>.

Вместе с тем Нётцель был склонен признать Россию святой землей, над которой «простирается безымянное страдание»: под таким небом человек чувствует себя ближе к земле и «как-то увереннее в своей человечности». Преимущество русских в том, что они всё переживают «чисто по-человечески»: свою собственную судьбу как общечеловеческую участь<sup>53</sup>. Сама русская мысль напоминает Нётцелю *переживание жизни* во всей ее полноте. В отличие от западного мыслителя, который в своих рассуждениях опирается на уже известные положения и *не* переживает их заново, русский поступает совершенно наоборот. С точки зрения немца, подобное мышление было феноменом, который вернее было бы назвать душой (*Seele*), включавшей в себя и мысль, и чувство, и мечтание: «... великий народ <...> все еще мыслит образами, т. е. все еще мыслит душой», — полагал он<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Там же. С. 2, 3, 9, 25, 26.

<sup>52</sup> *Nötzel K. Tolstois Meisterjahre. S. VIII.*

<sup>53</sup> *Nötzel K. Die Grundlagen des geistigen Rußlands. S. 27–28, 3.*

<sup>54</sup> См. соответственно: *Nötzel K. 1) Die Grundlagen des geistigen Rußlands. S. 56–58; 2) Einführung in den russischen Roman. S. 7, 13.*



Это свойство русской ментальности вызывало двоякую реакцию у тех из немцев, кто привык к логичной, последовательной мысли. «Русский вкус к действительности сопротивляется той силе, которая непреложно присуща мысли <...>. Русский никак не желает признавать за мыслью организующее начало <...>. Здесь перед нами инанка русского вкуса к действительности. Здесь проявляется глубоко не критическая сторона русского теоретического мышления. Но это беда только русского человека как такового. Его прочная духовная привязанность к переживанию жизни во всей ее полноте, его образное творчество, отчетливость его картин — это подлинное духовное счастье для человечества. Ведь все мы поражены наследственным грехом отвлеченной мысли, ее несомненной удаленностью от жизни <...>. Русский человек возвращает европейской мысли способность полноценного переживания. И эта мысль снова согласуется с жизнью», — утверждал Нётцель, пытаясь объяснить феномен русской духовности и ее «культурных форм»<sup>55</sup>.

В такой концепции субъективность русского человека, его стремление жить вне действительности причудливо сочетаются с его «духовной привязанностью к переживанию жизни во всей ее полноте», а принципиальное неприятие «инакости» других людей — с готовностью страдать ради блага человечества.

Нельзя не заметить, что, рассуждая о русском человеке, немецкий наблюдатель имеет в виду, скорее, некий феномен или его «идею»; во всяком случае, не его *личность*. Ведь в России человек оставался не целью, как полагал в свое время человеческое назначение Кант, но *средством* любых свершений. Неуважение к личности Нётцель подмечал даже у великих писателей России. Особенно это касалось Толстого, вся жизнь которого была «поиском любви», однако ей препятствовало «презрение к отдельному человеку». Нётцелю казалось, что русские писатели страдают чем-то вроде национальной заносчивости. Тот же Толстой, по его мнению, «был и оставался русским, т. е. он желал бы райских радостей всем людям, однако русским людям в первую очередь», ибо, делает критик обобщающий вывод, «вне России нет (для русских. — Р. Д., Г. Т.), собственно, ни одной живой души». Но и это Нётцель готов оправдать трудной историей страны: «К сожалению, на русской многострадальной земле, препятствуя всякому проявлению жизни личности, лежит тяжкая, черная туча народных страданий»<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> Nötzel K. Einführung in den russischen Roman. S. 7, 13. Склонность русских людей к переживанию мысли декларировалась еще В. Белинским и А. Герценом. Ср.: *Тиме Г. А. Пессимизм духа и оптимизм Абсолюта: («Переживание» мысли Шопенгауэра и Гегеля в России XIX века) // Вопросы философии. 2000. № 7. С. 91–104.*

<sup>56</sup> Nötzel K. Tolstoi als Mensch und Denker // März. Eine Wochenschrift. 1911. Jg. 5. Bd. 1. S. 65–66, 70.

Оправдывая недостатки и даже пороки русского народа великим «безмянным» страданием, выпавшим на его долю, Нётцель как будто терял свой взгляд со стороны. Ведь одним из пафосных моментов «русской идеи» именно в русском изводе была вера в выстраданность судьбы России, которая якобы всегда «обеспечивала» ей правоту и особое место среди других народов. Пересекая на пути из России границу Германской империи, Нётцель испытывал противоречивые чувства. «Здесь снова чувствуешь себя человеком», — с облегчением констатировал он и тут же искренне признавался: «...в России люди интереснее, чем у нас. На их лицах яснее виден знак судьбы. Хотя это имеет, конечно, ценность лишь для художников и поэтов. Бедному народу нет до этого дела. Мы же неинтересны. Право! Да и чувства наши далеко не так сложны. К тому же пусть многое у нас давно идет не так, как должно, народу нашему все-таки живется много, много лучше. Такую нищету, какая царит в России, мы не стали бы сносить так спокойно»<sup>57</sup>.

Вероятно, поэтому революционное движение в России поначалу вызывало у Нётцеля восторг. Русскую революцию он считал «омолаживающей баней» (*Verjüngungsbad*) для людей Запада, «уставших от культуры (*kultur müde*), получивших отвращение ко всяким политическим делам», хотя российская народная стихия его пугала<sup>58</sup>. Однако уже в 1926 г. Нётцель опубликовал небольшую статью «Наши прегрешения перед русским народом», в которой упрекал соотечественников в том, что они еще не поняли, какое несчастье постигло Россию, как страдает там народ от новой преступной власти, по сравнению с которой древний Тамерлан со всеми его жестокостями кажется «приютским сиротой». Полицейское государство, созданное большевиками, писал Нётцель, заимствовано ими от царского режима, но далеко превосходит его бесчеловечностью. Советская «полиция мысли» (*Gehirnpolizei*) — явление невиданное даже для «азиатского деспотизма». «На наших глазах народ, одаренный задатками гениальности и глубоко человеческий, уничтожается в духовном и нравственном отношении». Утопическая идеология сочетается в России с торжествующим мещанством и — что намного хуже — с самым настоящим рабством. «Россия стала сегодня народом государственных рабов», — четко сформулировал Нётцель одну из главных мыслей своей статьи<sup>59</sup>. В этой статье особенно чувствуется его глубокая озабоченность судьбой России, перед которой он,

<sup>57</sup> *Nötzel K. Moskowitischer Frühling* // Там же. Bd. 2. S. 493.

<sup>58</sup> См.: *Nötzel K. Die russische Revolution* // März. 1911. Jg. 5. Bd. 4. S. 525–529.

<sup>59</sup> *Nötzel K. Unsere Sünden am russischen Volke* // *Zeitwende. Monatsschrift*. 1926. Jg. 2. Hälfte 2. S. 1–9.

в отличие от многих немцев, не испытывал слепого страха, как перед разрушительной силой; напротив, он верил в ее миссию «духовного единения человечества».

4

«Русская идея», воспринимаемая как «изнутри», так и «со стороны», неизменно имела две составляющие — реальную и мифологическую. К последней относилась и идея о миссионерском призвании России, обычно противопоставляемая страху перед непредсказуемой страной, якобы несущей гибель Западу.

Одной из важнейших причин мифологизации реальных особенностей русского феномена была именно его противоречивость. Ведь только миф, который по своей природе мог существовать лишь при условии примирения внутренних противоречий, был способен «собрать» и зафиксировать «русскую идею». Поэтому не удивительно, что ставшая классической книга Н. Бердяева «Русская идея», вышедшая в свет уже после смерти К. Нётцеля, во многом построена на *бинарных оппозициях*, в значительной мере уравновешивавших друг друга. Если внимательно присмотреться к произведениям Нётцеля о России, то и в них также можно различить подобные оппозиции, характерные, впрочем, еще для старого немецкого романтического сознания. Стремление к цельности, связывающее это сознание с мироощущением славянофилов, словно замыкает круг возможных противоречий, сглаживая и уравновешивая их.

Приведем важнейшие из «бинарных оппозиций», легших в основу, говоря условно, «русской идеи» Карла Нётцеля: покорная привычка русского человека к угнетению и его уникальная внутренняя свобода, существующая в особом, созданном им внутреннем мире, «вне действительности»; равнодушие к материальному миру, неприятие государственности и обостренное чувство социальной справедливости; духовный субъективизм и стремление к обязательному «созвучию» с реальной жизнью; направленность *внутрь себя*, неготовность принять «другого» и готовность страдать ради блага человечества; русское неуважение к отдельной личности и несомненное превосходство богатого, сложного внутреннего мира этой личности над внутренним миром среднего европейца; слабость теоретического мышления и способность к «мышлению душой», к переживанию жизни во всей ее полноте.

Именно способность «мыслить душой» превратила русский народ, по мнению К. Нётцеля, в «народ-художник» (*Kunstvolk*), миссионерская роль которого обуславливалась не только «близостью к Богу» вследствие выпавших на его долю страданий, но и гениальным творческим и пророческим даром. Этот дар, несмотря на глубокую национальную укорененность, имеет общечеловеческое

значение. И здесь совершенно особую роль Нётцель отводил русской литературе и ее гениальным представителям. Именно «истолкователи своего народа», как он называл Толстого и Достоевского, строили мост от «русскости» (Russentum) к общечеловечности (Menschentum)<sup>60</sup>. В этом отношении Россия могла стать спасительницей Европы: «С востока веет спасительным воздухом, оттуда совершенно явственно грядет великий процесс нового одухотворения (Neudurchseelung) человечества»<sup>61</sup>. «Духовное призвание России, — полагал Нётцель, — заключается в том, чтобы души современных европейцев, не умеющих жить вне собственной личности и пребывающих в духовном разделении, заново воссоединить с огромным миром людей, в котором все они только и смогут достойно, по-человечески действовать и жить. <...> Великий русский роман призван, таким образом, сыграть выдающуюся роль в деле духовного единения человечества»<sup>62</sup>.

Оценивая «прозрения» Нётцеля относительно «русской идеи» с высоты XXI века, нельзя забывать, что кажущиеся теперь привычными и узнаваемыми положения не были им просто усвоены или переформулированы. Многие его догадки и предварительные соображения возникали одновременно или даже предваряли идеи О. Шпенглера и Г. Гессе, Ф. Степуна и Н. Бердяева. По этой причине более скромное и малоизвестное имя Карла Нётцеля не заслуживает забвения.

---

<sup>60</sup> *Nötzel K. Tolstoi und Dostojewski als Deuter ihres Volkes // Vivos voco. 1921–1922. Jg. 2. S. 210.*

<sup>61</sup> Там же. S. 227, 228.

<sup>62</sup> Там же. S. 230, 235.

## РУССКИЕ МИРАЖИ В ШВЕЙЦАРСКИХ АЛЬПАХ (Швейцария и российские социокультурные утопии)

Альпийские курорты, коровы, сыр, шоколад, часы, может быть, еще сенбернарская порода собак, которые с бочонком коньяка на ремешке отыскивают путников, застигнутых лавиной. Возможно, кто-то вспомнит еще эффектную картину В. И. Сурикова «Суворов на Сен-Готарде». За всеми этими образами, связанными в русской культуре с именем Швейцарии, присутствует стойкое представление о народе уравновешенном, довольном жизнью и уверенном в себе. Неспokoйная, вечно необустроенная Россия, мечущаяся между самодержавной тиранией «твердой руки» и вольной волюшкой, между демократией и плутократией, мечтающая о всенародном счастье и пренебрегающая счастьем каждого человека в отдельности, могла бы, кажется, брать с него пример. И действительно, Швейцария стала в русской культурной традиции некой парадигмой, которая начиная с эпохи Петра, а то с более раннего времени тревожила российское сознание необычайностью своей природы и кажущейся идеальностью своей судьбы. Так например, еще в XV в. москвиты были поражены видом Альп («Горы же те <...> толико же высоци суть, облаци впол их ходят <...>. В лете же вар и зной велик в них, но снег же не таяше»)<sup>1</sup>. А через век московские послы приметили при французском и папском дворах «швейцарских», как они сообщали, служивых людей, или «стрельцов», т. е. особо надежную наемную швейцарскую гвардию<sup>2</sup>.

Экзотичность Швейцарии, впрочем, — особого рода. Страна, по меньшей мере, два века служила русским людям чем-то вроде зеркала, или нравственно-политического «зеркала», в котором отражались социокультурные мечтания и утопические проекты русской общественной мысли. Картины сказочной земли справедливости, таинственного Беловодья народных религиозных преданий, где «мужички-то все богаты», подспудно проецировались на реально существующую страну, образ которой был, впрочем, значительно «подправлен» культурным мифом.

<sup>1</sup> Хождение во Флоренцию (1437–1440) // Древняя российская вивлиофика. СПб., 1774. С. 305. См. также: Казакова Н. А. Западная Европа в русской письменности XV–XVI веков. Л., 1980. С. 31–33. В этом «Хождении» оставила также след швейцарская легенда о Понтии Пилате, якобы погребенном в одном из альпийских озер.

<sup>2</sup> Там же. С. 190.

Земля, где все и навсегда застыло в блаженстве, — этот миф то раздражает, то умиляет русскую мысль. «Зачем швейцарцам история? Зачем швейцарцам поэзия? Зачем музыка? У них есть красивые озера...», — так воспринял эту страну в 1910 г. мастер парадоксов, философ В. Розанов<sup>3</sup>. Полвека спустя советский критик также с некоторым раздражением писал о швейцарской сытости, о равнодушии швейцарцев к литературе и о консерватизме их «общинной демократии»<sup>4</sup>. И параллельно продолжал жить восторг русского человека перед самодостаточностью этого литературно-географического феномена. «Забраться бы в Швейцарию, в глушь лесного кантона, — мечтает в революционном 1917 г. (на самом деле — во второй половине XX в.) один из персонажей «Доктора Живаго» Б. Пастернака. — Мир и ясность над озером, небо и горы, и звучный, всему вторящий, настороженный воздух»<sup>5</sup>. Характерно заглавие одного из советских путевых очерков 1980-х годов — «С Карамзиным по Швейцарии». Страна — совершенно иная, в иную эпоху, очень мало походившую на XVIII век, — все еще могла восприниматься русскими гостями в специфическом (по сути дела, полемическом и публицистическом, но мало уже ощущаемом как таковое) карамзинском освещении<sup>6</sup>.

С другой стороны, швейцарский образ России, мысли и представления, которые вызывал и вызывает у коренных альпийских жителей имя нашей страны, еще труднее поддается определению. Он, пожалуй, еще более изменчив исторически, чем швейцарский миф в России. Если в последнем прекрасная и грозная природа гор и нравственно-политические мечты остаются более или менее постоянными компонентами и как-то между собой сочетаются, уравновешивая друг друга, то в швейцарском образе России тема природы возможна лишь в сопоставительном аспекте (похожа страна или не похожа на родину), да и социальные мечтания вторичны. Один из швейцарских путешественников по России, врач и стихотворец С. Бруннер, современник Пушкина, написал поэму «Тоска по Тавриде» («*Sehnsucht nach Taurien*», 1831). Горный Крым напомнил ему родные пейзажи, но в то же время дикость крымской Яйлы, нравы ее обитателей показали швейцарцу еще более близкими к природе

<sup>3</sup> Розанов В. В. А. П. Чехов // Розанов В. В. Соч. М., 1990. С. 410–411.

<sup>4</sup> См.: Затонский Д. Швейцарские эскизы // Затонский Д. В. Зеркала искусства: Статьи о современной зарубежной литературе. М., 1975. С. 299–327.

<sup>5</sup> Пастернак Б. Доктор Живаго // Новый мир. 1988. № 1. С. 82. Писатель присоединяется здесь к европейской (а не только русской) традиции философского осмысления альпийских пейзажей (И. В. Гете, Ф. Шиллер, Н. М. Карамзин, В. А. Жуковский).

<sup>6</sup> См.: Попова Н. С Карамзиным по Швейцарии // Иностранная литература. 1981. № 11. С. 242–247.

и к принесенным из дома идеалам руссоизма<sup>7</sup>. Как мы видели, зачатки идеализации нашей страны проявились у европейцев довольно рано, странно сочетаясь со слухами о ее непригодности для жизни.

На Западе вообще, и в Швейцарии в частности, давно сложился и в эпоху Просвещения закрепился образ России как суровой и почти безлюдной страны, простирающейся от Балтийского моря до Китая. В швейцарском переиздании «Энциклопедии» Д. Дидро и Д'Аламбера говорилось, что «почти вся сия империя — одна пустынная страна», что население ее «самое малочисленное на свете по отношению к ее протяженности», а «воздух почти во всей России чрезвычайно холоден; снега и льды царят там большую часть года», урожаи хлеба низки, виноградарство отсутствует («Не знают толка в вине, но понимают во льне» — «Il n'y croit point de vin, mais beaucoup de lin»). Раньше Россия была вообще устроена из рук вон плохо. «До царя Петра обычаи, одежды, нравы в России более походили на Азию, нежели на христианскую Европу. <...> Образ правления напонамал оный у турок, из-за войска стрельцов (la milice des strelits), которое, подобно янычарам, порой распорядилось треном и обыкновенно сотрясало его в той же мере, в какой и поддерживало». И тем не менее «строитель Петри (l'ingenieur Petri) и барон Стралемберг (Stralemberg), которые много времени провели в России, рассказывают, что они встречали там больше честных людей, нежели в других странах; и не язычество делает их более добродетельными, но то, что они ведут жизнь поселян (une vie pastorale), вдали от людских сношений и, живя, как во времена, кои именуются первым веком земли; свободные от сильных страстей, они, по необходимости, более склонны к добру»<sup>8</sup>.

Но вот пришел царь-реформатор. «При царствовании Петра, народ русский, обратившись к Европе и расселившись в больших городах, становится цивилизованным, общительным, любопытным к искусствам и наукам, любителем зрелищ и новостей изобретательного ума»<sup>9</sup>.

Впрочем, в швейцарской оценке России чаще всего выступали на передний план экономические и социально-политические ус-

<sup>7</sup> См.: Brunner S. Ausflug über Constantinopel nach Taurien im Sommer 1831. St. Gallen; Berlin, 1833. Здесь и далее, если не указывается имя переводчика, перевод цитат принадлежит автору статьи.

<sup>8</sup> Там же. P. 545. Имеются в виду писавшие о России шведские путешественники П. Петрей (начало XVII в.) и Ф. Я. Страленберг (начало XVIII в.).

<sup>9</sup> Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers per une Société de gans de lettres mis en ordre & publié par M. Diderot; & quant à la Partie Mathématique, par M. D'Alambert. A Lausanne et à Berne, 1780. Tome 29. Part 2. P. 541–548.

ловия русской жизни. Если они считались привлекательными, тяготение к России, желание эмигрировать на бескрайние русские просторы (как, впрочем, и в противоположную сторону — за океан, в Америку) проявлялось очень сильно<sup>10</sup>. Впоследствии, когда Швейцария и Советская Россия резко и надолго разошлись в официальных политических позициях, общий интерес швейцарцев (конечно, исключая людей левых убеждений) к нашей стране значительно сник. Советскому автору последней трети XX в. пришлось в беседах со швейцарцами с трудом отыскивать следы этого «глубоко запятанного» интереса<sup>11</sup>.

Тем не менее, люди на Западе уже в очень отдаленном прошлом смотрели на европейский Восток не без любопытства и ждали из глубины континента если не света — пресловутого «ex oriente lux»<sup>12</sup>, — то неких духовных побуждений, которых не доставало Европе. Как всегда, Россия и Европа ожидали вестей друг о друге.

Задолго до энциклопедистов, еще в начале XVI в., деятель Реформации, швейцарский гуманист и рыцарь Ульрих фон Гуттен мечтал о благоденствии родных земель, стоит им только освободиться от владычества пап и монастырей. Тогда «не будет богатств — источников зла и соблазна, и никого не совратит с пути изнеженная роскошь...». В борьбе против папства Гуттен рассчитывал на помощь чехов (гуситов), даже на турок, но также и на поддержку со стороны православных народов. «Нас поддержат и греки, — предполагал он, — которые не желают и не могут сносить папскую тиранию и за это, по наущению пап, уже сколько столетий считаются раскольниками». «С нами будут и рутены, — продолжает Гуттен, — которые недавно хотели принять истинную веру, но отшатнулись, после того как его святейшество потребовал от них четыреста тысяч золотых ежегодно»<sup>13</sup>. Гуттен имеет в виду споры между западной и восточной вет-

<sup>10</sup> См.: *Goehrke C. Schweizer Auswanderer in Russland: Ein Überblick // Schweiz — Russland. Россия — Швейцария: Beziehungen und Begegnungen. Zürich, 1989. S. 7–13* (см. в этом сборнике и другие материалы по данной теме).

<sup>11</sup> См.: *Попова Н. С Карамзиным по Швейцарии. С. 246.*

<sup>12</sup> Парафраз евангельского рассказа о свете с Востока (Мф. 2, 1) довольно давно стал осмысляться в западной и отечественной публицистике как выражение ожидания новых религиозных или общественно-политических идей из России. О «свете с Востока» велись на Западе споры особенно на заре советской власти; одни вспоминали о философии Вл. Соловьева, другие уже иронизировали над ложным светом большевизма (см.: *Saenger S. Ex oriente lux... // Die Neue Rundschau. 1925. Jg. 36. Bd. 2. S. 992–999.*)

<sup>13</sup> *Фон Гуттен Ульрих. Послание к курфюрсту Фридриху Саксонскому (1520) // Фон Гуттен Ульрих. Диалоги, публицистика, письма / Сост. и пер. с лат. С. П. Маркиша, статья М. М. Смирнина. М., 1959. С. 315.*



вами церкви, Флорентийскую унию 1438 г., Византию, доживающую свой век, а также и Русь, — по всей вероятности, ее галицийский, или галичский юго-запад. С русскими (точнее — с рутенами, русинами) он связывал смутные надежды на торжество обновленной христианской веры, очищенной от мирских заблуждений римской курии. Не это ли раннее западное и весьма оперативное отражение формировавшейся на рубеже XV и XVI веков русской церковно-политической идеи о Москве как «третьем Риме», об идеальной «Святой Руси», из которой может исходить свет истины<sup>14</sup>? Через двести лет сама Россия обратится в мечтах к родине Гуттена. Как сказал поэт,

Россия — расширенный материк,  
И голос запада громадно увеличен...<sup>15</sup>

В следующих далее очерках попробуем хотя бы отчасти разобраться в характере взаимных отражений России и Швейцарии в течение трех веков общения властей и населения двух стран, в тех идеях и представлениях, мифах, заблуждениях и прозрениях, сквозь которые мы смотрели и смотрим друг на друга. Образ России и эманация ее идей, ее культуры — это для швейцарцев одна из возможностей осознать себя, идентифицировать себя как нацию.

Для России швейцарская тема — часть ее собственной духовной жизни, один из ответов или скорее один из вопросов относительно ее собственного пути, маленький пробный камень ее проблематичной национальной идеи, которая сама по себе пока еще только *desideratum* русской мысли, образ «земли свободы и счастья», если говорить словами Н. Карамзина. Не пытаюсь решить вопрос о пресловутой «русской идее», а только ставя его на примере русско-швейцарских отношений, примем во внимание, во всяком случае, что общение национальных культур, их отражение друг в друге, сколь бы сложным, неровным и противоречивым оно ни было, является одним из условий их существования и развития, включая появление у них национальных идей и концепций, и тем самым делает эти культуры *равновеликими* для историка. Как сказал другой поэт,

<sup>14</sup> Псковский старец Филофей выступил с идеей «третьего Рима» в 1510-х гг., Ульрих фон Гуттен обращает взоры к Московии в 1520-х гг. Сопоставление Москвы с Римом («азиатский», «татарский» Рим) пришло в голову соотечественнице Гуттена мадам де Сталь в начале XIX в. (см.: Мильчина В. А. Петербург и Москва в книге Жермены де Сталь «Десять лет в изгнании»: Две формулы // Образ Петербурга в мировой культуре: Материалы Международной конференции (30 июня — 3 июля 2003 г.). СПб., 2003. С. 80).

<sup>15</sup> Хлебников В. Стихотворения. Поэмы. Драммы. Проза. М., 1986. С. 125.

В длани Божией Восток  
И Западом владеет Бог!  
Юг и Север в мере равной –  
Все в руке его державной<sup>16</sup>.

## І. «Щастливые Швейцары!»

### 1

Задолго до появления в 1829 г. первого русского перевода драмы Ф. Шиллера «Вильгельм Телль» и даже задолго до создания Шиллером подлинника (1804) Швейцария стала привлекать к себе русскую мысль. Со своей стороны, швейцарцы начали интересоваться далекой страной — гигантской по сравнению с их узкими горными долинами — преимущественно с первых известий о необыкновенном московитском царе-преобразователе Петре Великом.

Между Петровской Россией и альпийскими кантонами сложились особые отношения. В 1675 г., в ближайшем окружении молодого царя появился, как известно, одаренный и деятельный женевец Франц Лефорт. Он не дожил до XVIII в. (умер в 1699 г.), но открыл дорогу для соотечественников, устремившихся в новую империю, что называется, «на заработки» и для реализации своих талантов, которым было тесно в маленьком мире альпийских городков<sup>17</sup>. Отдаленным отзвуком славы Петра в Альпах осталась восторженная подпись к его изображению в «Физиогномических фрагментах» (1770-е годы) цюрихского ученого мечтателя И. К. Лафатера. Бюст русского царя упоминается среди изображений великих людей различных эпох и занятий (Сократ, Колумб, Лютер, Руссо), установленных в саду героя новеллы швейцарского беллетриста Г. Цшокке «Безумец XIX столетия» («Ein Narr des XIX. Jahrhunderts», 1821).

Другим россиянином, оставившим, не менее глубокий след в швейцарском общественном сознании, стал А. В. Суворов. Знаменитый переход русского корпуса через Альпы в сентябре-октябре 1799 г. впервые столкнул швейцарское население непосредственно с русскими людьми из народа.

Жители кантонов было тогда расколоты на сторонников и противников Наполеона, при этом и те, и другие были одинаково движимы патриотическими чувствами, весьма обостренными у швейцарцев. Одни отождествляли Францию с идеалами свободы, ра-

<sup>16</sup> *Goethe J. W. Sämtliche Werke. In 40 Bänden. Stuttgart; Tübingen 1840. Bd. 4. S. 4.*

<sup>17</sup> Назовем такие имена, как математик Л. Эйлер, архитекторы Д. Трезини и Н. Гербель, ученый живописец, советчик Петра в вопросах искусства Г. Гзель и др.

венства и братства, которые были призваны ниспровергнуть власть швейцарского патрициата и феодальные порядки, давившие страну. Другие воспринимали французов как завоевателей и притеснителей. Один швейцарец — Антонио Гамма в качестве проводника вел Суворова горными тропами, другие — их насчитывалось до восемнадцати тысяч — помогали маршалу А. Массене оказывать русским ожесточенное сопротивление. Суворову пришлось составить «Воззвание к обитателям долин Луцернских и Мартинских», в котором он предостерегал их от сотрудничества с неприятелем, обещая милосердие, «если сделаетесь друзьями нашими — если избавитесь от упреков совести, что вы сподвижники тиранов и обольстителей»<sup>18</sup>.

Появление русской армии в швейцарских городках несло немало тягот для местного населения, хотя офицеры старались поддерживать моральный дух солдат, а Суворов приказал возмещать жителям их невольные затраты. Сердобольные аборигены готовы были даже бесплатно отдавать почти босым русским солдатам башмаки и чулки, но при этом с удивлением наблюдали, как казаки поедают в садах незрелые фрукты и зачем-то поджигают сенные сараи. Все же из реляций, которые Суворов отправлял Павлу I, видно, что в Альпах русская армия пользовалась менее определенной поддержкой населения, чем до этого в Италии. Не только французы, но и швейцарцы имелись в виду, когда полководец сообщал Павлу, что «неприятель, гнездившийся в ущелинах и в неприступных выгоднейших местоположениях, не может противостоять храбрости войска, являющегося неожиданно на сем новом театре: он всюду прогнан»<sup>19</sup>.

Применяя свою тактику неожиданных передвижений, Суворов предварительно изучал будущий театр военных действий и особенности противника. В данном случае он ознакомился не только с рельефом Альп, но и с историей «союза гельветического», ибо считал, что «тактика и дипломатика без светильника истории ничто». Прочные победы швейцарского ополчения над агрессивными соседями, преимущественно над австрийцами (во время похода 1799 г. — союзниками России) убеждали Суворова в том, что русским «надобно выигрывать *сердца* таких героев»<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> См.: Фукс Е. Б. История российско-австрийской кампании 1799 г. под предводительством генералиссимуса, князя Италийского, графа А. В. Суворова-Рымнического. СПб., 1799. Ч. 2. С. 208–209.

<sup>19</sup> Донесение от 3 (14) октября 1799 г. // Там же. С. 389. Текст сверен по: А. В. Суворов: Документы. М., 1953. Т. 4. С. 350. Осторожные намеки на сложности отношений русского войска с населением встречаются у швейцарского историка; см. русский перевод: *Рединг-Биберегг Р. фон*. Поход Суворова через Швейцарию 24 сентября — 10 октября 1799 г. / Пер. Е. И. Мартынова СПб., 1902 (см. особенно гл. 20).

<sup>20</sup> См. письма Е. Фукса, публиковавшиеся в «Вестнике Европы» (1810).

Так намечаются основные компоненты двух образов, сложившихся параллельно и отражающих, в виде социокультурных мифов, историю взаимоотношений двух народов, — русского образа Швейцарии и швейцарского образа России. Надо надеяться, что образы эти станут нам яснее в конце этого небольшого исследования. Но и сейчас попробуем наметить некоторые их основные черты, их «несущие балки».

Перед швейцарцами Россия возникла как страна, породившая надежды на дружелюбие и приязнь со стороны нового просвещенного и очень сильного христианского государства на восточном горизонте Европы. Правда, к надеждам этим рано стали примешиваться опасения относительно европейской политики властителей могучего восточноевропейского колосса.

Русский образ Швейцарии оформился довольно быстро в так называемый «швейцарский миф» — представление о горной стране миролюбивых пастухов, которые, тем не менее, настроены патристически и — что было в этом мифе особенно важным — не терпят над собой никакого насилия ни со стороны внешних врагов, ни со стороны имперской власти, управляясь у себя сами<sup>21</sup>.

Возвращаясь к суворовскому эпизоду швейцарской истории, отметим, что предпринятый по повелению импульсивного императора Павла и имевший, на первый взгляд, мало стратегического смысла, поход голодной и полураздетой русской армии в суровую осеннюю пору через перевал Сен-Готард послужил в исторической перспективе к ослаблению влияния Наполеоновской Франции и укрепил национальную самостоятельность Швейцарской Конфедерации, т. е., как кажется, в конце концов пошел на пользу альпийской стране. Русскому чудаковатому гению-полководцу удалось все-таки завоевать швейцарские сердца. Доказательством этого послужило открытие в 1898 г., к столетию Суворовского похода, памятника в ущелье Шёнелленен — в виде огромного креста-барельефа, высеченного в скале над бурной Ройсой, неподалеку от Чертова моста. В домике на перевале Сен-Готард расположен небольшой музей А. В. Суворова.

Тема альпийской природы и героизма русских войск была подхвачена Г. Державиным — в оде «На переход Альпийских гор» (1799). Первая публикация оды сопровождалась гравюрой, изображающей штурм Чертова моста<sup>22</sup>.

---

Ч. 50. № 5. С. 8, 9, 17–20).

<sup>21</sup> См.: *Brang P.* Zum Schweiz-Mythos in der russischen Literatur // Schweiz — Russland... S. 127–133.

<sup>22</sup> <Державин Г. Р.>. Переход в Швейцарии чрез Альпийские горы российских императорских войск под предводительством Генералиссимуса; 1799 года. СПб., 1800.

Другой существенный элемент швейцарского мифа — образы полян, удовлетворенных своим сельским миром, где явный хроно-топ вообще отсутствует, а время движется по кругу — определяясь циклами времен года и сельских работ, где смерть приходит лишь как повод к печальным размышлениям («И я жила в Аркадии счастливой!»), но никак не означает конца этого тихого мира.

Античная тема идеальной Аркадии связалась в европейской культуре сентиментализма с представлениями о жителях Альп. Этому способствовали, во-первых, расцвет пасторальной темы природы и сельской жизни в живописи, графике и поэзии раннего Просвещения (К. Лоррен, Дж. Томсон, Г. Брокес) и, во-вторых, широкое влияние в Европе литературы самих швейцарцев — прозы и поэзии А. Галлера, особенно его поэмы «Альпы» («Die Alpen», 1729), идей Ж. Ж. Руссо и, в очень сильной степени, новаторскими для этого времени стихотворениями в прозе — идиллиями цюрихского поэта и художника С. Геснера. «Естественный человек» руссоизма — это прежде всего идеализированный швейцарский крестьянин, какими являлись и пастухи Геснера, и «гельветы» Галлера и патриоты, о которых писал швейцарский врач и публицист И. Г. Циммерман в популярном сочинении «О национальной гордости» («Vom Nationalstolze», 1758), первый русский перевод которого принадлежит перу Д. И. Фонвизина<sup>23</sup>. Швейцарский патриотизм пришелся России весьма кстати — он гармонировал с патриотическими чувствами, которые культивировались со времен Северной войны, очень усилились в Елизаветинскую эпоху и поддерживались Екатериной II. Имперская гордость века «матушки-царицы» если и не была еще гражданской, то национальной являлась безусловно. Еще в русском переводе «Географии» И. Гюбнера, отредактированном Петром, говорилось, что в Альпах «каждой швейцар есть солдат за отечество свое». Русские читатели Гюбнера могли легко предположить, что швейцарцам было что защищать, так как они уже достигли мыслимого человеческого совершенства — физического и духовного («жители сами суть плотны телом, к работе добры, простосердечны, верны и правдивы»)<sup>24</sup>. С развитием в русском обществе гражданского сознания, возвращенного идеями Просвещения и новейшей историей страны, прежде всего Отечественной войной и заграничным походом 1812–1813 годов, швейцарский патриотизм стал восприниматься по-новому: проступила его общественно-политическая основа.

«Там высоко, там довольство духа. Это не пустая мечта», — записывает воспитанник швейцарского педагога И. К. Тоблера и бу-

<sup>23</sup> Рассуждение о национальном любочестии. Из сочинений г. Циммермана. СПб., 1785.

<sup>24</sup> Земноводного круга краткое описание <...> чрез Ягана Гибнера. М., 1719. С. 113.

душий идеолог декабризма Н. И. Тургенев в дневнике за октябрь 1811 г., глядя на горы с берега Женевского озера. После посещения часовни Вильгельма Телля, поставленной на том месте, где этот герой, согласно легенде, огромным прыжком перескочил на скалу из лодки, в которой его везли как узника, он пишет: «Иногда между водопадами, утесами, лесами, стоит смиренная хижина. Вид простоты не может не нравиться никому (т. е. всем. — Р. Д.). Иногда великолепие не может уничтожить в сердце человека это чувство, которое сама Природа запечатлела в нем: чувство простоты и самая простота сродни каждому»<sup>25</sup>.

В 1905 г. Л. Н. Толстой публикует под своей редакцией и с восторженным предисловием сделанный дочерью перевод дневника женевского профессора А. Ф. Амьеля. Толстому в это время обостренно близка мысль автора о простоте образа жизни как о спасении от балласта цивилизации — в общем, довольно традиционная идея швейцарской культуры («Мы слишком много читаем. Надо уметь сбрасывать через борт весь груз своих хлопот, забот и педантизма. Сделать себя молодым, простым, превратиться в ребенка, жить настоящей минутой, быть благодарным, наивным и счастливым») <sup>26</sup>. Представление о Швейцарии как о «счастливом обиталище простых нравов»<sup>27</sup> стало, в свою очередь, русской культурной традицией, так же как и представление о швейцарской свободе.

Швейцарская свобода, в представлении русских, была связана с простотой нравов жителей Альп. «Естественный человек», как и геснеровские пастухи и пастушки, вообще не был озабочен своим государственным или общественным статусом. Тем не менее, именно естественный образ жизни обуславливал состояние свободы. В перечислении добродетелей соотечественников у Альбрехта Галлера упоминалась «вольность, натуральная человеку»<sup>28</sup>.

Первооткрыватель швейцарской темы в русской литературе, Н. М. Карамзин представил эту страну читателям «Вестника Европы» как «землю свободы и щастия». В переизданиях «Писем русского путешественника» слово «свобода» затем заменялось в этом месте то «тишиной», то «миром», чтобы в последнем прижизненном издании 1820 г. восстановиться в обновленной формуле «земля свободы и благополучия». Исчезновение понятия «счастье» приглушило смысл свободы, превратив ее почти в атрибут обывательского благо-

<sup>25</sup> Архив братьев Тургеневых. СПб., 1913. Вып. 3. С. 99, 111.

<sup>26</sup> Из дневника Амьеля / Пер. с франц. М. Л. Толстой под ред. и с предисл. Л. Н. Толстого. 2-е, вновь просм. изд. М., 1905. С. 19.

<sup>27</sup> Выражение из «Обозрения важнейших происшествий 1815 года» (Вестник Европы. 1815. Ч. 85. № 2. С. 131).

<sup>28</sup> См. перевод «Разговора» А. Галлера в «Сочинениях и переводах, к пользе и увеселению служащих» (1761. Март. С. 250).

денствия, тогда как вначале формула явно имела некий социальный смысл (текст создавался на рубеже восьмидесятых и девяностых годов — в самый разгар Французской революции!)<sup>29</sup>. Возможно, в понятии счастья скрыты здесь вторая и третья части лозунга Французской революции «равенство» и «братство», но скрыты они в некоторой полемике с французским радикализмом, так как могли быть оправданы лишь в том случае, если они несли с собой мир и благополучие, а не разрушение и кровь, как в Париже. Карамзин, как известно, был и в молодости чужд политического радикализма. И однако, предположение о государственно-социальном, а не только о нравственном содержании понятия швейцарской свободы у Карамзина подкрепляется всей злободневной направленностью его «Писем»<sup>30</sup>.

«Щастливые Швейцары! — восклицает Русский Путешественник, въезжая в пределы древней республики, — всякой ли день, всякой ли час благодарите вы Небо за свое щастие, живучи в объятиях прелестной Натуры, *под благодетельными законами братского союза, в простоте нравов и служа одному Богу?*»<sup>31</sup>. И в этом месте фраза первоначально — в публикации «Московского журнала» — заканчивалась иначе: «и пред одним Богом наклоняя гордую свою выю?»<sup>32</sup> Эта «гордая выя» швейцарцев не вполне уживалась с чувствительным восхищением жизнью альпийских пастухов. В этом выражении сквозила «национальная гордость» Циммермана и Галлера и маячил образ Вильгельма Телля, который легко мог быть истолкован как знак неповиновения властям.

Добродушие и непокорность, миролюбие и любовь к свободе — эти, казалось бы, противоречивые свойства того национального образа швейцарцев, который сложился в Европе<sup>33</sup>, удалось гармонично соединить и гениально воплотить в слове Фридриху Шиллеру.

Вклинившись между планами трагедий об английском самозванце Перкине Уорбеке и о российском Лжедмитрии, драма «Вильгельм

<sup>29</sup> См.: Карамзин Н. М. Письма русского путешественника / Изд. подг. Ю. М. Лотман, Н. А. Марченко, Б. А. Успенский. Л., 1984. С. 97, 425, 627.

<sup>30</sup> Анализ швейцарской части «Писем русского путешественника» в сопроводительной статье цитируемого издания, к сожалению, неоправданно краток (см.: Там же. С. 566).

<sup>31</sup> Там же. С. 102 (курсив наш. — Р. Д.).

<sup>32</sup> Там же. С. 426.

<sup>33</sup> Образ этот принадлежит, разумеется, мировой культуре, а не реальной социально-политической истории швейцарских кантонов, в которой он зыбок, исторически изменчив, многогранен и трудноуловим. Но при всем этом, сложившийся в культуре концепт национального характера (image), несмотря на всю его условность и видимую неисторичность, способен отражать некоторую правду, особенно в великих произведениях искусства, иначе он не стал бы их достоянием.

Телль» относится к общей с ними проблематике, волновавшей Шиллера в эпоху между великой революцией и новосозданной империей корсиканского авантюриста. Это — вопросы о роли народа в истории, о взаимоотношениях правителя и «масс». Драма о легендарном крестьянском герое борьбы лесных кантонов против австрийских претензий заслуживает названия народной в большей степени, чем остальные исторические пьесы Шиллера, потому что народ в ней — главное действующее лицо, лишь представленное в фигуре Телля. Выступление крестьян оправдывается полностью и с нравственной и с национальной точки зрения, хотя и не считается единственным путем защиты народной жизни. Отголоском крестьянских войн звучит в четвертом действии драмы утверждение одного из персонажей, что мужики могут в конце концов обойтись и без господ. Руссоистская идея «естественного человека» дополняется идеей естественного права в ее подчеркнута демократическом варианте<sup>34</sup>. Не случайно российская цензура констатировала, что «вся пьеса не была доселе одобрена к представлению, потому что в пятом действии речь идет об освобождении крестьян...». Имелся в виду перевод А. Ротчева, много обсуждавшийся в печати и допущенный к постановке только один раз, в бенефис А. М. Каратыгина, 10 января 1830 г.<sup>35</sup> Идея освобождения крестьян воспринималась в Николаевской России всего через пять лет после событий на Сенатской площади слишком болезненно и буквально.

В пятом действии шиллеровского «Вильгельма Телля» принцип свободы, столь пугавший российскую власть, освобождается от сентиментально-руссоистского налета. Как известно, швейцарцы принимают там разрушать крепость-тюрьму Иго Ури и завершают сюжет (в подлиннике) троекратным кличем: «Свобода! Свобода! Свобода!». Это уже очень напоминает французскую «liberté». Один из основных принципов века Просвещения — воспитание нравственного и потому *внутренне свободного* человека подвергается заметному пересмотру. Парадоксальным образом сам же Телль, создание Шиллера, грозит увести читателей и зрителей от любимой шиллеровской идеи «эстетического воспитания»<sup>36</sup> в область национальной и политической борьбы.

Со времени появления драмы Шиллера социальное содержание швейцарского мифа еще прочнее связалось с образом легендарного

<sup>34</sup> В частности, см.: *Foi M. C. Schillers «Wilhelm Tell»: Menschenrechte, Menschenwürde und die Würde der Frauen // Jahrbuch der Deutschen Schillogesellschaft. 2001. Bd. 45. S. 193–223.*

<sup>35</sup> См.: Шиллер в России // Театр. 1955. № 5. С. 143–145.

<sup>36</sup> Один из ранних русских адептов шиллеровской эстетики, В. И. Оболенский писал в «Атенее» за 1828 г.: «... глубокомысленный Шиллер, говоря о просвещении, полагает главным условием облагородствовать, возвысить побуждения посредством изящества, красоты» (Ч. 3. № 12. С. 361).



Вильгельма Телля. Как это не раз бывало с героями произведений Шиллера, герои эти принимались утверждать несколько иные принципы, чем те, которыми руководствовалась авторская мысль.

Идеалы Просвещения, заслуги французской «Энциклопедии», а заодно косвенно и просветительский пафос Екатерининского царствования подвергает ревизии в духе шиллеровского Телля Николай Тургенев. Возможно, среди прочего, этому способствовали впечатления, полученные им в путешествии по старым швейцарским кантонам. Кажется, именно опыт швейцарской истории (наряду с итогами Французской революции) мог подсказать молодому русскому мыслителю подобные выводы: «Есть ли верить словам тех, которые говорят, что образованность и свобода рождаются единственно от просвещения, — пишет Н. Тургенев брату Сергею в 1817 г., — и что хорошие писатели всего более действуют на образованность, есть ли верить словам сим, то в последние 30 лет мы должны бы уйти вперед и в образованности и в свободе. Но опыт не подтверждает слов сих. <...> *Свобода, устроительство гражданское производит и образованность и просвещение.* Одно просвещение никогда не доведет до свободы. Франция прежде революции была в сем случае убедительным доказательством. Напротив того, одна свобода неминуемо ведет к просвещению»<sup>37</sup>. Через пятнадцать лет, в 1833 г., брат Николая Тургенева Александр побывает у часовни Телля на Цугском озере и по-своему повторит ту же мысль: «Для того чтобы Галлер мог постигать природу и воспевать ее, Иоганн Мюллер оживлять тлеющие хартии, а Бонштеттен любезничать — надлежало за 5 веков явиться Теллю и оттолкнуть ладью, которая несла Геслера и судьбу его»<sup>38</sup>. Но и до этого тема Телля затрагивалась в переписке братьев Тургеневых<sup>39</sup>.

А. И. Герцен сравнивал с Теллем то бунтующего русского мужика, то декабриста П. И. Пестеля, то Дж. Гарибальди<sup>40</sup>. В «Былом

<sup>37</sup> Письмо к С. И. Тургеневу от 14 ноября 1817 г. // Декабрист Н. И. Тургенев. М.: Л., 1936. С. 241. (Курсив наш. — Р. Д.).

<sup>38</sup> Тургенев А. И. Хроника русского. Дневники (1825–1826 гг.) М.; Л., 1964. С. 37. Имеются в виду историк Швейцарии Иоганн Мюллер (1752–1809) и швейцарский ученый и просветитель Шарль-Виктор Бонштеттен (1745–1832), почетный член Петербургской Академии наук. Геслер — австрийский наместник, которого, согласно легенде, Телль убил выстрелом из лука.

<sup>39</sup> Побывав в Дрездене на спектакле «Вильгельм Телль», Александр Тургенев сообщает брату 28 августа 1827 г.: «Эта пиеса была как бы прологом моего швейцарского путешествия. Услышу звуки, уже из детства знакомые, увижу горы и долины, при изображении коих часто мечтал» (Письма А. И. Тургенева к Н. И. Тургеневу. Лейпциг, 1872. С. 86).

<sup>40</sup> Об этом см.: Данилевский Р. Ю. Россия и Швейцария: Литературные связи XVIII–XIX вв. Л., 1984. С. 157.

и думах» он писал о Швейцарии как о «вольной республиканской конфедерации», которая буквально самой историей «призвана к самоуправлению», поскольку и народ подходит как нельзя лучше для такого общественного устройства, это — «чистое и доброе племя», «сильный и мощный кряж людей». Швейцарская сельская община, убеждал Герцен приютивших его крестьян деревушки Шатель под Муртенем (Морá), сильнее самодержавия императора Николая: «Но сильны вы только вашими свободными вековыми республиканскими учреждениями»<sup>41</sup>.

Одна из идей герценовской философии общества, сложившейся после революции 1848 г., — идея крестьянской самоуправляющейся общины, словно ищет для себя опору в швейцарской истории, а в сущности — в швейцарском мифе. Этот миф не вполне соответствовал действительности. Известно сложное развитие швейцарской сельской общины, внутри которой издавна проявлялись острые противоречия между имущими и малоимущими ее членами, известна косность ее устоев, тормозивших хозяйственную и духовную жизнь страны, при многих исконно положительных качествах общинного устройства, помогающих выжить среди суровых гор<sup>42</sup>.

Однако миф о Швейцарии не разрушается даже и тогда, когда взгляд русского путешественника натывается на социальное зло, преследующее отечественного искателя справедливости в стране «счастливых швейцаров». Официальный и обывательский Цюрих, относящийся с подозрением к заезжим возмутителям спокойствия, становится для Герцена «ослиной пещерой». «Малодушное федеральное правительство» в Берне он противопоставил «радикальной Швейцарии» 1847 года. В очерке 1868 г. «Скуки ради» он и о Женеве отзовется не лучше: «Женева похожа не расстриженного пастора, потерявшего веру, но не потерявшего клерикальной манеры»<sup>43</sup>.

Достоевский в том же духе пишет почти тогда же с берегов Лемана: «Озеро удивительно, берега живописны, но сама Женева — верх

<sup>41</sup> См.: *Герцен А. И.* Собр. соч. В 30 т. М., 1956. Т. 10. С. 95–97, 110, 161, 179.

<sup>42</sup> К характеристике положения в швейцарской сельской общине на рубеже XVIII и XIX веков см.: *Бреккер У.* История жизни и подлинные положения бедного человека из Токкенбурга / Изд. подг. Р. Ю. Данилевский. СПб., 2003.

<sup>43</sup> См.: *Герцен А. И.* Собр. соч.: В 30 т. М., 1960. Т. 20. Кн. 2. С. 475; 1956. Т. 10. С. 94–97, 110, 161, 170. Эти настроения были свойственны не только Герцену. В «Очерках швейцарской жизни и нравов» ученый и публицист Л. И. Мечников (старший брат знаменитого биолога И. И. Мечникова) писал: «Кто хочет изучать западноевропейское мещанство во всем блеске его величия, во всей полноте его проявления, для того Швейцария есть истый клад» (Отечественные записки. 1868. Т. 179. Кн. 7. 3-я пагин. С. 16).

скуки»<sup>44</sup>. Достаточно напомнить об истории швейцарской нищенки Мари из романа «Идиот» (глава VI первой части) и о мотиве Швейцарии в судьбе героя романа, князя Мышкина, чтобы убедиться в колебании образа этой страны в сознании писателя от пасторали до маленького ада. В фигуре «положительно прекрасного человека» Мышкина не слышится ли отдаленное эхо идеалов Руссо<sup>45</sup> и Геснера?

В рассказе Л. Н. Толстого 1857 г. «Люцерн» на фоне величественной горной природы происходит такое же унижение достоинства «маленького человека». Характерная для швейцарского мифа парадоксальная смесь добра и зла вызывает в душе писателя страстные мысли, свойственные именно толстовскому нравственному радикализму: «Ночь чудо. Чего хочется, страстно желается? не знаю, только не благ мира сего. — И не верить в бессмертие души! — когда чувствуешь в душе такое неизмеримое величие. Взглянул в окно. Черно, разорванно и светло. Хоть умереть. — Боже мой! Боже мой! что я? и куда? и где я?»<sup>46</sup>.

По-своему этот контраст красоты и уродства отметил несколько позже М. Е. Салтыков-Щедрин в очерках 1880 г. «За рубежом», метко обозначив Швейцарию — в российских о ней представлениях — как «страну превратных толкований»<sup>47</sup>. Миф о прекрасной земле отражал российскую мечту и, хотя и наталкивался на разочаровывающую реальность, все-таки продолжал с этой реальностью бороться. Не устоял и язвительный Салтыков: «Эти тающие при лунном свете очертания горных вершин с бегущими мимо них облаками, этот опьяняющий запах скошенной травы, несущийся с громадного луга <...>, эти звуки иодля, разносимые странствующими музыкантами по отелям — все это нежило, сладко волновало и покоряло»<sup>48</sup>.

Впоследствии швейцарский миф то и дело давал о себе знать в романтическом образе Швейцарии, возникавшем в разных русских переводных и оригинальных изданиях, касающихся этой страны<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> Письмо к С. А. Ивановой от 29 сентября (11 октября) 1867 г. (*Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1985. Т. 28. Кн. 2. С. 224).

<sup>45</sup> Это не исключается, несмотря на противоречивое отношение Достоевского к Руссо (см.: *Rothe H. Dostojewskij und Rousseau: Eine Skizze ihrer Analogien* // Россия — Запад — Восток: Встречные течения: К столетия со дня рожд. акад. М. П. Алексеева. СПб., 1996. С. 366–387).

<sup>46</sup> Запись в дневнике под 25 июня (7 июля) 1857 г., Люцерн (*Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч. М., 1937. Т. 47. С. 141).

<sup>47</sup> См.: *Салтыков-Щедрин М. Е.* Собр. соч.: В 20 т. М., 1972. Т. 14. С. 534.

<sup>48</sup> Там же. С. 101–102. Иодль — жанр швейцарской народной песни с элементами горлового пения.

<sup>49</sup> См., например: *Данилевский А. М.* Отрывок из журнала путешествия по Германии и Швейцарии в 1815 г. // *Сын Отечества*. 1816. Ч. 31. С. 233–242; Ч. 32. С. 23–27, 102–105; *Величкина <Бонч-Бруевич> В. М.* Швей-

На обложке сборника статей «Россия — Швейцария», изданного в Цюрихе в 1989 г., помещены два портрета — Петра Великого и В. И. Ленина. Между этими двумя личностями пролег более чем двухсотлетний путь «толкований» как образа Швейцарии в России, так и образа России жителями «союза обязательства», как передал переводчик Петровского времени древнее самоназвание этого государства — *Eidgenossenschaft*<sup>50</sup>. Русским людям лишь постепенно открывалась разница между идеализированными «гельветами» и реальным населением кантонов. Но взгляд, брошенный с Альп на Россию после Петра, не был в такой мере заслонен литературно-философскими мечтаниями, как мнение россиянина о Швейцарии, он непосредственнее диктовался политикой, экономикой и потребностями дня в соответствии с практицизмом как национальной чертой швейцарского характера.

«По какому праву российский император, который восемнадцать лет тому назад с таким гостеприимством был встречен в Швейцарии, будучи тогда графом Северным, посылает войска против нас, которым нечего с ним делить? Так, мы хотели быть свободными, мы хотели порвать свои оковы; таково наше единственное преступление в глазах сего монарха, полагающего, что люди созданы для того, чтобы служить игрушками для таких, как он, и страшасьегося того, что тридцать шесть миллионов рабов, коими он правит, возжелают свободы»<sup>51</sup>. Эта гневная тирада принадлежит перу Ф. С. Лагарпа, прежнего воспитателя и будущего советчика Александра Павловича. Слова написаны в 1799 г., когда Лагарп, в то время член директории Гельветической республики, следовательно, сторонник Франции, узнал о вторжении в Альпы русских войск. У Лагарпа, приставленного воспитателем к внукам Екатерины II, не сложились отношения ни с цесаревичем Павлом, ни с императрицей, к которой женеvский Тайный совет однажды обратился с доносом на соотечественника-вольнодумца, рекомендуя ей сослать Лагарпа в Сибирь. Разочарованный непоследовательными реформами своего царственного вос-

---

цария: швейцарские горы, швейцарские города и деревни, жизнь швейцарского народа. М., 1898; *Цан Э.* В дни войны / Пер. с нем. С. Кублицкой-Питоттх. Под ред. М. Горького. Пг., 1919; *Перский С. М.* Швейцарские легенды: исторические легенды, горные легенды, легенды долин и озер / С предисл. А. И. Куприна. Париж, 1927; *Драгунов Г. П., Крашенинников В. А.* Путешествие по Швейцарии. М., 1987.

<sup>50</sup> Земноводного круга краткое описание... С. 110. Буквально можно передать по-русски этот термин как «товарищество давших клятву».

<sup>51</sup> Цит. по: *Mottini E.* Schweizerisch-russische Beziehungen vor 1815: Der Besuch des russischen Thronfolgers Paul in Zürich (1782) // *Schweiz — Russland...* S. 143.

питанника, Лагарп напишет позднее, в 1820-х годах, и об Александре I: «Отныне мне не о чем больше разговаривать с самодержцем всея Руси. Метаморфоза Марка Аврелия, которого я хотел воспитать реформатором своей империи — это самая сильная боль моей жизни: она отравит мне мои последние годы»<sup>52</sup>.

Как можно заметить, при всех различиях, образ России так же двоялся в глазах швейцарцев, как колебался образ альпийской республики в швейцарском мифе россиян. Мирные жители городка Альторфа с удивлением слушали призывы русского генерала Суворова идти вместе с его армией на Цюрих, чтобы защитить древний союз кантонов, чего они явно не намеревались делать. Впрочем, многие из них сочувствовали русским, покоренные их героизмом в непривычных условиях высокогорья. Тогда же, в 1799 г., в Базеле был срочно напечатан «Российской словарь», где готическим шрифтом давались самые расхожие русские слова и выражения в более или менее верной фонетической записи («rechts» — «на-права», «geben sie mir Brod» — «dawaite chleba», «geh zum Henker, du Satan» — «padi K'tschortu, ti diabel» и т. п.)<sup>53</sup>.

В эпоху антинаполеоновских войн и еще некоторое время спустя Швейцария занимала заметное место во внешней политике Российской империи. Она стала чем-то вроде острия, на котором держалось европейское политическое равновесие. Франция, Австрия, Пруссия. Россия соперничали в своем влиянии на нее. Ф. С. Лагарп, ненадолго вернувшийся в Россию после восшествия на престол его воспитанника Александра I, пытался из Петербурга противодействовать завоевательной политике Наполеона в Альпах и выдвинул идею швейцарского нейтралитета. Несмотря на то, что в походе «двунадесяти языков» на Россию приняли участие четыре швейцарских полка, и русской армии вновь довелось, в 1813 г., вторгнуться в пределы кантонов, идея нейтралитета укрепилась. После утверждения в сентябре 1814 г. нового государственного устройства и международного статуса страны, идея Лагарпа стала (и по сей день остается) основным принципом внешней политики Швейцарии.

На протяжении XIX в. официальная Россия, как правило, относилась к Швейцарии внимательно, но при этом не стремилась к какому-либо особенно тесному сближению с республикой. Проезжая через Цюрих в октябре 1815 г., император Александр дипломатично сострил: «Я так далек от вас, что мне остается только пожелать вам всех благ»<sup>54</sup>. Но политические отношения имели, конечно, свою ценность для обеих сторон. Нейтралитет Швейцарии выглядел в глазах российской дипломатии,

<sup>52</sup> Цит. по: *Zimmermann W. G. Die schweizerisch-russische Beziehungen 1815–1918 // Schweiz — Russland... S. 159.*

<sup>53</sup> См.: *Mottini E. Schweizerisch-russische Beziehungen... S. 140.*

<sup>54</sup> Цит. по: *Zimmermann W. G. Die schweizerisch-russische Beziehungen... S. 156.*

по-видимому, меньшим злом, чем подчинение Берна влиянию Парижа или Берлина. Очень энергично проводили пророссийскую политику в Швейцарии сначала отечественный министр иностранных дел граф П. А. Каподистрия и затем первый посланник России в Альпах, барон Павел фон Крюденер (Криденер, Криднер), получивший даже прозвище «Advocatus Helvetiae»<sup>55</sup>. Крюденер считал, что после Венского конгресса швейцарцы сохранили свои традиции народоправства во многом благодаря России. В попытках утихомирить старый, разрывавший швейцарское общество конфликт между сторонниками патрицианского и демократического правления, Крюденер допускал даже возможность военного вмешательства России, до которого дело, к счастью, не дошло. Герценовский «Колокол» саркастически писал об образе Швейцарии, который должен был предстать перед глазами путешествующей императрицы Александры Федоровны: «Швейцария? эта страна без царя — эта страна, в которой самые горы напоминают la montagne de 93 (т. е. «гору» конвента 1793 г. — Р. Д.) и время геологического террора (власть якобинцев. — Р. Д.), страна, в которой государственные преступники вроде Телля, этого Пестеля с большей удачей, считаются великими людьми; в которой говорятя открыто такие страшные и возмутительные вещи, что русское правительство сочло необходимым послать туда глухого Криднера посланником, чтобы он не набрался зажигательных теорий»<sup>56</sup>.

Тем не менее, в 1817 г., в Петербурге, открылось первое швейцарское консульство, статус которого был в 1838 г. повышен до генерального консульства. Готовившаяся в Швейцарии новая реформа государственного устройства приостановилась в 1825 г. прежде всего из-за неожиданной кончины русского монарха (от которого тогда в значительной мере зависело внутреннее положение и внешняя политика альпийской республики) и последовавших затем трагических событий 14 декабря. При Николае I отношения между двумя странами заметно охлаждаются. Швейцарское право убежища для политических эмигрантов стало раздражать императора особенно после разгрома польского восстания 1831 г., когда в Альпы хлынули сотни изгнанников<sup>57</sup>. Добавили швейцарцам беглецов из многих стран и революционные события 1848 г.

<sup>55</sup> П. фон Крюденер был сыном известной визионерки Юлии фон Крюденер, одно время сильно влиявшей на Александра I и, как считается, подавшей ему мысль о Священном Союзе. Кстати, эта баронесса была в 1816 г. выслана из Швейцарии за свои проповеди, будоражившие слушателей в нестабильной обстановке, вызванной неурожаем и угрозой голода.

<sup>56</sup> Из памфлета А. Герцена «Августейшие путешественники» (Колокол. 1857. № 1. 1 июля) (Герцен А. И. Собр. соч. Т. 13 (1958). С. 15).

<sup>57</sup> Косвенно говорит об этом переводной очерк «Швейцария» (из «Journal des Débats»), помещенный в «Сыне Отечества» (1836. Ч. 180. № 36. С. 43–45. Ч. 181. № 42. С. 91–92; № 43. С. 144).

Швейцарская либеральная общественность платила России тою же монетой. Местный карикатурист изобразил тогда европейских монархов и среди них — Николая I как егерей с хлыстами, натравливающих швейцарские власти — в виде своры псов — на политических эмигрантов<sup>58</sup>. Об этих последних писал Герцен: «... несчастные беглецы, которым надутые и ограниченные швейцарцы бросали кусок хлеба, как жиду в средние века, как собаке». Имелась в виду, конечно, только часть швейцарского общества, его «верхи», которым приходилось лавировать между боязнями утраты репутации страны демократии и свободы и опасениями дипломатических осложнений в русско-швейцарских отношениях.

Неприязнь швейцарцев к России переживалась Герценом не менее болезненно. В том же письме «Московским друзьям» (сентябрь 1849 г., из Женевы), где он описывает судьбу политических беженцев, он старается — с помощью метафор, подсказанных альпийским ландшафтом, — объяснить и передать общее (и свое собственное) отношение к отечеству. «И во всем разгроме и падении (последней революционной Европы — *P. D.*) — пишет Герцен, — сурово и мрачно вырезывается, как Маттергорн в Валлисе, Россия, каменное поле будущего, природа не начинает с цветущих лугов, а с гранита. Судьба России колоссальна — но для нас виноград зелен, — если б доля той гуманности, которая дается долгим просвещением, перешла в нравы нашей русско-немецкой бюрократии, я воротился бы...»<sup>59</sup>.

В конце 1849 г. в приложении к газете «Глас народа» («*La Voix de Peuples*») появилась статья Герцена «*La Russie*», написанная в форме письма к Г. Гервегу, и еще горше характеризующая европейскую роль Николаевской империи, впрочем, как и состояние послереволюционной Европы в целом. Европа, по мнению Герцена, находится «на краю бездны». Незавидна и участь России. «Мы с ужасом видим, — пишет он, — как Россия готовится подтолкнуть еще ближе к гибели истощенные государства Запада, подобные слепому нищему, которые ведет к пропасти злой умысел ребенка»<sup>60</sup>.

Крымская война была воспринята в Швейцарии как выступление цивилизованных стран против восточной тирании. Из добровольцев был создан даже британско-швейцарский легион, который, правда, не принял участия в боевых действиях. Со своей стороны, Россия пыталась (неудачно) вербовать в Швейцарии оружейных мастеров. Последним благом для республики дипломатическим вмешательством России в швейцарские дела стала, кажется, ее попытка в улаживании конфликта, разгоревшегося в 1856–1857 годах между Швейцарией и Пруссией из-за Невшателя, пожелавшего ос-

<sup>58</sup> В газете «Раёк» («*Guckkasten*») за 24 ноября 1849 г.

<sup>59</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 23 (1961). С. 190–191.

<sup>60</sup> Там же. Т. 6 (1955). С. 191.

вободиться от власти Берлина. После этого главным и постоянным камнем преткновения во взаимоотношениях России и Швейцарии оставалась революционная эмиграция.

В 1873 г. между двумя странами было заключен договор об экстрадиции, т. е. о выдаче опасных эмигрантов, но в Альпах применяли его очень осторожно и со многими оговорками. И хотя такие известные российские революционеры, как С. Г. Нечаев, П. А. Кропоткин, Г. В. Плеханов в семидесятые–восьмидесятые годы выслались из Швейцарии, там более или менее свободно работали, как известно, А. И. Герцен и В. И. Ульянов (Ленин), собирались члены партии «Земля и воля», и в довольно большой колонии российских студентов велась народническая и марксистская агитация<sup>61</sup>. Из шестнадцати женщин-пропагандисток, осужденных в России в 1877 г. на одном из многочисленных судебных процессов против народников, на так называемом «процессе пятидесяти», тринадцать девушек оказались бывшими студентками университета Политехникум в Цюрихе. В 1906 г. на курорте Интерлакене член партии социалистов-революционеров Татьяна Леонтьева, обозвавшись, застрелила мирного пенсионера, приняв его за председателя российского комитета министров, бывшего министра внутренних дел И. Н. Дурново. Карикатурист газеты «Рассеватель тумана» («Nebelspalter», 8 сентября 1906 г.) тут же предложил каждому швейцарскому бюргеру вывешивать на груди сертификат, удостоверяющий, что фамилия данного господина оканчивается никак не на «... ский», «... ин» или «... ов», чтобы тем самым обезопасить себя от ошибок русских террористов<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> Возможность преодолеть сословные и национальные препоны (например, пресловутую еврейскую квоту), избежать преследований за революционную деятельность, а для девушек — вообще возможность получить высшее образование привлекала в Швейцарию массу молодежи из России. В 1870-х гг. русская студенческая колония в Цюрихе насчитывала до трехсот человек. В летний семестр 1873 г. выходцы из России составляли четверть всего швейцарского студенчества и 95 процентов всех учившихся девушек. Напомним, что в России с 1863 по 1913 г. существовал запрет на обучение женщин в университетах (исключая Высшие женские курсы). О нравах, быте и политических пристрастиях русских студентов в Швейцарии см.: *Mejer J. M. Knowledge and Revolution: The Russian Colony in Zuerich (1870–1873): A Contribution to the Story of Russian Populism*. Amsterdam, 1955; *Züllig-Bankowsky M. Russische Studierende in der Schweiz // Schweiz — Russland...* S. 72–88. См. также: *Киперман А. Я. Русская эмигрантская колония в Цюрихе и ее связи с Россией в начале 70-х гг. XIX в. // Ученые зап. Шуйского гос. педагогич. ин-та. 1963. Вып. 10. С. 215–239.*

<sup>62</sup> В 1881 г. в этом же издании была помещена карикатура на Александра III («Новый Геркулес»), на рисунке тщетно сражающегося с гидрой нигилизма, у которой вместо отсеченных голов вырастают новые, причем некоторые из них явно женские.



Подобные события, наглядно подтверждавшие слухи об опасном русском нигилизме, разумеется, отражались на отношении швейцарцев к русским<sup>63</sup>. Университетские профессора часто бывали недовольны слабой научной подготовкой студентов и особенно студенток из России, а также их шумным, независимым поведением. Русские студентки получили у местных обывателей грубоватое прозвище «казацкие лошади» («Kosakenpferde»), хотя из швейцарских университетов действительно вышел ряд деятелей русской науки (математик Е. Литвинова, будущая учительница Н. Крупской, жены Ленина; врач Н. Сулова, жена известного швейцарского гигиениста Ф. Эрисмана, и др.).

Конечно, не одними студентами и «бомбистами» ограничивался круг русско-швейцарских отношений. Престиж русской культуры был в Швейцарии поддержан альтруистом и ученым Гавриилом Бестужевым-Рюминым из известного русского дворянского рода. По его завещанию (он умер в 1871 г.), в Лозанне был возведен научно-культурный центр «Palais de Rumine», в котором ныне находятся кантональная библиотека и целый ряд музеев. Швейцарец Анри Дюнан, основатель международной организации «Красный Крест» («La Croix Rouge»), приветствовал инициативу Николая II по созыву Гаагского мирного конгресса 1898 г. При этом швейцарские юмористы не отказали себе в возможности двусмысленно изобразить (в «Рассеивателе» тумана) за 17 сентября того же года) русского царя в виде ангела мира с пучком оливковых ветвей в руке, стоящего на пушке, в воинственной черкеске и при кинжале.

Не станем говорить о заметной роли швейцарской педагогики (системы Г. Песталоцци и Э. Фелленберга, практика гувернеров и гувернанток в русских семьях), медицины (Ф. Ф. Эрисман), техники, виноделия и сыроварения, ресторанного дела в соответствующих областях российской жизни XIX в. Члены многочисленных швейцарских колоний, образовавшихся со времен Екатерины Великой в городах и весях России, частью вернулись потом на родину, но в значительной мере были изведены советской властью, или растворились в российском людском море<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> Тема нигилизма довольно широко обсуждалась в швейцарской печати конца XIX в. (беллетристические «Письма нигилистки» Ф. Шольца, 1884 г.; книга И. Шерра «Нигилисты» 1885 г. и т. п.; см.: *Züllig-Bankowsky M. Russische Studierende in der Schweiz*. S. 87). См. также: *Турген П.* Заметки о раннем русском понятии «нигилизм» // Россия — Запад — Восток... С. 396–402.

<sup>64</sup> См., в частности: *Töndury H. Russlandschweizer und Russen in der Schweiz* // *Schweizerische Zeitschrift für Volkswirtschaft, Betriebswirtschaft und Sozialpolitik*. 1928. Bd. 1. S. 167–175; *Goehrke C. Schweizer Auswanderer in Russland: Ein Überblick* // *Schweiz — Russland...* S. 7–12; *Bühler R. Bündner im*

Разумеется, были в маленькой стране и свои люди революционных убеждений, вроде ленинского соратника Ф. Платтена. С их помощью проводились партийные конференции в швейцарских местечках Циммервальде и Кинтале. При их содействии Ленину и его спутникам удалось тайно выехать в апреле 1917 г. в революционную Россию, в результате чего шеф швейцарской полиции был отправлен в отставку. В декабре того же года, столь значимого для России, вышел в свет номер «Швейцарской иллюстрированной газеты» («Schweizer illustrierte Zeitung»; № 50, за 15 декабря) с большим фотопортретом Ленина на первой полосе. Пояснительный текст, не совсем соответствующий правде, но довольно выразительный, гласил: «Ленин (Ульянов), самый известный человек в России, который стремится заключить перемирие с Германией и Австрией, после того как он свергнул прежнего президента Российской республики Керенского». О недавнем отъезде Ленина из Швейцарии в надписи не упоминалось. Если принять российский вариант марксизма за одну из модификаций пресловутой «русской идеи» (национальной футурологической мечты), то невольная роль Швейцарии в пестовании этой идеологии в последней трети XIX столетия представляется довольно значительной.

Следуя, очевидно, традиционным российским представлениям об относительной терпимости швейцарских властей к левым политическим идеям, советская дипломатическая миссия, созданная в Берне взамен царского посольства, развернула в 1918 г. энергичную пропагандистскую и идеологическую деятельность, что привело вскоре к закрытию этой миссии. Тогда же, с советской стороны, в Петрограде было конфисковано имущество швейцарского посольства, и дипломатические отношения между древнейшей и новейшей республиками прервались на целые тридцать лет.

\*\*\*

Швейцарская мечта о благоденствии на просторах России оказалась если не эфемерной, то конечной. В XVIII и XIX веках наша страна предстала перед швейцарцами государством, благоволение которого к ним оставалось ненадежным. Российская империя старалась поддерживать независимость и нейтралитет альпийского союза кантонов, с тем чтобы сохранить свое влияние на его европейскую политику. Но одновременно в Швейцарию устремлялись противники российского самодержавия, подвергая опасности ее status quo.

Миф о «счастливых швейцарах», зародившийся на закате феодальной эпохи, казалось бы, неоспоримо подтверждал преимуще-

---

Russischen Reich: 18. Jahrhundert — erster Weltkrieg: Diss. Disentis-Muster (Schweiz), 1991.

тва демократического правления. Однако он подвергся таким историческим испытаниям, что потребовал глубокой корректировки, все явственнее демонстрируя свою социальную мифичность, литературность.

Миф о «счастливых россиянах» не получил развития в Швейцарии, хотя некие зачатки его намечались и, может быть, то и дело возникали в альпийских долинах у тех мужчин и женщин, которые намеревались устроить или поправить свою судьбу в далекой России. Вместе с тем то разгорался, то затухал страх перед огромной загадочной восточноевропейской страной, в которой царит авторитарная власть. Пугал западных людей и ловкий наполеоновский вымысел о том, что будто бы царь Петр, умирая, завещал русским покорить Европу. Даже в русской литературе и публицистике, восхищаясь ею, швейцарцы, как мы увидим ниже, искали отголосков этих намерений. Большевистская идея «мировой революции» легла именно в русло этих представлений, точно так же как и территориальные переделы Европы, происходившие при участии Советского Союза после Первой и Второй мировых войн.

Как Советская Россия не выдержала испытания швейцарской мечтой о земле справедливости, так и Швейцария оказалась далека от мифа об идеальном государстве. Разве что самый принцип (кон) федерализма, найденный соотечественниками Вильгельма Телля, пошел на пользу по меньшей мере двум мировым державам — Союзным Штатам Америки и Российской республике 1917-го — начала 1920-х годов и нового ее исторического варианта, возникшего на рубеже XX и XXI столетий.

## II. Швейцарская книга о русской культуре (1880 год)<sup>65</sup>

«То, для чего в иных местах на всем цивилизованном Западе требовались века размеренного поступательного движения, было достигнуто здесь единым духом, и в течение нескольких десятилетий ее вдохновенные и талантливые представители вознесли прежде никому неизвестную и бессодержательную литературу на уровень литературы мировой»<sup>66</sup>. Это пассаж из книги, изданной в Лейпциге в 1880 г. «Русская литература и культура. Критический очерк их истории». Автором книги был швейцарский педагог, литератор и ис-

<sup>65</sup> Вариант этого раздела был опубликован в виде статьи: *Данилевский Р. Ю. Из забытого: Первая швейцарская книга о русской литературе // Русская литература. 2007. № 1. С. 263–271.*

<sup>66</sup> *Honegger J. J. Russische Literatur und Cultur: Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik derselben. Leipzig: Verlagsbuchhandlung von J. J. Weber, 1880. S. 131* (далее страницы книги указываются в тексте).

торик культуры Иоганн Якоб Гонеггер (Honegger; сохраняем старую русскую транскрипцию его фамилии). Приведенная цитата показывает, каким представлял себе автор в семидесятые–восемидесятые годы XIX столетия общее развитие литературы в России. Это мнение довольно типично не только для иностранцев, судивших о русской литературе, но и для самих русских. Значение древнерусской словесности, отечественной литературы XVII и XVIII веков осознавалось лишь постепенно, и признание ее оставалось тогда делом будущего. Однако отличительная черта русской литературы — стремительность в достижении ею уровня ведущих литератур Европы — была уже признана<sup>67</sup>.

В «Предисловии» к своей книге о русской культуре Гонеггер так объяснил свою заинтересованность темой: «Всякому образованному человеку сразу приходит на ум, что Россия, которая так сильно привлекает наше внимание, все еще бесконечно далека от нас, если иметь в виду основательные познания, а самым разным суждениям о ней несть числа; мне захотелось избавиться от этих сомнений». И непосредственно о литературе: «К тому же меня совершенно особенным образом влекла к себе литература, получившая, начиная с Пушкина, такое высокое значение, я желал разрешить для себя, собственно, следующий двойной вопрос: в чем же именно заключается ее особенный характер, и, с другой стороны, многое ли объединяет ее с литературами Запада? Такова была моя внутренняя потребность» (с. V). Уже из этих строк виден и стиль, и основная установка автора. Он пишет о русской литературе не только как историк и критик, но и как публицист, всецело захваченный своей проблемой. Гонеггер не раз подчеркивает свою личную пристрастность к предмету изложения. «Мои русские штудии, — пишет он там же, — более, нежели многие другие вещи, которыми приходилось заниматься, — это моя личная работа, которую я делал с любовью (*meine individuelle Lieblingsarbeit*)».

Обстоятельства жизни Иоганна Якоба Гонеггера (родился 13 июля 1825 г. — умер 5 ноября 1896 г.), уроженца Цюрихского кантона, внешне никак не связывали его с Россией. Выросший в бедной крестьянской семье и окончивший учительскую семинарию в Кюс-

<sup>67</sup> Ср. суждения В. Г. Белинского 1840-х гг., напр., в «Мыслях и заметках о русской литературе» (см.: *Алексеев М. П.* Русская классическая литература и ее мировое значение // Мировое значение русской литературы XIX века / Отв. ред. член-корр. АН СССР В. Р. Щербина. М., 1987. С. 64). См. также: *Берковский Н. Я.* О мировом значении русской литературы. Л., 1975. С. 22 и след. Ср.: «Для того чтобы познакомиться с русской литературой, не нужно удаляться на столетия назад. Подлинная русская литература имеет от роду едва ли сто лет и возникла лишь после смерти Петра Великого» (*Koenig H.* Literarische Bilder aus Rußland. Stuttgart; Tübingen, 1837. S. 5).

нахте на Цюрихском озере, Гонеггер несколько лет учительствовал в начальной школе, затем, уже в довольно зрелом возрасте, учился в университетах Цюриха и Парижа, чтобы в конце 1850-х годов стать преподавателем в той же семинарии, которую он окончил за десять лет до этого. В 1860-х годах Гонеггер — педагог кантональной школы в Санкт-Галлене, затем доцент истории, немецкой словесности и поэтики в педагогическом институте при Цюрихском университете, а с 1875 г. — экстраординарный профессор того же университета. Некоторое время Гонеггер активно занимается политикой и общественными делами; он пишет статьи в газетах, выступает на собраниях общины Цюрихского сельского кантона, работает в Конституционной комиссии Цюриха и свыше двадцати лет состоит членом правления цюрихского Общества потребительской кооперации. Печататься Гонеггер начал как поэт: в 1851 г. вышел первый томик его стихов «Осенние цветы» («Herbstblüten»). Через несколько лет стали появляться его историко-литературные работы о французской лирике (В. Гюго, Ламартин), многотомное исследование, посвященное швейцарской поэзии, издаются его книги по истории европейской культуры, а с середины шестидесятых годов стал формироваться главный труд его жизни — «Основные черты всеобщей истории культуры новейшего времени» («Grundsteine einer allgemeinen Culturgeschichte der Neuesten Zeit») в пяти томах, который выходил в Германии, в Лейпциге, с 1868 по 1874 гг. и затем выдержал второе издание<sup>68</sup>. Этот огромный труд, в котором в ходе изложения множества фактов из истории культуры основных европейских стран (из области литературы, музыки, театра, изобразительных искусств), были основательно затронуты философия, политика, экономика, статистика, география, этнография, а также то, что позднее будет названо социальной психологией, демонстрировал также и polemический задор автора, его критический темперамент. Гонеггер гордился своими политическими убеждениями швейцарского либерала и подходил к оценке национальных культур, явлений общественной жизни и государственной политики других стран прежде всего с точки зрения демократизма и гуманности правления, свободы слова и мнений, уважения к личности. Защищая эти принципы даже с некоторым педантизмом и не без стремления поучать носителей

<sup>68</sup> Биографические данные об И. Я. Гонеггере заимствованы из ряда немецких и швейцарских источников (это, в частности: *Hinrichsen A.* Das literarische Deutschland. 2. vermehrte Aufl. Berlin, 1891–1892. Sp. 599–600; *Biographisches Jahrbuch und deutscher Nekrolog* / Hrsg. von A. Bettelheim. Berlin, 1897. Bd. 1. S. 38–40; *Türler H., Attinger V., Godet M.* Historisch-biographisches Lexikon der Schweiz. Neuenburg, 1927. Bd. 4. S. 287). За помощь в разыскании сведений о Гонеггере автор выражает признательность сотруднице Библиотеки имени герцогини Анны Амалии в Веймаре г-же Галине Вюншер.

других национальных культур, он выступает в собственных глазах в образе одинокого борца, новатора и первопроходца.

Действительно, замысел, или, как сказали бы теперь, «проект» Гонеггера был незаурядным — такой широкий охват современной европейской культуры был под силу немногим. И все же у автора имелись почтенные предшественники — такие, например, как основоположник современных представлений о национальной культуре И. Г. Гердер, историк всеобщей литературы Г. Эйхгорн, или теоретики и практики романтической культурфилософии братья Шлегели. Параллельно с Гонеггером, в шестидесятые–семидесятые годы в том же направлении работал над вопросами общелитературного развития знаменитый Ипполит Тэн, создатель культурно-исторического метода в искусствознании и литературоведении.

Впрочем, едва ли стоило бы сопоставлять вклад Гонеггера в историю культуры со вкладом Тэна. Современники видели в швейцарце скорее популяризатора знаний и очеркиста, чем исследователя. «Все его книги, — писал автор наиболее подробной статьи о Гонеггере в берлинском «Биографическом ежегоднике», опираясь на некрологи в швейцарской и немецкой прессе, — это, в общем, не более, чем собрания относительно удачных фельетонов на различные темы»<sup>69</sup>. Такая оценка представляется теперь, однако, чрезмерно суровой. Нельзя отказать Гонеггеру в известной широте взгляда, в научной смелости и особенно в стремлении откликнуться на выраженную эпохой потребность в обобщении явлений современного литературного и культурного развития. Во второй половине XIX в. Гонеггер уловил эту потребность одним из первых. На всякий случай напомним, что в русском литературоведении в это же самое время с учетом достижений западноевропейской мысли формируется своя, отечественная культурно-историческая школа (А. Н. Пыпин, Н. С. Тихонравов, Н. И. Стороженко, А. А. Шахов и др.), из которой вышел А. Н. Веселовский, в свою очередь, преобразовавший литературную науку<sup>70</sup>.

Несмотря на подчеркивание своей особой позиции, Гонеггер выступает, конечно же, как голос эпохи, в которой исторический подход к литературе превалировал над собственно филологическим, и история литературы (которая вообще стала осознаваться как отдельная наука только в 1840-х годах) представлялась еще всего лишь составной частью истории культурного развития в самом широком его понимании, т. е. скорее как атрибут истории государства и общества, нежели как самоценный объект исследования. В этом подходе были определенная обоснованность: литература рассматривалась

<sup>69</sup> Biographisches Jahrbuch... Bd. 1. S. 40 (статья подписана: E. Guglia).

<sup>70</sup> См.: Академические школы в русском литературоведении. М., 1975. С. 100–201.

с точки зрения ее социальных функций, которыми она бесспорно обладает. Но эстетическая специфика литературы как совершенно особого культурного феномена, как *словесного искусства*, все еще недооценивалась, не осознавалась в полной мере. Вероятно, подчеркнутая «политизация» культуры, а также подчас слишком общие и неглубокие суждения автора о литературных явлениях привели к тому, что книги Гонеггера довольно быстро утратили актуальность, и имя их автора отошло в историю литературоведения, где и остается в числе сравнительно мало известныхных. В последние годы своей жизни Гонеггер растерял свою популярность. Сбылись слова биографа, который писал: «... книги Гонеггера многих обогатят, конечно, полезными знаниями, как это и полагается популярным изданиям; а в некоторых случаях, например в том, что касается книги о России, способны дать даже больше. Поэтому среди широкой публики они проживут еще некоторое время. Однако ни форма изложения, ни их содержание не спасут их от быстрого и полного забвения. Не пройдет и полувека, как историки науки и литературы перестанут вспоминать о Гонеггере»<sup>71</sup>. Но в последней трети XIX в. Гонеггер вызывал немалый интерес современников, — по меньшей мере так было в России, о чем свидетельствуют три перевода его книг на русский язык.

В «Предисловии» к первому тому своего основного труда Гонеггер заявляет, что он первым отважился «начертить диалектику культурно-исторического развития нашего века». Он настаивает на том, что выражает только «свою подчеркнuto индивидуальную точку зрения» и придерживается только «субъективного способа характеристик». Он благодарен газетно-журнальной критике его трудов, но хочет остаться при своих убеждениях. В литературе он видит в первую очередь выражение общественных чаяний — «язык духа времени» и потому, например, отрицательно относится к романтизму, понимая под этим термином, по-видимому, всякое вообще стремление искусства оторваться от насущных проблем действительности. Гонеггеру не важны детали и «мелкие» писатели. Ему требуется масштабность. «У ручейка, который помогает наполняться большому потоку, я с удовольствием отдохну, — пишет он, заключая «Предисловие» к первому тому своего труда. — Но, если бы я был художником, то едва ли стал бы изображать его идиллический покой; меня больше манят к себе бескрайние горизонты и грозные вершины»<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> Biographisches Jahrbuch... Bd. 1. S. 40. Имя И. Я. Гонеггера, например, вовсе не упоминается в книге: *Rossel V., Jenny H.-E. Histoire de la littérature suisse des origines à nos jours. Lausanne; Berne, 1910. T. 1, 2.*

<sup>72</sup> *Honegger J. J. Grundsteine einer Allgemeinen Culturgeschichte der Neuesten Zeit. In 5 Bänden. Zürich, 1868. Bd. 1. S. V, VII, VIII.*

Русская культура среди вершин, манящих Гонеггера, пока еще не значит. На первом плане у него Германия, Франция, Англия, отчасти Италия. И хотя почти во всех томах издания имеются небольшие пассажи о России, и даже о русской литературе, они обычно располагаются среди заметок о явлениях второго и третьего плана. Вернемся к этому труду Гонеггера несколько позже. Отметим пока, что «Основным чертам» предшествовала, как своего рода пробный подступ, другая книга, а именно «Литература и культура XIX столетия» («Literatur und Cultur des 19. Jahrhunderts», 1865; второе, расширенное издание — 1880).

Первое издание книги И. Я. Гонеггера о XIX столетии было вскоре переведено на русский<sup>73</sup>. Перевод был сделан известным радикальным критиком Варфоломеем Зайцевым, ведущим сотрудником «Русского слова», правда, к тому времени уже покинувшим этот журнал. Даже если перевод и делался ради заработка, Зайцев не мог не почувствовать в Гонеггере родственную публицистическую жилку. Вот как звучат в его переводе мысли Гонеггера: «литература социальна»; современная литература — это «литература масс», в ней — хотим мы этого или нет — важны не «собственно литературные достоинства», но «дух нашего времени». Впрочем, «теперь время науки, а не искусства...»<sup>74</sup>. Под наукой Гонеггер, понимает, разумеется, естествознание, что полностью отвечало взглядам В. Зайцева, который, подобно тургеневскому Базарову, был увлечен модными идеями адептов крайнего (так называемого «вульгарного») материализма, например, Л. Бюхнера. В швейцарском авторе сохраняется к тому же демократический дух либерализма тридцатых–сороковых годов. Сетуня на неудачу революции 1848 г. («Очерк» доведен до середины века), Гонеггер не теряет надежды на новый общественный подъем: «Социальный вопрос и вопрос национальный созрели так, — переводит В. Зайцев его слова, — что требуют немедленного решения. Наше время, отвратившись от бесплодного одностороннего спиритуализма, убедилось, что высшее духовное значение тесно связано с материальным процветанием; что между этими двумя

---

<sup>73</sup> *Гонеггер И. И.* Очерк литературы и культуры девятнадцатого столетия / С немецкого перевел В. А. Зайцев. Издание Н. Полякова и Ко. СПб., 1867. Варфоломей Александрович Зайцев (1842–1882) — радикальный последователь Н. Г. Чернышевского и в еще большей степени Д. И. Писарева, один из наиболее ярких представителей русского «нигилизма», публицист, критик, переводчик; в 1866 г. в связи с покушением Д. Каракозова был заключен в Петропавловскую крепость; в 1869 г. выехал за границу для лечения, но не вернулся и стал политическим эмигрантом; жил во Франции, Италии, Швейцарии. Переводами Зайцев занимался преимущественно в 1860-е гг., позже составлял учебные пособия по всеобщей истории.

<sup>74</sup> *Гонеггер И. И.* Очерк... С. 14, 54.



факторами существует постоянное необходимое взаимодействие, отрицаемое только теми, которые имеют привычку отсылать людей к небесам, чтобы самим удобнее владычествовать над землей». Тем не менее, по убеждению Гонеггера, «мы неудержимо идем вперед», и «в миллионах людей живо предчувствие новой социальной будущности»<sup>75</sup>. О России в оригинале (и в переводе) этой книги было сказано немного — только то, что после победы над Наполеоном она возглавила процесс возвращения к старому порядку в Европе (этот абзац из перевода В. Зайцева был выброшен цензурой)<sup>76</sup> и нынче «переживает коренной глубокий кризис»<sup>77</sup>. Но помещенная в русский контекст книга (в интерпретации В. Зайцева) сохраняла и даже усиливала свою публицистичность, приобретая едва ли не агитационное значение. Так, например, нельзя исключить того, что слова о «новой социальной будущности» могли быть прочитаны русскими читателями разных направлений, но одинаково воспитанных на эзоповом языке Н. Чернышевского, как намек на социальную революцию, чего Гонеггер, конечно же, никак не имел в виду<sup>78</sup>.

Через два года появился новый русский перевод из Гонеггера и почти под таким же заглавием, что и перевод В. Зайцева, — «История культуры девятнадцатого века». Но это был перевод другого труда — первого тома упоминавшихся уже «Основных черт всеобщей истории культуры». На первом томе, впрочем, дело застопорилось, так как перевод был заметно потрепан цензурой и, очевидно, по тем же цензурным причинам, насколько нам известно, продолжения перевода не последовало<sup>79</sup>.

Спустя почти двадцать лет Гонеггер издал расширенный вариант своей первой книги о культуре XIX в. Здесь Россия была представлена более весомо. Однако облик ее вышел далеко не благостным. Со времен «николаевской системы» деспотизма, несмотря на «замечательное реформаторство» Александра II, Россия, по наблюдени-

<sup>75</sup> Там же. С. 67, 374.

<sup>76</sup> Там же. С. 177.

<sup>77</sup> Там же. С. 30.

<sup>78</sup> Этот заряд социального прогрессизма насторожил бдительных цензоров при просмотре подлинника книги. Так, в экземпляре, находящемся в Российской Национальной библиотеке в Петербурге, абзац «Эпилога», содержащий сочувственные слова о совсем недавнем тогда польском восстании 1863–1864 гг., зачеркнут красным карандашом, а на следующей странице строки, в которых упоминается о революционных движениях в Европе, зачернены штемпельной краской (см.: *Honegger J. J. Literatur und Cultur des Neunzehnten Jahrhunderts. In ihrer Entwicklung dargestellt.* Leipzig, 1865. S. 293–294).

<sup>79</sup> *Гонеггер И. Я. История культуры девятнадцатого века / Перевод с немецкого.* СПб.: Н. И. Ламанский, 1869. Т. 1 (Время Первой империи).

ям автора, «подтачивается нигилизмом и крайними проявлениями социалистическо-коммунистических разрушительных тенденций, проникающих вплоть до школьной скамьи». Гонеггер задает риторический вопрос относительно России: «Где пребываем мы в настоящий момент? Во что все это выльется? И какое место занимает эта полуазиатская гигантская империя, или же какое уготовано ей место в системе европейских государств?»<sup>80</sup>. Вопрос повисает в воздухе.

Читатель мог уже догадаться, что отношение Гонеггера к России, точно так же как и его взгляды на историю русской литературы, несмотря на декларированную самостоятельность точки зрения, не были оригинальными. Либерализм швейцарского историка был общеевропейского происхождения. Требования демократических реформ в период между революциями 1830 и 1848 г. почти обязательно принято было сопровождать публицистическими атаками против «жандарма Европы» — Николая I и его империи. Достаточно назвать такие имена критиков России, как маркиз де Кюстин или Адам Мицкевич. «Европа очень занимается нашей силой, — писал А. Герцен в дневнике 1844 г., — потому что она в ней видит мощного раба под влиянием розги и бича, который готов разрушить великие плоды веков...»<sup>81</sup>. Эту традицию провозглашения неперенной анафемы в адрес России (напомним о мнении Пушкина) унаследовали младшие поколения европейских либералов, критиковавшие империю уже на дальнейших этапах ее истории<sup>82</sup>.

Над Гонеггером тяготеют стойкие стереотипы романтической историографии, объясняющие особенности современной жизни ее доисторическими племенными корнями. Задумавшись над тем, почему у древних евреев было мало крупных поселений, он находит неожиданную параллель и пишет: «Было ли это последствием древней кочевой жизни, как в России, где незначительность (имеется в виду, конечно, не величина, а малая значимость. — Р. Д.) городов происходит от древнеславянской склонности к бродяжничеству и от нежелания

<sup>80</sup> *Honegger J. J. Literatur und Cultur des 19. Jahrhunderts in ihrer Entwicklung dargestellt. 2. vermehrte Auflage. Leipzig, 1880. S. 303–304.*

<sup>81</sup> *Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1954. Т. 2. С. 392.*

<sup>82</sup> В частности см.: *Wolle St. «Das Reich der Sklaverey und die teutsche Libertät...»: Die Ursprünge der Rußlandfeindschaft des deutschen Liberalismus // Russen und Rußland aus deutscher Sicht. 19. Jahrhundert: Von der Jahrhundertwende bis zur Reichsgründung (1800–1871) / Hrsg. von M. Keller. (West-östliche Spiegelungen. Hrsg. von L. Kopelew. Reihe A. Bd. 3). München, 1992. S. 417–434; Образ России: Россия и русские в восприятии Запада и Востока. СПб., 1998; Образ России в мировой культуре и образы других стран в русской культуре XIX–XX веков / Серия под общей ред. акад. Е. П. Челышева. М., 1998.*

инертно жить внутри городских стен?»<sup>83</sup>. В другом месте «Истории человеческой культуры», которую мы цитируем, Гонеггер конструирует — для нас уже явно мифический — образ России, пользуясь старым географическим принципом. «Однообразие этой бесконечной равнины, — пишет он о Восточной Европе, — повлияло на характер народа и отразилось на сравнительном однообразии языка»<sup>84</sup>. Россия представляется если не целиком, то преимущественно все еще страной, живущей по древним традициям, т. е. едва ли не такой, как описывал ее путешественник и дипломат Адам Олеарий в XVII в. За традиции принимается вместе с тем совершенно новое социальное явление — огромный сдвиг в жизни российского крестьянства после реформ 1861 г., когда началось массовое самостоятельное перемещение людей по просторам империи.

Как далека эта картина, по мнению Гонеггера, от его родной Швейцарии! Свою страну он считает образцом для других, и для России в том числе. В результате революции 1848 г., как он убежден, «только швейцарская республика вынесла прочный и важный успех из этого движения, выйдя из ничтожества национальной мелочности в народную, единственно разумную политическую жизнь на федеративных началах»<sup>85</sup>. Для русского читателя XIX в., подданного государства, в котором федерализм если и был известен, то являлся скорее исключением (касавшимся царства Польского и княжества Финляндского), чем правилом, это заявление было смелым и важным, хотя при этом забывалось, что Альпийская республика долго еще несла на себе черты средневекового консерватизма и «мелочности» общинной жизни горных селений. На примере своей родины Гонеггер ставит цель для всей Европы. После падения Наполеона и после Венского конгресса, мечтает он, на континенте должно со ставиться «естественное единство племен и народностей»<sup>86</sup>.

А что же Россия? В эпоху «парохода, железной дороги и телеграфа», которые призваны объединить народы Земного шара<sup>87</sup>, византийская цивилизация, якобы без изменений унаследованная православной Россией, не поможет ей в противостоянии полным энергии германским народам и североамериканцам («Янки идут

<sup>83</sup> Гонеггер И. История человеческой культуры / Перевод с немецкого М. Чепинской. СПб.: Изд. редакции журн. «Образование», 1897. С. 79 (курсив наш. — Р. Д.).

<sup>84</sup> Там же. С. 126. Последнее наблюдение характерно для носителя швейцарской германоязычной культуры, в которой областные диалекты до сих пор играют значительную культурную роль.

<sup>85</sup> Гонеггер И. И. Очерк... С. 357.

<sup>86</sup> Там же. С. 32.

<sup>87</sup> См.: Гонеггер И. История... С. 184.

напролом»<sup>88</sup>). У России имеется только одна особенность, гарантирующая ей выживание, считает Гонеггер, — это «замечательная способность ассимилироваться», правда, лишь «с азиатскими народами, а потому и возможность успехов в Азии»<sup>89</sup>. Compliment был, конечно, сомнительным.

Несколько иначе Гонеггер относился к русской словесности. За те долгие годы, в течение которых он занимался изучением современной европейской культуры и политики, его восприятие России все же претерпело некоторые изменения. В конце своей деятельности, в восьмидесятые годы, он признал русскую литературу если и не первостепенной, то, во всяком случае, «сильно разросшейся за последнее время»<sup>90</sup>.

Процесс изменения взглядов Гонеггера на Россию можно проследить по томам его труда «Основные черты всеобщей истории культуры». В первом томе этого труда — «Эпоха первой империи» (имеется в виду империя Наполеона Бонапарта), вышедшем в свет в Лейпциге, в начале 1868 г., о России речи нет вообще. В томе втором — «Эпоха Реставрации» (1869) русской словесности уделена одна страница, находящаяся в разделе десятом «Художественная литература», подразделе «Отдельные национальные языки и литературы». Там названы имена Пушкина, «творца новой литературной эпохи» и Н. Греча как создателя «Северной пчелы», игравшей на рубеже десятых и двадцатых годов, по уверению автора, роль «справочника по русской литературе»<sup>91</sup>.

Третий том — «Июльская монархия и буржуазия. Часть I» (1871) — знакомит читателя уже с политикой России, этого самодержавного, агрессивного «колосса на глиняных ногах». Но в разделе «Журналистика и злободневность» неожиданно много русских литературных имен. Н. Греч и Ф. Булгарин представлены как враги Пушкина, не забыты В. Белинский и М. Погодин, названы А. Герцен и Ф. Достоевский, которые «благодаря откровенному изображению российских общественных условий имели неслыханный успех». Герценовский «Колокол» явился «голосом нации и ее чаяний»<sup>92</sup>. В четвертом томе (того же, 1871-го, года выхода), продолжающем тему тома третьего, русская литература выделена среди литератур «славянско-венгерских языков», поскольку «в ней наибольшее количество значительных литературных имен». Довольно много говорится там о гении М. Лермонтова, (чью поэзию принес в страны немецкого языка его талантливый, хотя и вольный переводчик и интерпрета-

<sup>88</sup> Там же. С. 167.

<sup>89</sup> Там же. С. 129.

<sup>90</sup> Там же. С. 188.

<sup>91</sup> *Honegger J. J. Grundsteine... Bd. 2. S. 252.*

<sup>92</sup> Там же. Bd. 3. S. 73–77, 127–129.

тор Фридрих Боденштедт) и о Н. Гоголе. Тургенев — автор «Записок охотника» отмечен как «мастер новеллистической картины нравов». Его новаторство еще не осознается. Из поэтов упоминаются В. Жуковский, Е. Баратынский, А. Кольцов<sup>93</sup>.

Несомненно, Гонеггер пользовался какими-то источниками, может быть, и переводами, которых становилось все больше<sup>94</sup>. Даже если принять во внимание только немецкий язык, то к середине века, например, переводы из Лермонтова публиковались 27 раз, из Гоголя — 18, Баратынский переводился 6 раз, статьи Белинского — четырежды, а число публикаций переводов из Пушкина достигло 124. Общие обзоры русской литературы, появившиеся в виде книг и в форме статей в периодике, превысили два десятка<sup>95</sup>. С большой долей уверенности можно предположить, что одним из главных источников стали для Гонеггера работы А. И. Герцена — в особенности сочинение «О развитии революционных идей в России» (1858), а также «Былое и думы» (оригиналы и переводы отдельных частей «Былого и дум» выходили в Европе в 1854–1866 годах). У Герцена швейцарский автор мог найти характеристики российского государственного деспотизма и общественного протеста, оценку литературы и ее все возрастающей роли в русском обществе.

В пятом, заключительном томе труда швейцарского историка культуры, который вышел после трехлетнего перерыва, в 1874 г., под заглавием «Диалектика культурного процесса и его конечные результаты», России посвящены две главы: одна в первой части книги, носящей заглавие «Государственная политика», и другая в пятой, последней части, отведенной литературе, в подразделе, посвященном славянским народам. Здесь Гонеггер с новой силой ожесточается против самодержавной империи, и гражданское негодование почти заслоняет от него русскую литературу, к которой он словно бы охладевает, усматривая в ней теперь сплошь иномысленные

<sup>93</sup> Там же. Bd. 4. S. 524–529. Однажды с Гонеггером случился забавный казус, говорящий о том, что тот не всегда вникал в используемые материалы. Так, В. А. Жуковский фигурирует в его книге о русской культуре в двух лицах — как поэт Shukowski, друг Пушкина, и как переводчик немецких и английских поэтов Zukowski, принадлежащий к кругу Н. Карамзина (см.: *Honegger J. J. Russische Literatur und Cultur...* S. 220–221).

<sup>94</sup> См.: *Черняев П.* Успехи русской литературы в Западной Европе за последнее время. Казань, 1885; *Кулешов В. И.* Литературные связи России и Западной Европы в XIX веке (первая половина). М., 1965; *Прийма Ф. Я.* Русская литература на Западе: Статьи и разыскания. Л., 1970; *Алексеев М. П.* Пушкин и Запад // Алексеев М. П. Пушкин и мировая литература / Отв. ред. Г. П. Макогоненко, С. А. Фомичев. Л., 1987. С. 266–313.

<sup>95</sup> Библиографию и оценки см.: *Reissner E.* Deutschland und die russische Literatur, 1800–1848. Berlin, 1970.

влияния, преобладание социалистических и революционных тенденций и трагизм «высокомыслящих умов», обреченных прозябать среди «ничтожества национальной жизни»<sup>96</sup>. Именно в этом томе, в политической части которого говорится о борьбе в России западников *во главе с Герценом* против «старорусских» фантазий славянофильства, ощущается влияние страстного протеста этого русского политического изгнанника. Гонеггер не скупится на гневные слова о нравах «азиатских орд», тормозящих социальный прогресс в России, о «ледяной стуже и железных оковах рабства», об «однообразии огромных степных пространств, воздействующих на общественную жизнь нации» и т. д., и т. п.<sup>97</sup>

Эта риторика, продиктованная, с одной стороны, искренним неприятием самодержавия, социального и национального гнета и, с другой стороны, впитавшая в себя мифологизированные стереотипы, на протяжении целого ряда столетий влиявшие на представления среднего европейца о холодном и полудиком «северном колоссе», также, конечно, не была изобретением Гонеггера. В созданном им для себя и для читателей образе России соединились старые клише с новыми известиями о борьбе внутри современного российского общества и о совершенно особом положении литературы в жизни России второй половины XIX в.

В 1880 г., через шесть лет после окончания пятитомника «Основные черты всеобщей истории культуры» и в один год со вторым изданием очерка культуры XIX в., появилась упоминавшаяся уже большая — объемом почти в четыре сотни страниц и форматом в увеличенную четвертку — книга о русской культуре и литературе. В предисловии Гонеггер назвал некоторые свои источники. Это записки путешественников и работы «некоторых французских историков» (с. VI), причем главенствующую роль и в том, и в другом случае играл, по-видимому, маркиз Астольф де Кюстин, автор широко известной книги, а в сущности, политического памфлета «Россия в 1839 году»<sup>98</sup>. К источникам своего труда Гонеггер относит также «Русскую национальную библиотеку», издававшуюся в Лейпциге, под которой имеются в виду, по всей вероятности, издания переводчика Вильгельма Вольфзона (писавшего также под псевдонимом Карл Майен) «Художественная литература русских» и три тома «Русских новеллистов»<sup>99</sup>.

<sup>96</sup> См.: *Honegger J. J. Grundsteine...* Bd. 5. S. 391–392.

<sup>97</sup> Там же. S. 69–74.

<sup>98</sup> *Custine A. de. La Russie en 1839.* Paris, 1843 (в том же году — немецкий перевод).

<sup>99</sup> *Wolfsohn W. (Maien, Carl). Die schönwissenschaftliche Literatur der Russen.* Abt. 1. Leipzig, 1841 (продолжения не последовало); *Rußlands Novellendichter.* Bd. 1–3. Leipzig, 1848–1851. К этим изданиям В. Вольфзон добавил в 1862 г. журнал «Русское обозрение» («Russische Revue»).

В тексте книги Гонеггер цитирует, кроме Кюстина и Вольфсона, французского публициста А. Леруа-Болье, Ивана Аксакова и Николая Тургенева. памфлет П. В. Долгорукова «Правда о России» и, конечно, работы А. Герцена, которого он мог знать лично. В книге отразились, как выражается Гонеггер, его «давнишние связи с так называемой русской эмиграцией» (с. VII).

В Женеве шестидесятых годов, напомним, Герцен и Огарев издавали на французском языке газету «Колокол». Вокруг редакции группировались старшее и младшее поколение революционных эмигрантов, и их споры глухо отзываются на страницах книги Гонеггера. Швейцарца мог притягивать к себе общественный темперамент русских изгнанников, но крайности их взглядов — например, М. А. Бакунина или С. Н. Нечаева — отпугивали его. «Подобно тому, как я осуждаю правящее самодержавие в целом, полагая его врагом и разрушителем культуры, — считает он нужным подчеркнуть, — столь же непримиримо смотрю я, с другой стороны, на всю современную революцию с ее нигилизмом как на варварскую и бессмысленную затею» (с. VII–VIII). Гонеггер пеняет Герцену — в главе о нем (с. 276–279) — за то, что его «Колокол» стал терять авторитет, как только издатель начал одобрять крестьянские бунты и увлекся «самыми безудержными радикальными фантазиями».

Смысл характеристик, которые Гонеггер дает в своей книге русским писателям, читатель может в общем представить себе по предыдущему изложению. В своих отзывах о Пушкине, Лермонтове, Гоголе, Алексее Кольцове швейцарский автор нередко ссылается на Белинского, хотя мнения русского критика не являются для него определяющими. Так, Лермонтов ставится выше Пушкина, а южные поэмы последнего ценятся выше «Евгения Онегина». Такое представление навеяно, скорее всего, концепцией Ф. Боденштедта, выпустившего в 1854–1855 годах три тома своих переводов из Пушкина.

Заметим кстати, что Гонеггер, по его собственному свидетельству, умел читать по-русски. Как уточняет он в предисловии, он выучил язык для своего личного пользования, «совершенно самостоятельно (ganz privatim)» (с. VI), по-видимому, специально для того, чтобы собирать материал для своей книги о России. Цюрихский профессор был известен как автодидакт и полиглот. Но все-таки, как можно судить по тексту книги, сведения о русской литературе черпались им чаще всего из переводов, хотя он указывает иногда и на публикации тех или иных произведений в оригинале.

Очень симпатичен Гонеггеру М. Е. Салтыков-Щедрин (с. 296–305). Швейцарец способен оценить сарказм «Очерков провинциальной жизни» и догадывается об этической задаче щедринской сатиры. Он считает, что в России «умные и талантливые очерки Салтыкова

стали сигналом к появлению реалистической школы с острой политической тенденцией» (с. 305)<sup>100</sup>.

Самый большой очерк, которым и заключается книга, посвящен И. С. Тургеневу (с. 311–360), гений которого, по Гонеггеру, венчает собой современную русскую словесность. Тургенев, пишет он, «вероятно, самое значительное из всех имен, во всяком случае, один из самых великих, если не величайший очеркист и рассказчик века, в сущности своей все еще наполовину идеалистический романтик, наполовину реалист» (с. 310). Гонеггер имеет возможность охватить взглядом почти весь творческий путь Тургенева, своего современника, основываясь даже только на переводах, которые к концу семидесятых годов давали уже довольно полное представление о творчестве писателя<sup>101</sup>. Он понимает общественное значение «Отцов и детей», «Дыма», «Нови», особенно его впечатляет тургеневская критика нигилизма, которую он считает даже слишком щадящей. И все-таки он видит в Тургеневе «полуромантика». В своей критике русского общества Тургенев кажется Гонеггеру чрезмерно мягким. «Великий писатель заблуждается, — пишет швейцарец в конце своей книги, — если он, предполагая свой образованнейший ум в других людях, надеется, что сегодня можно найти такую территорию общего согласия, на которой могут быть мирным путем изжиты огромные недостатки его страны. Русский ответ на это благодушное воззрение (*diese wohlwollende Anschauung*) быстро дали ему правящие круги» (с. 360)<sup>102</sup>. Упоминание о тургеневском «благодушии», которое было характерной внешней чертой писателя в зрелые годы, позволяет предполагать, что Гонеггеру удалось, может быть, видеть Тургенева воочию или же он слышал рассказы тех, кто знал писателя лично.

Попутно Гонеггер роняет следующую фразу: «Еще больше досталось всему русскому обществу в той картине его, этого же времени и также посвященной нигилизму, которую Писемский озаглавил “Взбаламученное море”, не говоря уже о двух разительных портретах,

<sup>100</sup> Гонеггер ссылается на немецкий перевод «Очерков» Щедрина (*Saltikow N. Skizzen aus dem russischen Provinzialleben / Deutsch von A. Mecklenburg, Berlin, 1860. 2 Bände*).

<sup>101</sup> См.: I. S. Turgenev und Deutschland: Materialien und Untersuchungen / Hrsg. von G. Ziegengeist. Bd. 1. Berlin, 1965 (продолжения не последовало).

<sup>102</sup> По всей вероятности, это — отклик на известия о недовольстве двора торжествами в связи с приездом Тургенева в Россию в феврале–марте 1879 г., а также отражение конфликта между Тургеневым и российскими властями, возникшего после появления в парижской печати в октябре 1879 г. его предисловия к очеркам «нигилиста» И. Я. Павловского (см.: *Чернов Н. Спасско-Лутовиновская хроника. 1813–1883. Документальные страницы литературной и житейской летописи*. Тула, 1999. С. 312–319).



созданных Достоевским» (Там же)<sup>103</sup>. Это всё, что Гонеггер написал о Ф. М. Достоевском, не успев осознать подлинный вклад писателя в русскую литературу. Кстати, имя Л. Н. Толстого в книге и вовсе не упоминается, хотя уже написаны «Война и мир» и «Анна Каренина». Остается предположить, что швейцарский автор либо подходил к русской литературе выборочно и его интересовали больше всего те современные ее деятели, которых можно было зачислить в явные, прямые обличители российской отсталости, либо ему просто не хватало сведений.

Все то тяжелое и мрачное, что можно найти у Гоголя, Тургенева, Писемского, Салтыкова-Щедрина — все это, по Гонеггеру сполна характеризует русскую жизнь, которая переживает, — очевидно, со времен Николая I и до семидесятых годов, — «крайне неутешительный упадок, эстетический и моральный» (с. VII), Правда, автор делает здесь оговорку: «Этим я не хочу сказать дурного слова о народе, о русской нации, что было бы большой глупостью. Налицо все добрые качества, а также и дух! Но...». Тут Гонеггер не может отойти от своей главной обличительной темы и продолжает: «Но сверху донизу, во всех слоях и кругах, недостает их верного употребления. Я был знаком со многими из русских, с людьми, богатыми духом, но редко кто из них знал, что ему с этим духом делать» (с. VIII). Нельзя отказать Гонеггеру в наблюдательности в связи с российским типом «лишнего человека». При этом кажется странным промахом то, что швейцарский критик прошел мимо романа И. А. Гончарова «Обломов» и вообще мимо творчества этого писателя.

Первая часть книги Гонеггера открывается вопросом «Что такое Россия?» («Was ist Rußland?»). «Россия, — отвечает сам же автор, — это страна самых чудовищных противоречий, внешних и внутренних» (с. 14). Противоречия эти и климатического и социального порядка. «Россия являет собой самую резкую противоположность остальной Европе: это — континентальная часть Европы и вместе с тем она служит явственным продолжением равнин и плато Центральной и Северной Азии. Даже российские моря с их долговременной недоступностью или штормовой суровостью (речь идет, по-видимому, о морях, прилегающих к Северному Ледовитому океану. — Р. Д.) имеют антиевропейский характер» (с. 15). И далее сле-

<sup>103</sup> Имеется в виду «антинигилистический» роман А. Ф. Писемского 1863 г. и, может быть, романы Достоевского «Преступление и наказание» (1866) и «Бесы» (1872), если только до Швейцарии дошли к тому времени известия об этих произведениях. Следует, однако, учесть, что романы Достоевского стали переводиться не ранее 1880-х гг. Поэтому, вероятнее всего, Гонеггер имеет в виду здесь не их, а «Записки из Мертвого дома» (точнее, некоторые эпизоды этой книги), так как переводы «Записок» появились на Западе еще в 1860-х годах.

дуют уже знакомые нам сетования на «безудержное однообразие» Русской равнины, этой «колыбели русского народа», причем убедиться в этой судьбоносной равнинности, как всерьез сообщает Гонеггер, можно-де сразу, — стоит только, как это делают иностранные путешественники, бросить взгляд из окон поезда Петербург-Москва (с. 16). В довершение всего в российском обществе, по убеждению швейцарца, отсутствует самая сердцевина, а именно «прочно стоящее на ногах деятельное среднее сословие» (с. 20). Вся эта довольно неуютная картина в глазах Гонеггера достойна сожаления.

Гонеггер пишет о том, что в головах «массы западноевропейцев» сложился малопонятный и пугающий образ России. Так называемое «Завещание Петра Великого», публицистическая подделка, пущенная в оборот в конце XVIII в., в наполеоновское время, с целью дискредитировать Россию в глазах европейских государств, надеявшихся на нее в противодействии завоевательным планам французского диктатора, помогала обосновывать политическую и бытовую русофобию на протяжении всего XIX в.<sup>104</sup> К этому поддельному документу, в котором декларировалась некая исконно завоевательная доктрина России, направленная против всей Европы в целом, Гонеггер как историк относится без доверия. Тем не менее, сама мысль о стремлении Российской империи распространиться к западу и к югу (пресловутая идея завоевания Константинополя) не кажется ему невероятной. По его словам, «Завещание» Петра хоть и мнимое, но вполне подходит для русских, якобы считающих, что «еще молодой и деятельный народ призван для господства в будущем над Европой, поскольку, дескать, старые нации в этой части света либо уже достигли периода старческой немощи, либо к нему приближаются» (с. 23). В доказательство он обращается к русским литературным текстам и приводит две цитаты, значимые для нашей темы.

Гонеггер цитирует в немецком переводе строфы известной стихотворной сатиры П. А. Вяземского «Русский бог»:

Genius edler Annen-Ritter,  
Herr der Knechte ohne Schuh`,  
Knechtlich denkenden Bojaren,  
Russengenius — das bist du!

Geist der Prügel und der Peitschen,  
All des Volks, das uns lief zu,  
Insbesondere Hort der Deutschen,  
Russengenius — das bist du! (с. 27)<sup>105</sup>

<sup>104</sup> См.: *Kopelew L.* Zunächst war Waffenbruderschaft // *Russen und Rußland aus deutscher Sicht: 19. Jahrhundert...* S. 76–77.

<sup>105</sup> Дословный прозаический перевод: «Гений благородных анненских

Если сравнить это переложение с подлинником, становится ясно, что в соответствующих строфах Вяземского (шестой и девятой, заключительной) говорится несколько о другом:

Бог всех с анненской на шеях,  
Бог дворовых без сапог,  
Бар в санях при двух лакеях,  
Вот он, вот он русский бог.

Бог бродяжных иноземцев,  
К нам зашедших за порог,  
Бог в особенности немцев,  
Вот он, вот он русский бог<sup>106</sup>.

Вяземский саркастически высмеивает контраст между чиновничьей, казенной идеологией и неустройством, несвободой русской жизни. В переводе слово «бог» («русский бог» — формула из словаря казенного патриотизма) заменено понятием Russengenius — «русский гений», «русский дух». Таким образом сатира переадресована русским вообще, которые, ко всему прочему, еще и не могут якобы обойтись без немцев. В конце своей книги Гонеггер так комментирует эту мысль из немецкого перевода (не сам ли он перевел эти строфы?). «Так или иначе, волей или неволей, — рассуждает он, — мирным образом или в результате вражды, захочет ли он того или станет буйно противодействовать, — этот полуазиатский колосс будет вынужден подчиниться немецкой культуре и ее жизненным принципам!» (с. 130).

Другой случай цитирования. «Послушаем князя Одоевского», — предлагает Гонеггер и приводит немецкий вариант нескольких фраз: «Западная Европа представляет собой странное и печальное зрелище. Одно мнение борется с другим, сила против силы, трон против трона. Наука, искусство и религия, эти три активных двигателя общественной жизни, утратили свое влияние... Западная Европа на прямом пути к гибели. Мы же русские, напротив, молоды и свежи и не были соучастниками преступлений Запада. На нашу долю выпала великая миссия. Наше имя уже начертано на победных скрижалях, и ныне мы должны запечатлеть наш гений в истории человеческого духа. Высшая победа, победа знания, искусства и веры ожидает нас на развалинах рухнувшей Европы». «Стоит лишь подождать! — иро-

---

кавалеров, / Господин лакеев без сапог, / Бояр, с лакейскими помыслами, / Русский гений — это ты! / Дух битья и кнутов, / Всякого народа, сбжавшегося к нам, / В особенности кумир немцев, / Русский гений — это ты!»

<sup>106</sup> *Вяземский П. А.* Стихотворения. Л., 1986. С. 219–220. Стихотворение было впервые опубликовано в виде листовки А. И. Герценом в Лондоне, в 1854 г.

низирует Гонеггер в этой связи. — И тогда, согласно сверх-патриотической теории, русская история примет великолепный вид» (с. 23)<sup>107</sup>. За словами Одоевского о победе «человеческого духа» ему видятся казаки с нагайками.

Текст, который излагает швейцарский автор, взят им из разных мест «Эпилога» к «Русским ночам» В. Одоевского. Напомним, что герой книги, мыслитель Фауст читает там слушателям рукопись неких своих «молодых друзей». Они сетуют на то, что в истории случаются «несчастные эпохи противоречия», когда «все опровергнуто, все поругано, все осмеяно...». Приведем места подлинника, соответствующие переводу Гонеггера: «В нынешней старой Европе мы видим то же... — Горькое и страшное зрелище! Мнение против мнения, власть против власти, престол против престола, и вокруг сего раздора — убийственное, насмешливое равнодушие! Науки <...> раздробились в прах летучий. <...> В искусстве давно уже истребилось его значение. <...> Религиозное чувство на Западе? — оно было бы давно уже забыто, если б его внешний язык еще не остался для украшения, как готическая архитектура <...>. Религиозное чувство погибает! <...> Погибают три главные деятели (так! — *Р. Д.*) общественной жизни! Осмелимся же выговорить слово, которое, может быть, теперь многим покажется странным, а через несколько времени — слишком простым: Запад гибнет! <...> Иногда кажется, само Провидение <...> хранит <...> народ, долженствующий показать снова путь, с которого совратилось человечество, и занять первое место между народами. Но один новый, один невинный народ достоин сего великого подвига; в нем одном, или посредством его, еще возможно зарождение нового света, обнимающего все сферы ума и общественной жизни. <...> Европа назвала русского *избавителем!* в этом имени таится другое, еще высшее звание, которого могущество должно проникнуть все сферы общественной жизни: не одно *тело* должны спасти мы — но *душу* Европы! — Мы поставлены на рубеже двух миров: протекшего и будущего; мы новы и свежи; мы непричастны к преступлениям старой Европы <...>. — Велико наше звание и труден подвиг! Всё должны оживить мы! Наш дух вписать

<sup>107</sup> Подлинник Гонеггера: «Westeuropa bietet ein seltsames und betrübendes Schauspiel dar. Eine Meinung kämpft gegen die andere, Macht gegen Macht, Thron gegen Thron. Wissenschaft, Kunst und Religion, diese drei Hauptmotoren des socialen Lebens, haben ihre Macht verloren... Westeuropa ist auf dem vollen Wege zum Verderben. Wir Russen dagegen sind jung und frisch und haben an den Verbrechen des Westens keinen Theil genommen. Uns bleibt eine große Mission zu erfüllen. Schon ist unser Name auf den Tafeln des Sieges eingeschrieben, und nun sollen wir in der Geschichte des Menschengenies unser Genie einzeichnen. Eine höhere Art von Sieg, derjenige des Wissens, der Kunst und des Glaubens, erwartet uns auf den Ruinen des zusammenbrechenden Europa».

в историю ума человеческого, как наше имя вписано на скрижалях победы. Другая, высшая победа — победа науки, искусства и веры — ожидает нас на развалинах дряхлой Европы...»<sup>108</sup>.

Из реплик персонажей «Русских ночей» далее видно, что и Фауст, и его собеседники не без критики относятся к страхам и прогнозам авторов рукописи. Одоевский делает такое примечание: «Внимательный читатель заметит, что в этих строках вся теория *славянофилизма*, появившаяся во 2-й половине текущего столетия»<sup>109</sup>. Однако идея восполнения, оживления западной культуры, в которой все заметнее проявлялось влияние мещанского, буржуазного безвкусица нуворишей, при помощи культуры славянской, русской, казавшейся еще почти не затронутой недугом литературы «толкучего рынка», — идея эта была, видимо, близка и самому Одоевскому.

В рассуждениях отечественных мыслителей об отношении России к европейским культурным ценностям имелась одна тонкость. Так называемые западники и ранние славянофилы, представленные, в нашем случае, все еще в едином лице — князе Одоевском, были воспитаны в атмосфере общеевропейской культуры и сознавали это. Критикуя Европу, они критиковали, в сущности, *свою* среду образования и обитания. Ощущение своей причастности к широкому пространству мировой культуры унаследовали — от Пушкина и Гоголя, а также от Гердера и Гете — все более или менее значительные умы России. Даже Н. Я. Данилевский строил, как известно, свою «антиевропейскую» историософию на совершенно европейских основах, тех же самых, что сложились в трудах немецкого историка Г. Рюккерта до него, и проявились впоследствии в книгах Ф. Ницше и О. Шпенглера.

В то самое время, когда Гонеггер искал подтверждение русской агрессивности в переосмысленных фразах Одоевского, «Дневник писателя» за июнь 1876 г. передавал следующие слова Достоевского, которые могут служить непосредственным комментарием к цитированным местам из «Русских ночей». «У нас — русских — две родины: наша Русь и Европа, — пишет Достоевский. — <...> Величайшее из величайших назначений, уже сознанных русскими в своем будущем, есть назначение общечеловеческое, есть общеслужение человечеству — не России только, не общеславянству только, но всечеловечеству»<sup>110</sup>.

<sup>108</sup> *Одоевский В. Ф.* Русские ночи / Изд. подг. Б. Ф. Егоров, Е. А. Маймин, М. И. Медовой. Л., 1975. С. 146–148.

<sup>109</sup> Там же. С. 147.

<sup>110</sup> *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. В 30 т. Л., 1981. Т. 23. С. 30. Представление о мировом «назначении» закрепилось в русской культуре. М. П. Алексеев писал об особой «позиции русской культуры», «издавна приутоговившей себя к высокой интернациональной миссии, к посредни-

Гонеггер превратил мысль В. Одоевского о европейской миссии русской культуры в аргумент в пользу существования агрессивной политической доктрины Российской империи. Представление о такой доктрине, по-видимому, сложилось, как уже сказано, в европейской публицистике еще во время наполеоновских войн, укрепившись в эпоху Венского конгресса и Реставрации, когда военно-политическое консервативное влияние России в Европе было очень значительным. Участие правительства Николая I в подавлении революционных и национально-освободительных движений сороковых годов, жесткая политика России в отношении Польши добавили масла в огонь неприязни и даже ненависти европейских либеральных и радикальных кругов к стране в целом<sup>111</sup>.

К чести Гонеггера надо отметить, что он, как кажется, делает иногда попытки если не отбросить совсем, то хотя бы переосмыслить и ослабить стереотипную русофобию. Он видит обоснованность отрицательного образа России как автократии. «Это было *non plus ultra* ослепления, — пишет швейцарец, — когда среди потрясений 1848 года самодержавное государство, управляемое железной рукой, возомнило, будто оно призвано навести заново порядок в цивилизованном мире. Кладбищенский порядок» (с. 24). Эта мнимая миссия России была заведомо, по мнению Гонеггера, обречена на неудачу не только из-за просчетов внешней политики, но и из-за экономической отсталости страны. Главным злом являлось, естественно, крепостное право, чьими «ужасными братьями» были «водочная чума» (*Branntweinpest*) и телесные наказания. Но не только они, — и тут Гонеггер отдает дань старой теории исконных национальных характеров. Он пишет, что реформы 1861 г. не принесли должного результата потому, что характер русского народа «от природы добродушного», проявил себя в чертах, которые якобы совсем расходятся с общественными нравами на Западе. Дело в том, по Гонеггеру, что «настоящий русский» привык вести себя особенным образом, «как только его перестают давить самодержавная власть и полиция». Русский человек не выносит одиночества. «Стоит только какому-либо сословию, сообществу, людям одних и тех же занятий, обитателям общего временного жилья и проч. завести отно-

---

честву между отдельными народностями...» (*Алексеев М. П.* Восприятие иностранных литератур и проблема иноязычия // Труды юбилейной научной сессии Ленинград. гос. ун-та. Секция филологич. наук. Л., 1946. С. 214). Ср. также: «Русская классика сильна своим критическим началом. Но этого мало. Нам сегодня важно и другое — ее уникальный нравственный пафос» (*Гулыга А.* Испытание скукой? // Литературная газета. 1980. № 16, 16 апреля. С. 6).

<sup>111</sup> Например, см.: *Fleischer H.* Marx; Engels, der Zar und die Revolution // *Russen und Rußland aus deutscher Sicht: 19. Jahrhundert...* S. 684–738.

шения между собой, — утверждается в книге, — тотчас же создается артель (Artell), <...>, она избирает старосту и слепо следует его указаниям. Этот принцип выражает образ мыслей и жизнь народа, едва только народу предоставляется возможность действовать самостоятельно...». «Словом, — продолжает Гонеггер свое рассуждение, — индивидуальность не имеет никакой силы и полностью растворяется в коллективной сущности, в которой она всегда ищет опору; самостоятельности и самостоятельности наверху и внизу нет и следа». К этому славянофильскому мифу об исконной общинности и артельности русского народа<sup>112</sup> Гонеггер прибавляет уже известную нам мысль о склонности русских к бродяжничеству, справедливо связывая эту черту, точно так же как и растерянность людей, утративших привычный уклад жизни, с крепостничеством, но меняя местами причину и следствие. Он отмечает, что «крестьяне, освободившиеся в ходе реформ, проявляют всеобщую леность» (с. 26) и принимает это состояние за русскую национальную черту.

Разумеется, столь фатально несамостоятельный народ может в руках воинственно настроенного правителя легко превратиться в силу, опасную для Европы. Этот политический миф о России сложился до Гонеггера и дожил после него вплоть до нашего времени, особенно оживляясь в периоды войн и идеологических конфликтов, так как мог всегда служить обоснованием и готовым объяснением отрицательного отношения к России. Забылась милитаристская политика Пруссии времен Фридриха Великого, забылся недавний культ Наполеона во Франции и умение правителей и политиков Западной Европы манипулировать массами, включая, между прочим, также и население вольных швейцарских кантонов.

Для «страны и народа» России есть два пути, полагает Гонеггер. Это — ориентация на Запад, куда Петр I прорубил окно, чтобы «поглядеть на цивилизацию» (с. 31), и второй путь — погружение в прежнее «древнеазиатское <...> варварство», поскольку в русской культуре, как считает критик, отсутствуют «собственно национальные корни» (с. 28), которые могли бы ее питать.

Обвинения, ставшие шаблонными после книги Кюстина (французомания российской аристократии и забвение ею родного языка, искусственность Петербурга как новой столицы и т. д.), вступают в заметное противоречие с тем, что знает Гонеггер о русской литературе. Он не находит в ней старых традиций — у него для этого недостает знаний. Но то, что он пишет о современных ему русских

<sup>112</sup> Легенда о крестьянской общине как о вневременной социальной папее русского народа имела отчасти немецкое происхождение — из трудов влиятельного экономиста А. Гакстхаузена (см.: *Schmidt Chr. Ein deutscher Slawophile? August von Haxthausen und die Wiederentdeckung der russischen Bauerngemeinde. 1843–1844* // Там же. S. 196–216).

писателях, и даже те строки о Пушкине и о необыкновенном взлете культуры в России XIX в., которыми открывается его книга, никак не подтверждают мысль о роковой культурной отсталости «северного колосса».

Так что же такое Россия и куда идет она? Эти вопросы, заданные в книгах И. Я. Гонеггера, остались, в сущности, без ответа. Гонеггер ответа не знал и не мог знать. Это не удивительно, потому что искал ответ на эти же вопросы и не нашел его даже Гоголь в «Мертвых душах». Но швейцарский автор завершил свою книгу о русской культуре знаменательными словами, которые показывают, что и у него эстетическое чувство могло временами брать верх над позитивистской и социологической концепцией культуры, и тогда искусство побеждало политику. Последние строки книги Гонеггера звучат так: «... но одно во всяком случае несомненно — то, что нам следует безоговорочно и с радостью присоединиться к хвалам, приносимым этому гению!» (с. 360)<sup>113</sup>. Речь идет ни о чем ином, как о *гении* Ивана Тургенева. Не эти ли заключительные слова, в такой же мере, как и высокую оценку роли Пушкина в начале книги, можно рассматривать как не прямые, но объективные ответы на вопрос Гонеггера о том, обладает ли русская литература своим особым характером и каково в XIX столетии культурное значение России для Европы?

Мифический образ мрачной монолитной державы, которая угрожает государственности и культуре стран целого континента, зловещий мираж, созданный политическими спекуляциями и неосведомленностью публики, рассеивается очень медленно. Однако уже в 1880 г. в мрачной картине появились просветы. На риторический вопрос И. Я. Гонеггера, так что же такое Россия, лучше всего ответили своим творчеством Пушкин и Тургенев.

---

<sup>113</sup> Подлинник: «... was aber nicht in Frage steht, ist dieses, daß wir uns ohne allen Rückhalt freuen dürfen über die Huldigung, die dem Genie geworden!»



## **СТРАНА-СКАЗКА:**

### **Райнер Мария Рильке в поисках «русской души»**

В западноевропейской культуре новейшего времени трудно найти мыслителя, писателя или художника, который относился бы к России с такой глубокой и трогательной нежностью, как Райнер Мария Рильке (1875–1926), великий немецкий лирик конца XIX — начала XX века.

Впервые посетив Россию в мае–июне 1899 года, Рильке сразу же проникся к ней горячей любовью. В течение 1899-го и в начале 1900 года он старательно изучает русский язык, переводит на немецкий язык произведения русских авторов (в частности, «Чайку» Чехова), пишет статью, посвященную русскому искусству. Привязанность Рильке к России еще более упрочилась после его второго путешествия, предпринятого в 1900 году. На этот раз пребывание поэта в России было более длительным. Вместе со своей приятельницей Лу Андреас-Саломе, сопровождавшей поэта и в его первой поездке, Рильке проводит несколько недель в Москве, затем — после краткого визита к Л. Толстому в Ясную Поляну — отправляется в Киев; посетив ряд украинских городов, путешественники через Харьков и Воронеж приезжают в Саратов, где садятся на пароход и поднимаются вверх по Волге. В июле они проводят несколько дней в русской деревне под Ярославлем, затем — гостят у крестьянского поэта Спиридона Дрожжина в его родной деревне Низовка (Тверской губернии). В августе 1900 года Рильке около месяца живет в Петербурге, где увлеченно изучает русское искусство. В конце августа он — вместе с Лу — возвращается в Германию, не сомневаясь в том, что еще не раз возвратится в любимую страну.

Покоренный Россией, Рильке отдал этой стране не только свое сердце, но и несколько лет своей жизни. Это относится к 1899–1902 годам. С величайшим усердием читал Рильке русских прозаиков и поэтов, изучал творчество русских живописцев, интересовался историей и народным бытом России, памятниками древнерусской живописи и архитектуры. Увлеченность Россией наложила явственный отпечаток на главные произведения Рильке тех лет: «Истории о Господе Боге», «Часослов» и др. К концу 1901 года Рильке настолько пропитался «русским духом», что начал сочинять стихи на русском языке (им написано в общей сложности восемь русских стихотворений). Одновременно Рильке думал о том, чтобы навсег-

да переселиться — вместе с женой и дочерью — на свою «духовную родину» и полностью перейти в своем творчестве на русский язык. Однако этот замысел не осуществился. Отъезд Рильке в Париж (в августе 1902 года) и последовавшее затем сближение с Роденом направили его жизнь по иному руслу. Впрочем, и спустя много лет Рильке называл встречу с Россией «главным событием» своей жизни<sup>1</sup>.

Тема «Рильке и Россия» имеет несколько ракурсов. В течение долгого времени историков культуры занимал преимущественно биографический аспект этой темы: история и маршруты русских путешественников, его знакомство, встречи и переписка с выдающимися деятелями русской культуры (А. Н. Бенуа, Л. О. Пастернаком, Л. Н. Толстым, А. П. Чеховым и др.)<sup>2</sup>. Отдельную и особую главу образуют отношения Рильке с двумя замечательными русскими поэтами XX века, завязавшиеся в 1926 году (за несколько месяцев до его кончины), — Борисом Пастернаком и Мариной Цветаевой. Тройственной переписке Рильке, Пастернака и Цветаевой посвящено в настоящее время немало исследований и публикаций<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Письмо к французскому литератору и переводчику М. Бетцу от 19 февраля 1923 г. (*Betz M. Rilke vivant. Souvenirs. Lettres. Entretiens. Paris, [1937]. P. 46*).

<sup>2</sup> Приведем основные работы: *Brutzer S. Rilkes russische Reisen. Königsberg in Preussen, 1934* (репринт: Darmstadt, 1969); *Chertkov L. Rilke in Russland. Aufgrund neuer Materialien. Wien, 1975* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte. 301. Band. 2. Abhandlung. Veröffentlichungen der Kommission für Literaturwissenschaft № 2); *Brodsky P. P. Russia in the Works of Rainer Maria Rilke. Detroit, 1984*; *Epp G. K. Rilke and Russland. Frankfurt a. M., 1984* (Europäische Hochschulschriften 1. Reihe 726); *Rilke und Russland. Briefe, Erinnerungen, Gedichte / Hrsg. von Konstantin Asadowski. Berlin; Weimar, 1986* (Lizenzausgabe — Frankfurt a. M., 1986; расширенное и доработанное изд. на рус. яз.: СПб., 2003); *Reshetlyo-Rothe D. A. Rilke and Russia. Rilke and Russia. A Re-evaluation. New York; Bern; Frankfurt a. M.; Paris, 1990* (Studies in Modern German Literature. Vol. 18); *Naumann H. Russland in Rilkes Werk. Rheinfelden and Berlin, 1993* (Deutsche und Vergleichende Literaturwissenschaft 21); *Tavis A. A. Rilke's Russia. A Cultural Encounter. Evanstone, Illinois, 1994*; Райнер Мария Рильке в Ясной Поляне. Текст Иоахима В. Шторка. Марбах (Германия), 2000 (Marbacher Magazin 92; текст на рус. и нем. яз.); *Kopelew L. Rilkes Märchen-Russland // Russen und Russland aus deutscher Sicht. 19./20. Jahrhundert: Von der Bismarckzeit bis zum Ersten Weltkrieg / Hrsg. von Mechthild Keller unter Mitarbeit von Karl-Heinz Korn. München, 2000. S. 904–937*; Райнер Мария Рильке и Александр Бенуа / Изд. подготовил К. Азадовский. СПб., 2001.

<sup>3</sup> Из переписки Рильке, Цветаевой и Пастернака в 1926 году / Публ. и коммент. К. М. Азадовского, Е. Б. и Е. В. Пастернаков // Вопросы литературы. 1978. № 4. С. 233–281; полное изд.: Райнер Мария Рильке, Борис Пастернак, Марина Цветаева. Письма 1926 года / Подг. текстов, сост., пре-

Задача настоящей статьи — исследовать русофильские воззрения Рильке в их истоках, становлении и развитии.

## 1

Увлечение Россией началось у Рильке за несколько лет до того, как он впервые приехал в эту страну. Решающую роль в формировании его русофильских взглядов, отчасти — тривиальных, отчасти — весьма оригинальных, сыграла писательница Лу Андреас-Саломе (1861–1937), с которой поэт познакомился в Мюнхене весной 1897 года. «Без влияния этой выдающейся женщины, — признавался Рильке в 1924 году, — мое развитие не пошло бы теми путями, на которых мне удалось кое-чего достичь»<sup>4</sup>.

Жизнь и деятельность этой воистину выдающейся женщины, родившейся в Петербурге, где прошли ее ранние годы, ныне хорошо изучены. С достаточной полнотой исследованы ее личные отношения с Ницше, Рильке, позднее — с Зигмундом Фрейдом; выявлены и опубликованы ее рукописи, письма и прочие архивные материалы<sup>5</sup>. Задержимся поэтому лишь на некоторых ее работах, посвященных России и русскому человеку.

Лу Андреас-Саломе принадлежала к немецкой культурной элите, искавшей в 1890-е годы новых путей в философии и искусстве. На страницах журнала «Freie Bühne» («Свободная сцена»), печатного органа берлинских натуралистов, как и в других ведущих немецких изданиях, Андреас-Саломе затрагивала вопросы, весьма актуаль-

---

дисл., перев. и коммент. К. М. Азадовского, Е. Б. Пастернака, Е. В. Пастернака. М., 1990; переизд.: Райнер Мария Рильке. Дыхание лирики. Переписка с Мариной Цветаевой и Борисом Пастернаком / Сост., коммент. и предисл. К. М. Азадовского, Е. В. Пастернака и Е. Б. Пастернака. М., 2000. Между 1981 и 2005 гг. русское издание было переведено на итальянский, немецкий, французский, английский, испанский, сербский и др. яз. См. также: Небесная арка. Райнер Мария Рильке и Марина Цветаева / Изд. подготовил К. Азадовский. СПб., 1992 (то же: Ein Gespräch in Briefen. Marina Zwetajewa und Rainer Maria Rilke. Frankfurt a. M., 1992); расширенное и доработанное изд. на рус. яз.: СПб., 1999.

<sup>4</sup> Rainer Maria Rilke und Marie von Thurn und Taxis. Briefwechsel / Besorgt durch Ernst Zinn. Mit einem Geleitwort von Rudolf Kassner. Zürich; Wiesbaden, 1951. S. 807 (письмо от 24 мая 1924 г.).

<sup>5</sup> Укажем основные источники: *Peters H. F.* My Sister, my Spouse. New York, 1962 (нем. изд.: *Peters H. F.* Lou. Das Leben der Lou Andreas-Salomé. München, 1965); *Binion R.* Frau Lou. Nietzsche's wayward disciple. Princeton, 1968; *Livingstone A.* Lou Andreas-Salomé. London and Bedford, 1984; *Welsch U., Wiesner M.* Lou Andreas-Salomé. Vom «Lebensgrund» zur Psychoanalyse. München; Wien, 1990; *Michaud S.* Lou Andreas-Salomé. L'alliée de la vie. Paris, 2000.

ные для эпохи «переоценки ценностей»: происхождение религии, духовное освобождение женщины и т. д. Об интересах и направленности взглядов Андреас-Саломе с достаточной полнотой позволяют судить две ее статьи 1890-х годов: «Иисус-еврей» (1896) и «Религия и культура» (1898). Основной их пафос — богоискательский. Бог, по убеждению Андреас-Саломе, — органическая изначальная субстанция, как бы сердцевина вещей. Он неразрывно слит с Природой; его корни теряются в непроглядном мраке изначального хаоса. В глубокой древности, пишет Андреас-Саломе, Бог соседствовал с человеком, был рядом с ним и воспринимался как «ближний». Он не карал людей, не сковывал их понятием греха и цепями этики. Человек ощущал себя связанным с божеством через кровь жертвоприношений. Но чем шире становился круг людей, поклонявшихся божеству, тем слабее становилась его связь с ними и, в конце концов, Бог «умер» — превратился в абстракцию; это, в частности, произошло с Христом, который первоначально был создан языческим мироощущением иудейских племен. Продолжая начатый Ницше поход против христианства, Андреас-Саломе обращается к религиям нецивилизованных народов и противопоставляет этическому духу христианства таинства языческих обрядов. В наши дни человек может вновь обрести Бога лишь в оргиастическом дионисийском таинстве. Он приближается к нему в двух точках: в первозданном теплом хаосе своего зарождения и в высочайших проявлениях художественного творчества.

К подобным же («кошунственным», с точки зрения ортодоксального христианина) мыслям склонялся — еще до встречи с Андреас-Саломе — молодой Рильке; не случайно статья «Иисус-еврей» произвела на него огромное впечатление. Воодушевленный знакомством с Андреас-Саломе, Рильке пишет стихотворения цикла «Видения Христа» (впервые опубликованного в 1959 году). В одном из писем поэт признавался, что стихи эти имеют для него исключительное значение: «В них зреет будущее (*das Werdende*), которое сопровождает мою жизнь»<sup>6</sup>.

В основе воззрений молодого Рильке лежало активное неприятие современного ему «делового» и «суетного» мира, отрицание религиозно-нравственных ценностей, на которых он жидется. Этот внутренний бунт принимает у поэта форму религиозного переживания. Традиционные представления о христианском боге кажутся Рильке ложными; этого Бога больше не существует; то, чему поклоняются люди в наши дни, — скорее, видимость бога, в которого не верят,

<sup>6</sup> Письмо к писателю Вильгельму фон Шольцу от 9 февраля 1899 г. Цит. по: *Rilke R. M. Sämtliche Werke. Bd. III. Wiesbaden, 1963. S. 790* (далее ссылки на это издание даются при помощи условного сокращения SW с указанием тома и страницы).

а «играют». Эта болезнь, охватившая современный мир, связана с утратой людьми непосредственности и цельности, предполагающих близость Бога и человека. Бог «Видений Христа» — живой человек из плоти и крови. Он страдает от зноя и холода, голода и жажды. Стремясь подчеркнуть земную сущность Христа, поэт даже упрекает его в том, что вместе с Марией Магдалиной Христос не произвел на свет ребенка. Бог «Видений...» изменчив. То бродяга в лохмотьях, то слабоумный нищий, то слепой мальчик — так, постоянно меняя свой облик, скитается он по свету, убеждая людей в ложности их представлений о нем. Он ближе всего к детям, его цель — «раздать им небо»<sup>7</sup>. Всегда мучившая Рильке мысль о том, что отдельный человек, как и все человечество, с возрастом утрачивает свое «детство», проступает здесь вполне отчетливо. «Я — детство, я — воспоминание», — говорит о себе Бог, который «видится» Рильке<sup>8</sup>.

Влияние Андреас-Саломе определило и тот повышенный интерес к России, который проявляет Рильке уже летом 1897 года. Живя в Германии, Лу Саломе не порывала связи с Россией (вплоть до 1914 года она регулярно наезжала в Петербург, чтобы навестить родных — мать и братьев), и как раз во второй половине 1890-х годов она переживала чувство «обретения родины». Поиски «новой религиозности» побуждают ее, как и многих других в ту пору, обратить свой взгляд к России. В Германии наступала неоромантическая эпоха — эпоха духовных исканий, окрашенных преимущественно в мистические тона. Новое поколение, пришедшее на смену натуралисту, решительно отвергает — вслед за Ницше — традиционные христианские догматы и тянется к «естественности» и «первозданности», утраченным, якобы, в современном мире. Это убеждение разделяли и Андреас-Саломе, и Рильке. Стремление приблизиться к духовной сущности бытия неуклонно ведет неоромантиков «вглубь» и «внутри» — к иррациональной «душе». Именно «душа» становится в неоромантическую эпоху неким смысловым средоточием, в котором преломляются основные тенденции «нового идеализма». Подобно своим предшественникам начала XIX столетия, неоромантики тянутся к древним цивилизациям Востока; в современном же мире эти поиски приводят их к «открытию» России, где весьма расплывчатое понятие «души» обретает свою конкретность в «русской душе».

Конечно, «мыслителей и поэтов» конца XIX века привлекала не столько реальная Россия, уже вступившая на путь капиталистических реформ, сколько патриархальная Русь, которую они чрезмерно идеализировали. В отличие от «утомленного» Запада, отягченного плодами цивилизации и культуры, Россия представлялась

<sup>7</sup> Там же. S. 142.

<sup>8</sup> Там же. S. 137.

«юной» страной, у которой, как у ребенка, все в будущем. Такая точка зрения на Россию восходила отчасти к Ницше; Россия была для него «единственной крепкой и прочной державой, которая умеет ждать и от которой можно многого ждать. Россия — антипод убогой европейской раздробленности и нервозности...»<sup>9</sup>. О русском народе как «очень юном и очень наивном» писал и М. Э. де Вогюэ, автор весьма популярной в то время книги «Русский роман»<sup>10</sup>; Нина Гофман, автор первой в Германии монографии о Достоевском (Рильке знал и высоко ценил эту книгу), видела в «полуварварском» русском народе молодые, еще не проявившие себя силы. «Нам еще предстоит узнать этот народ, — заявляла Н. Гофман, — и, узнав его, кое-что пересмотреть наново»<sup>11</sup>.

Глубоко увлеченная этими «русофильскими» настроениями, Андреас-Саломе пытается установить личные отношения с русскими писателями и критиками. В поле ее зрения попадает «Северный вестник» — первый в России журнал, где с начала 1890-х годов систематически печатались произведения русских и зарубежных авторов, выражавших характерные настроения конца века. Сблизившись с редакцией «Северного вестника», Андреас-Саломе становится в 1896–1898 годах постоянным автором этого журнала. В 1897 году она приглашает к себе в Вольфратсхаузен под Мюнхеном, где проводит лето, Акима Волинского, идейного руководителя «Северного вестника». Следы общения и сотрудничества Андреас-Саломе с Волинским видны в ряде ее работ того времени, например — в статье «Русская литература и культура», написанной летом 1897 года<sup>12</sup>. Другая статья Андреас-Саломе — о Лескове («Русская икона и ее поэт»<sup>13</sup>) — также явно инспирирована Волинским (первым русским критиком, по достоинству оценившим талант Лескова). Общение с Волинским сказалось и в небольшой статье Андреас-Саломе «Русская философия и семитский дух»<sup>14</sup>, где говорится о наиболее заметных, с точки зрения автора, представителях русской «университетской философии». В этой статье Андреас-Саломе пыталась установить как родство, так и различие между русским и еврейским типом

<sup>9</sup> Ницше Ф. Сумерки кумиров, или Как философствуют молотом // Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза. СПб., 1993. С. 609.

<sup>10</sup> Vogüé M. E. de. Le roman russe. Paris, 1886. P. 344.

<sup>11</sup> Hoffmann N. Th. M. Dostojewsky. Eine biographische Studie. Berlin, 1899. S. 3.

<sup>12</sup> Andreas-Salomé L. Russische Dichtung und Kultur // Cosmopolis. Internationale Revue <London; Berlin; Wien>. 1897. № XXI. September.

<sup>13</sup> Andreas-Salomé L. Das russische Heiligenbild und sein Dichter // Vossische Zeitung. 1898. 1. Januar. (Sonntagsbeilage № 1).

<sup>14</sup> Andreas-Salomé L. Russische Philosophie und semitischer Geist // Die Zeit. 1898. № 172. 15. November.

сознания, высказывалась о современном положении евреев в России, о необходимости допустить философов еврейского происхождения к преподаванию в русских университетах (иначе, — о необходимости оплодотворить русский «метафизический» дух интеллектуальным «семитским» началом).

Страстное влечение к Лу не могло не обострить интереса Рильке к России — независимо от того, в какой степени он был ранее знаком с этой страной. Присутствуя при беседах Лу Андреас-Саломе и Вольтмана, Рильке запоминает русские имена, доселе ему, скорее всего, неизвестные (Гаршин, Лесков), слышит русскую речь. Он не только читает, но и переписывает на белом языке статьи Андреас-Саломе, насыщенные русской тематикой. Можно сказать, что сближение Рильке с Россией началось именно в Мюнхене и Вольфратсхаузене (в мае–июле 1897 года) под непосредственным воздействием Лу и не без участия Акима Вольтмана.

## 2

1 октября 1897 года Рильке — вслед за Лу Андреас-Саломе — покидает Мюнхен и переезжает в Берлин, поселившись в Шмаргендорфе (на западной окраине Берлина) поблизости от четы Андреас. Интересуясь изобразительным искусством, Рильке весной 1898 года едет во Флоренцию, чтобы воочию увидеть шедевры итальянского искусства, которыми вдохновлялись прерафаэлиты. Он начинает записывать и пытается свести воедино свои разрозненные мысли об искусстве — так рождается «Флорентийский дневник», обращенный к Лу, «любимой, единственной и святой»<sup>15</sup>.

Осмысляя все то, что было им воспринято от Андреас-Саломе, Рильке пытается систематизировать свои взгляды. Во «Флорентийском дневнике» он как бы приближается к Богу, которого безуспешно искал в предшествующие годы. Поэт по-прежнему убежден, что для «бездушной» современности Бог — выхолощенное пустое понятие; но теперь он знает, как вернуть его людям. Бог потенциально присутствует в любой вещи, любом явлении; он изменчив и неуловим. Единственный, кто способен обнаружить его и сделать зримым, — это Художник. Бог создается творческим актом гения. Любимый образ Рильке — Микеланджело, который из каменной глыбы высекает произведение искусства, творя тем самым собственного Бога. Искусство — это боготворчество. Бог Рильке — бог будущего, которого из поколения в поколение упорно создают художники. Бог и будущее для Рильке — созвучные понятия. «Я чувствую:

<sup>15</sup> *Rilke R. M. Das Florenzer Tagebuch / Hrsg. von R. Sieber-Rilke und C. Sieber. Leipzig, 1942. S. 112; цитируется (здесь и далее) по републикации 1994 г.*

мы — родоначальники Бога, и в своем глубочайшем одиночестве мы движемся через тысячелетия к его началу»<sup>16</sup>. По мере приближения к Богу люди, по мысли Рильке, будут восстанавливать свою изначальную «детскую» цельность. «Мы утратили наивность. Но мы должны вернуть себя к примитивности, чтобы оказаться наравне с теми, кто носил ее в своем сердце»<sup>17</sup>.

Мистическое ощущение Бога, острая потребность в нем принимают у Рильке форму своеобразной эстетической программы. Религия и красота — одно и то же. Художник богоподобен; он — творец и создатель, подобно Богу-Отцу; он «бездомен» и не принадлежит своему времени, ибо его родина — в будущем. Художник обязан быть одиноким и набожным, зрелым и терпеливым «в своей смиренной гордости». Художник является для Рильке тем же, чем был для Ницше сверхчеловек. «Убежденность в том, что художник как таковой радикально отличается от обыкновенных людей и противостоит им, сопровождает Рильке на всех этапах его жизненного пути», — подчеркивает Э. Мазон (Мейсон), автор книги о германском поэте<sup>18</sup>. Впрочем, Рильке размышляет не только о творцах-одиночках, но и о народах-творцах, не только об избранных, но и о простых людях, чья внутренняя жизнь выявляется, по мысли Рильке, в молитве. Поэт тоскует о «коллективном художнике», способном к созиданию своего Бога.

Тем временем Андреас-Саломе пишет новую статью — о Льве Толстом, известность которого в 1890-е гг. достигает на Западе своего апогея. Эта статья, озаглавленная «Лев Толстой, наш современник», рождена вопросом, волновавшим в то время многих: как мог великий художник отказаться от литературного творчества ради проповедей христианской морали? Решить эту проблему — «одну из самых странных и самых интересных человеческих проблем» — можно, по мнению Андреас-Саломе, лишь проследив развитие той части русского общества, в которой воплотились две противоречивые тенденции: «стремление к славянофильскому идеалу и примитивной жизни народа, с одной стороны, и рафинированная утонченность современной души, — с другой»<sup>19</sup>. Толстой, полагает Андреас-Саломе, — кульминационный пункт этого развития.

Отношение Андреас-Саломе к Толстому вытекало из ее понимания русского народа, в котором она склонна была видеть тот самый

<sup>16</sup> Там же. S. 114.

<sup>17</sup> Там же. S. 56.

<sup>18</sup> *Mason E. Rainer Maria Rilke. Sein Leben und sein Werk. Göttingen, 1964. S. 27.*

<sup>19</sup> *Andreas-Salomé L. Leo Tolstoi, unser Zeitgenosse // Neue deutsche Rundschau. 1898. Heft 11. S. 1147* (далее ссылки на эту статью даются в тексте указанием страницы).



примитивный народ, который, в отличие от цивилизованного Запада, еще сохранил живую связь с Богом. Христианство, согласно Андреас-Саломе, вообще чуждо русскому народу, сохранившему «собственные, исконно русские (urussische) идеалы <...>. Византийская форма сдавливает его, как золотой, усыпанный драгоценными камнями панцирь, но под ним бьется совсем еще детское русское сердце» (S. 1150). Отличительными чертами русского народа Андреас-Саломе считает его наивность, набожность и пассивность.

Лев Толстой, по мнению писательницы, органически связан с русским народом, и именно по этой причине она... отказывается видеть в нем христианина. Вопреки заявлениям самого Толстого, Андреас-Саломе пытается доказать, что толстовские идеи непротivления восходят не столько к евангельским заповедям, сколько к народному мирозерцанию и свидетельствуют о тесной связи Толстого с национальным русским характером, в основе которого «совершенно бесспорно лежат глубокая доверчивая наивность и человеколюбивая пассивность» (S. 1150).

Однако религиозность для Андреас-Саломе не столько этическая, сколько эстетическая категория. Творческая активность — отличительный признак того сокровенного непознаваемого начала, которым, по ее мнению, характеризуется человек, не затронутый современной культурой. Проявление этого начала (например, в религиозном обряде) расценивается ею как творческий акт, в котором находят выход глубинные иррационально-чувственные силы человека: его «божественная» сущность. Своим художественным творчеством Толстой показал эту скрытую в нем огромную чувственную мощь.

Все общественные и иные предпосылки, обусловившие в своей совокупности явление Толстого, Андреас-Саломе сводит исключительно к его «сверхчеловеческому» творческому потенциалу. Его главный внутренний конфликт — между художником и проповедником — она объясняет исключительно заложенной в нем «природной силой». «То начало, которое, вследствие негармоничного и болезненного развития, грубо разрушает у него в конце концов каждое творение искусства, есть не что иное, как могучее человеческое начало, которое предстает перед нами в невероятно обнаженном виде, напоминая о том, что лишь из него, из той глубины, в которую оно уходит, извергается в конечном итоге и мощь, питающая искусство» (S. 1154).

Бросается в глаза, до какой степени перекликаются с суждениями Андреас-Саломе отдельные пассажи «Флорентийского дневника». И тут, и там — культ художника, стремление поставить его на недостижимый пьедестал. Влияние Лу на образ мыслей Рильке в этом случае совершенно неоспоримо. Впрочем, нельзя не отме-

тить и разницы: в статьях Андреас-Саломе превалирует рефлексия; в заметках Рильке — пафос.

Разумеется, и Льва Толстого — художника и человека — Рильке видел в ту пору глазами Андреас-Саломе. Одновременно с ее статьей о Толстом в венском журнале «*Ver sacrum*» появляется первая часть рильковского эссе «Об искусстве». Оно начинается с критического упоминания о «нашумевшем» трактате Толстого «Что такое искусство?», поставленном Рильке в один ряд с теми работами, в которых «не столько рассматривается сущность искусства, сколько делается попытка объяснить его, исходя из эффекта, им производимого»<sup>20</sup>. Л. Андреас-Саломе, подвергая в своей статье резкой критике отказ Толстого от творчества в пользу общественной деятельности на благо других, также касалась его книги об искусстве. «С особым негодованием, — писала она, — следует отметить мысль, пронизывающую последнее сочинение Толстого и состоящую в том, будто “другие” могут играть какую-то роль в творческом акте, будто ради “других” и создаются вообще произведения искусства» (S. 1153).

Разумеется, образ русского писателя, каким он предстает в статьях Рильке и Андреас-Саломе, мало соответствовал подлинному Толстому, точно так же, как позиция эстетизма, с которой они оценивали русского писателя, была в корне противоположна убеждениям Толстого, чьи взгляды отличались в первую очередь антиэстетизмом и антииндивидуализмом. Но Рильке и Андреас-Саломе русский писатель виделся именно таким. Задуманная в 1898 году поездка в Россию связывалась для них, в частности, с возможностью посетить Льва Толстого. Оба надеялись увидеть вочию того человека, чей образ уже получил очертания под пером Андреас-Саломе: «сверхчеловека», художника-творца, созидателя, подобного Микеланджело. «...Его образ, — вспоминает Андреас-Саломе, — был для нас в известном смысле воротами в Россию: ведь если Достоевский уже раньше открыл Райнеру глубины человеческой души в русских людях, все же именно Толстой оказался для нас воплощением русского человека как такового — благодаря той проникновенной поэтической мощи, которая свойственна всем его произведениям»<sup>21</sup>.

### 3

Исполненные смутных, но заманчивых ожиданий, Андреас-Саломе, ее муж, профессор Карл Андреас, и Рильке прибыли 27 апреля 1899 года в Москву. Был Великий четверг — середина Страстной

<sup>20</sup> SW III, 426.

<sup>21</sup> *Andreas-Salomé L. Lebensrückblick. Grundriss einiger Lebenserinnerungen* / Aus dem Nachlass hrsg. von Ernst Pfeiffer. Frankfurt a. M., 1968. S. 117.

недели; город готовился к празднику Воскресения Христова; в православных храмах светились лампы, совершалась Божественная литургия, пелись псалмы и молитвы, молящиеся стояли с горящими свечами. Путешественники остановились в Большой Московской гостинице на Воскресенской (ныне Манежной) площади напротив Иверских ворот. Из окон гостиницы открывался вид на Кремль и часовню Иверской Богоматери. Через двадцать пять лет в беседе с В. Гулевичем Рильке вспомнит о первых часах своего пребывания в Москве:

«После короткой передышки в гостинице я сразу же, несмотря на усталость, отправился в город. И вот на что я набрел: в сумерках проступали очертания гигантского храма, в тумане по сторонам его возвышались две маленькие серебряные часовни<sup>22</sup>, на ступенях же расположились паломники, ожидавшие, когда откроются двери. Это необычное зрелище потрясло меня до глубины души. Впервые в жизни мной овладело невыразимое чувство, похожее на “чувство родины”, и я с особенной силой ощутил свою принадлежность к чему-то, Бог мой, к чему-то такому, что существует на свете...»<sup>23</sup>. Это признание весьма примечательно. Оно свидетельствует, что уже первые часы пребывания в России оказались для Рильке мощным духовным переживанием, во многом определившим его дальнейшую жизнь.

На другой день Рильке отправляется на Мясницкую к Леониду Пастернаку. Он застаёт художника в мастерской, передает ему рекомендательное письмо от общих знакомых. Тесно связанный в ту пору со Львом Толстым (в журнале «Нива» печатался на протяжении 1899 года роман «Воскресение» с его иллюстрациями), Пастернак попросил Льва Николаевича принять гостей из Германии. И вечером того же дня супруги Андреас и Рильке навестили Толстого в его московском доме в Хамовниках.

«...Вчера мы были приглашены на чай к графу Льву Толстому, — рассказывает Рильке 29 апреля в письме к матери, — и провели у него два часа, испытав глубокую радость от его доброты и человечности. Мы были тронуты трогательной простотой его любезности и словно благословлены этим великим старцем, способным так по-юношески и проявлять свою доброту, и сердиться. Это выше всяких слов!...»<sup>24</sup>

Слово «сердиться» требует пояснений. По-видимому, Рильке и Андреас-Саломе с восхищением говорили о своих первых мос-

<sup>22</sup> Так сохранила память Рильке два шатра над Воскресенскими воротами (1680), уничтоженными в 1929 г. и восстановленными в 1995 г.

<sup>23</sup> *Hulewicz W. Gespräche mit Rilke // Prager Presse. 1924. № 330. 30. November (Dichtung und Welt. Sonntagsbeilage zur «Prager Presse». № 48. S. II)*

<sup>24</sup> *Brutzer S. Rilkes russische Reisen. S. 48.*

ковских впечатлениях: о маленькой Иверской часовне, переполненной молящимися, о толпах народа на улицах и перед церквями и т. п. Нетрудно предположить, что у Толстого, отрицавшего обрядовую сторону православия, такие восторженные речи могли вызвать лишь раздражение. Это подтверждается словами Андреас-Саломе: «...И хотя Толстой самым настойчивым образом внушал нам не поклоняться русским суевериям столь неистово, как простой народ, но когда мы возвращались от него, нас встретила пасхальная ночь могучим гулом кремлевских колоколов»<sup>25</sup>.

«Святая ночь» произвела неизгладимое впечатление на восприимчивую натуру Рильке, потрясла его до глубины души и навсегда осталась в его памяти как одно из глубочайших переживаний его жизни. Позднее Рильке скажет — проникновенно и просто: «Это была моя Пасха, и я думаю, мне хватит ее на целую жизнь»<sup>26</sup>. В ту незабываемую московскую ночь, вспоминает Рильке, ему была «подана великая весть» о воскресшем Христе. Стоя в Кремле со свечкой в руках и слушаая перезвон колоколов Ивана Великого, поэт, уже внутренне подготовленный к этому событию, чувствовал себя потрясенным. Ему казалось, что в нем воскресает вера в себя и свою духовную миссию, что к нему — после долгих лет «тревожной и запутанной юности»<sup>27</sup> — вновь возвращается чувство того самого «живого Бога», который говорил о себе в «Видениях Христа»: «Я — детство, я — воспоминанье». На своем поэтическом языке Рильке называл это «узнаванием», «возвращением на родину» и т. п. «Когда я впервые приехал в Москву, — писал он в апреле 1904 года шведской писательнице Эллен Кей, — все показалось мне известным и давно знакомым; это случилось в Пасху. И отозвалось во мне: моя Пасха, моя весна, мои колокола. Город моих самых далеких и глубоких припоминаний, непрерывно манящее возвращение: родина»<sup>28</sup>.

3 мая 1899 года путешественники приезжают из Москвы в Петербург, где проводят более месяца. Различие между Москвой и Петербургом Рильке пытается сформулировать 10 мая в письме к своему штутгартскому издателю Альфреду Бонцу: «Москва — богатое незабываемое впечатление, новый перевод слова Красота. Здесь же (в Петербурге — К. А.) все намного понятнее, здесь более европейский, столичный стиль»<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> *Andreas-Salomé L.* Rainer Maria Rilke. Leipzig, 1928. S. 19.

<sup>26</sup> Из письма Рильке к Л. Андреас-Саломе от 31 марта 1904 г. (Рильке и Россия. Письма. Дневники. Воспоминания. Стихи / Издание подготовил Константин Азадовский. СПб., 2003. С. 519; далее — Рильке и Россия).

<sup>27</sup> Из письма к А. С. Суворину от 5 марта 1902 г. (Там же. С. 494).

<sup>28</sup> Rainer Maria Rilke — Ellen Key. Briefwechsel. Mit Briefen von und an Clara Rilke-Westhoff / Hrsg. von Theodore Fiedler. Frankfurt a. M., 1993. S. 73.

<sup>29</sup> Хоутоновская библиотека Гарвардского университета (Бостон, США).

Большую часть времени Рильке проводит в музеях — в Эрмитаже, Музее Александра III (ныне — Русский Музей), Строгановском и Семеновском частных собраниях, Академии художеств. Русское искусство, в особенности, иконопись, глубоко захватывает поэта. С той же увлеченностью, с какой год назад он изучал итальянское искусство, Рильке погружается в историю русской живописи. С сочувствием отмечает он попытки некоторых современных художников воссоздать русский национальный стиль и возродить традиции народного творчества. Его внимание в особенности привлекает Виктор Васнецов, ярчайший выразитель «неорусского» направления в живописи. Кроме того, 18 мая (и, возможно, — 31-го) Рильке и Андреас-Саломе посещают Репина «Прекрасно! — восклицает Рильке в письме к Ворониной от 6 (18) мая. — Он чувствует как художник». Но главное, что восхищает поэта в Репине: «русский человек»<sup>30</sup>.

Суммируя высказывания Рильке тех дней, можно видеть, как его представления о России постепенно слагаются в цельную систему. На другой день после встречи с Репиным в письме к пражскому писателю Гуго Салюсу он рассказывает: «Я уже три недели в России, но кажется, будто три года, настолько мне здесь хорошо. Москва была первой целью, Пасха — первой радостью, Толстой — первым человеком, которого я посетил. Это трогательнейший человек и притом “вечный русский”! А после этого я пережил еще столько нового, что это до сих пор не обрело названия в моей душе»<sup>31</sup>.

Глубоко и подчас болезненно впечатлительный Рильке пытается, как явствует из многочисленных свидетельств, найти в России именно то, что отвечало бы его ожиданиям: смиренный и набожный лик восточной страны, не похожей на «бездуховный» Запад. Пытается — и находит; а если и не находит, то, по-своему осмысляя виденное, создает искомое своим поэтическим воображением. Так, 20 мая Рильке пишет писательнице Франциске фон Ревентлов (из Петербурга): «Я уже три недели в России. Я слышал пасхальные колокола в Москве, а теперь переживаю начало весны в блеске березовых рощ и плеске широкой Невы. Испытываешь необычное ощущение, находясь ежедневно среди этого народа, который полон смирения и набожности, и я глубоко радуюсь этому новому опыту»<sup>32</sup>.

Этот новый опыт (бесспорно, религиозного свойства), Рильке переживал и осмыслял как поэт: эстетически. Не случайно в цитированном письме к А. Бонцу он писал о «новой красоте», открывшейся ему в России. Бог Рильке — Красота, ожидающая своего воплощения. Смиренный и набожный, исполненный «благочестия» русский

<sup>30</sup> Рильке и Россия. С. 135–136.

<sup>31</sup> *Rilke R. M. Briefe und Tagebücher aus der Frühzeit 1899 bis 1902 / Hrsg. von Ruth Sieber-Rilke und Carl Sieber. Leipzig, 1931. S. 12.*

<sup>32</sup> Там же. С. 15.

человек становится у него «художником», созидателем грядущего Бога, — таким, каким он виделся Рильке в период «Флорентийского дневника». Это своего рода «сверхчеловек», полная противоположность «буржуазному» человеку — «обывателю». Именно в покорности русского человека, преклоняющего колени перед темной иконой, видит Рильке его «сверхчеловеческую» потенцию (об этом подробно говорится в его письме к Елене Ворониной от 27 июля 1899 года<sup>33</sup>). «Вечный русский», человек-художник (ярчайший пример — Лев Толстой) воплощает для Рильке ту могучую творческую силу, что некогда переполняла Микеланджело. Задачи, которые годом ранее Рильке возлагал на великого итальянца, он передоверяет теперь русским людям, созидающим — в глубокой религиозности и неустанной молитве — собственного бога. И вот вывод, к которому приходит Рильке: русский народ — это «народ-художник»; а сама Россия — «страна будущего».

Таким образом, взору германского поэта предстал в России тот самый древний, наивный и цельный в своем мировосприятии народ, о котором писала Андреас-Саломе. Молодая страна, еще переживающая период «детства» и не затронутая разлагающим влиянием «перезрелой» западной цивилизации, — именно такая Россия вызывала у Рильке неподдельное восхищение. Культурной отсталости, темноты и невежества, в которых пребывала большая часть тогдашней России, Рильке словно не замечал или не хотел замечать, как и социального неравенства в русском обществе, униженности и бесправия многих русских людей. Более того: нищета и невежество свидетельствовали в глазах Рильке, скорее, о духовной «избранности» русских. Не случайно именно эпитет «темный» становится в языке Рильке наивысшей оценкой, выражением того коренного отличия, которое отделяет «потайного», чувственно, то есть иррационально, «душой» постигаемого русского Бога от «светлого» (умопостигаемого, рационального, зримо явленного) западного. Русский Христос, по Рильке, ничуть не похож на традиционного христианского Бога. Бог Запада уже пришел однажды на землю и — умер; русский Бог — еще впереди. Не случайно Рильке называет русского Бога, которому еще предстоит «свершиться», то есть явить себя миру коллективным усилием «народа-художника», — зреющим, становящимся (*werdend*).

«Трудно выразить, — писал Рильке в цитированном выше письме к Гуго Салюсу, — сколько молодости в этой стране и сколько будущего. Кажется, ее дворцы и церкви еще только поднимутся когда-нибудь — однажды!»<sup>34</sup>. А 20 мая (3 июня) 1899 года он пишет пражскому литератору Эмилю Фактору: «Уже пять недель, как я нахожусь в России, словно на родине моих самых неуловимых желаний

<sup>33</sup> Рильке и Россия. С. 153–157.

<sup>34</sup> *Rilke R. M. Briefe und Tagebücher aus der Frühzeit 1899 bis 1902.* S. 12.

и неясных мыслей. И уже в Москве я сразу заметил: вот она, страна незавершенного Бога, где из каждого людского жеста струится, как бесконечная благодать, теплота Его созревания»<sup>35</sup>.

И все же главным итогом первой встречи Рильке с Россией следует признать не столько ощущение и обретение Бога, сколько тот могучий творческий импульс, которым сопровождалось это чувство. Поэту открылась «новая красота», и он почувствовал в себе силы выразить ее в словесных образах. Подобно простому русскому человеку, каким он представлялся Рильке, германский поэт в полной мере (и, по его словам, впервые в жизни) ощутил себя «творцом», способным к созиданию «божественного». Идеал художника, запечатленный на страницах «Флорентийского дневника» и очерченный в трех статьях «Об искусстве», обретал, казалось, воплощение в его собственном — более зрелом — творчестве.

«...Мое пребывание в России, — писал Рильке своей знакомой Фриде фон Бюлов 27 мая (8 июня) из Петербурга, — я воспринимаю как странное продолжение той флорентийской весны, о воздействии и влиянии которой я тебе рассказывал. Благоприятное стечение обстоятельств позволило мне продвинуться дальше и глубже, подвело меня к следующим вещам, к большей простоте и наивности. Флоренция кажется мне теперь лишь подступом и подготовкой к Москве, и я благодарен судьбе за то, что мне суждено было познакомиться с Фра Анжелико, прежде чем я увидел нищих и молящихся перед Иверской Богородицей, которые с одинаковой силой созидают, коленапреклоненные, своего Бога и наделяют его снова и снова своим страданием и своей радостью (этими мелкими неопределенными чувствами), поднимают его утром вместе с веками глаз и легко опускают вечером, когда усталость разрывает их молитвы, словно ленты, соединяющие венки из роз. Строго говоря, во всем новом (стране, человеке или вещи) всегда ищешь такого внешнего выражения, которое помогло бы тебе проникнуться еще большей силой и зрелостью. <...> И я чувствую в эти дни, что русские вещи сумеют одарить названиями те боязливейшие частицы моего смиренного существа, которые с самого детства стремятся перейти в мое искусство!...»<sup>36</sup>

Более лаконично эта мысль выражена в письме Рильке к его русской приятельнице Е. М. Ворониной, написанном 9 июня 1899 года — за неделю до отъезда из России: «Я чувствую, что русские вещи становятся лучшими образами и названиями для моих собственных чувств и мыслей. И что с их помощью — как только я глубоко их постигну — я смогу выразить все, что рвется к ясности и звучанию в моем искусстве»<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Немецкий литературный архив (Марбах, Германия).

<sup>36</sup> *Rilke R. M. Briefe und Tagebücher aus der Frühzeit 1899 bis 1902.* S. 16–17.

<sup>37</sup> Рильке и Россия. С. 147.

Из этих слов опять-таки видно, что Россия, столь пленившая воображение поэта, не была в его глазах исключительно той пресловутой «святой страной», которой имели обыкновение умиляться иностранцы. Подобно тому как русский народ воспринимался им не только как «богоносец», но и как «художник», точно так же сама Россия оказалась для Рильке не только «святой Русью», но и — «страной-сказкой», впервые обретенным эстетическим идеалом, вырванным из религиозно-философских исканий поэта и ими пропущенным. В цитированном письме к Е. М. Ворониной от 9 июня есть слова о том, что Россия — «последний укромнейший уголок в сердце Господа, все его прекраснейшие сокровища — там. И они не разбросаны повсюду, праздные и покрытые пылью, — они служат той глубокой набожности, из которой возникали испокон веков чудеса и произведения искусства»<sup>38</sup>. Религиозный момент полностью сливается с эстетическим, бог — с «вещью»<sup>39</sup>. Отсюда берет начало и повышенный интерес поэта к русским «вещам», в особенности — к православным крестам и иным реликвиям, которые, по его собственному признанию, становятся не предметами поклонения, а лишь «образами и названиями».

Особо следует сказать об отношении Рильке к русской иконе, в которой он — вслед за Л. Андреас-Саломе — видел образец «истинно русского» искусства (уже на другой день после приезда в Москву Рильке и Лу покупают икону). Икона, по мнению поэта, — не картина, а именно «образ», в котором лик божества становится «красотой». В отличие от западноевропейских художников, писавших яркими красками Бога и Богородицу, создатели «темных» русских икон стремились не показать, а напротив — «утаить» Бога. Ибо Бог — это неуловимое и невыразимое начало, которое нельзя созерцать глазами, а можно лишь пережить, ощутить сердцем.

«Мое искусство стало сильнее и богаче на целую необозримую область, и я возвращаюсь домой во главе длинного каравана, поблескивающего добычей», — таков итог первого знакомства Рильке с Россией<sup>40</sup>. Рильке мог бы добавить: возвращаюсь домой со своей новой родиной. Отныне Германия для него — лишь дом и очаг (Heim), тогда как Россия — духовная родина (Heimat).

---

<sup>38</sup> Там же. С. 146.

<sup>39</sup> Слово «вещь» — одно из важнейших в словаре Рильке — выражало для него уже в конце 1890-х гг. внешнюю оболочку предметного мира, в котором поэт мистически прозревал «духовное»; вещь — сосуд, наполненный невидимым содержанием, оболочка, скрывающая «незримое»; в каждой вещи таится божественное, то есть красота. Поэтому не раз и столь привычно поэт говорил о «русских вещах».

<sup>40</sup> Из письма к Е. М. Ворониной от 9 июня 1899 г. (Рильке и Россия. С. 147).



По возвращении в Германию для Андреас-Саломе и Рильке наступает деятельный период: помышляя о новой, более продолжительной поездке в Россию, оба старательно изучают ее язык, историю и культуру. 27 июля Рильке пишет Ворониной, что проводит время «в обществе русской грамматики», читает в оригинале Пушкина и Лермонтова, а Достоевского, Толстого и Гаршина — по-немецки<sup>41</sup>.

В последние дня июля Рильке и Андреас-Саломе приезжают в Биберах (под Мейнингеном), куда их пригласила на отдых Фрида фон Бюлов. Отдохнуть, однако, не удается: оба заняты с утра до вечера — читают, конспектируют, увлеченно обсуждают прочитанное. «За время шестинедельного соседства с Лу и Рильке, — жаловалась Фрида фон Бюлов в одном из писем, — я общалась с ними крайне мало. После долгой поездки в Россию, которую они проделали этой весной (вместе с мужем Лу), они душой и телом отдались изучению всего русского и дни напролет штудировали язык, литературу, историю, искусство и культуру России с таким феноменальным усердием, словно им предстояло выдержать страшный экзамен»<sup>42</sup>.

С этими «усердными штудиями» связано несколько произведений Рильке, написанных в Мейнингене; первое из них — «Знаменская» — посвящено иконе Божией Матери «Знамение». Тогда же, в Мейнингене, написано пять стихотворений, которые составят впоследствии цикл «Цари». Былинные персонажи Ильи Муромец и Соловей Разбойник соседствуют в этом цикле с историческими: «бледный царь» Федор Иоаннович, последний из Рюриковичей, восседающий среди бояр в кремлевских палатах; за ним — неясная тень его отца Ивана Грозного. Насыщенные яркими красочными деталями царского быта XVI века, которыми любовался Рильке в московском Кремле или Доме бояр Романовых, эти стихи передают сложившееся к тому времени восприятие поэтом России и русской истории. Так, в Илье Муромце, пробудившемся после векового сна, угадывается символ великой «немой» страны, которая, по убеждению Рильке, «затаилась» в ожидании своего великого будущего; царь-монах Федор, склонившийся перед Знаменской и словно слившийся с ней (последнее стихотворение цикла), видится Рильке неким теократическим монархом, главою Третьего Рима. При этом следует помнить, что Рильке не слишком стремился к исторической достоверности: русскими реалиями он пользуется скорее как поэт; они для него — «образы и названия»; например, царизм для Рильке, в первую очередь, — царственность, великолепие и роскошь убранства, красота «вещей».

<sup>41</sup> Там же. С. 153, 156.

<sup>42</sup> Цит. по: *Rilke R. M. Briefe und Tagebücher aus der Frühzeit 1899 bis 1902. S. 420* (письмо от 20 сентября 1899 г. без указания адресата).

Стихотворение «Знаменская», стихи о былинных героях и русских царях — своего рода преддверие к другому стихотворному циклу, в котором русские впечатления Рильке (в первую очередь — его религиозные переживания) отразились более глубоко и полно. Этот цикл, созданный уже после Мейнингена (в Шаргендофе под Берлином) с 20 сентября по 14 октября 1899 года, составит позднее первую часть «Часослова», названную «Книга о монашеской жизни».

Бог — центральное понятие, средоточие и ядро поэтического космоса Рильке. Это — извечное иррациональное начало, разлитое в мире и сокрытое в его глубине; он соткан из противоречий, вездесущ, неуловим и изменчив; он постоянно отрицает самого себя. Подобно богу «Видений Христа», бог «Часослова» постоянно меняет свой облик. Он — человек и одновременно вещь, он внутри человека и вне его, он может быть добрым и злым, творцом и разрушителем. Этот Бог неясен, неразличим и неназываем. Он — символ, «лес противоречий»<sup>43</sup>, свидетельство вечных и неразрешимых антиномий жизни. Такого противоречивого «темного» Бога и преисполнен, как виделось Рильке, благочестивый и набожный русский человек-художник. Он общается с этим богом, совершая поклоны и вознося молитвы. Он — его сосед и ближний. Отличительный признак первой части «Часослова — теснейшее переплетение мистического и эстетического элементов на русской почве. Наблюдая прежде всего обрядовую, то есть «эстетическую» сторону православия, Рильке усматривал в испуганно молящихся русских людях родственное ему ощущение жизни как темной слепой стихии. Молитвы русского человека, идущие, по убеждению Рильке, «из глубины», «от сердца», звучали для него как чистая поэзия — не случайно отдельные стихотворения «Книги о монашеской жизни» назывались в первоначальной редакции «молитвами», а между ними был вставлен авторский текст, комментирующий внутреннее полужэкстатическое состояние русского инок-иконописца, каким ощущал себя Рильке в дни создания этих стихотворений.

Прозаической параллелью к «Часослову» могут служить «Истории о Господе Боге», созданные Рильке в ноябре 1899 года. Адресованная «взрослым для детей», эта книга, написанная простым ясным языком, была задумана как серия новелл о весьма серьезных «вещах», в том числе — русских. Отражая видение России, которое вынес Рильке из своей поездки 1899 года, «Истории...» во многом перекликаются с «Часословом». И хотя тематически к России относятся только три «истории» («Как завелась на Руси измена», «Как старый Тимофей пел, умирая» и «Песнь о Правде»), русский фон и «русский бог» ощутимы и в других новеллах («Почему Господу

<sup>43</sup> Из стихотворения «Du bist der Tiefste, welcher ragte...» («Ты — глубочайший, ты — превыше...») (SW I, 283).

Богу угодно, чтобы были на свете бедные», «Как наперстку удалось стать Господом Богом» и др.).

О России как богоизбранной стране речь идет в новелле «Как завелась на Руси измена»; именно в ней содержится фраза, ставшая со временем крылатой: «Россия граничит с Богом». Это соседство, сказано далее, «заметно решительно во всем. Влияние Бога мощное. Сколько ни приносят вещей с Запада, все европейские вещи обращаются в камни, как только переходят границу. Есть среди них и драгоценные камни, но только для богатых, так называемых “образованных”, тогда как оттуда, из иной страны, приходит хлеб, которым живет народ»<sup>44</sup>. Мысль о том, что Запад чужд и даже опасен для России, что русский народ кормится «божьем хлебом» и т. п., Рильке впоследствии повторит не раз в своих статьях и письмах. Но этого мало. Выясняется, что в России «от Бога идет и многое другое. Кажется, что все новое идет оттуда: каждое платье, каждое кушанье, каждая добродетель и даже каждый грех должен быть одобрен Богом и потом лишь входит в обычай»<sup>45</sup>.

Одна из «Историй» («О человеке, который слушал камни») иллюстрирует занимавшую Рильке тему отношений Бога и человека-творца. Ее герой, Микеланджело, предстает, с одной стороны, как воплощение истинного художника, творящего для будущих поколений. Но, как и лирический герой «Часослова», он сознает в то же время свою беспредельную зависимость от Бога, свою «ничтожную малость» рядом с ним.

«Бог склонился ниже, нашел творящего человека, через его плечо глянул на его чуткие руки, охватившие камень, и испугался: разве и в камнях есть души? Почему это человек слушает камни? Вот руки его вострепнулись и потревожили камень, словно гробницу, в которой трепещет слабый умирающий голос. “Микеланджело, — вскричал Бог в испуге, — кто это в камне?” Микеланджело прислушался, руки его дрожали. Потом он глухо ответил: “Ты, Бог мой, кто же еще? Но мне не добраться до тебя”. И тогда почувствовал Бог, что он есть и в камне, и стало ему боязно и тесно. Все небо было как один камень, и он был скрыт в этом камне, и мог надеяться лишь на руки Микеланджело, которые когда-нибудь его освободят; он слышал, как они приближаются, но еще издалека»<sup>46</sup>.

Но вот Микеланджело чувствует, что Бог заключен не только в камне, но и в нем самом; им овладевает желание уединиться и преклонить колени перед своим Богом. В этот миг великий итальянец приобретает черты русского человека, каким его видел Рильке, —

<sup>44</sup> Цит. по: *Рильке Р. М.* Ворпсведе. Огюст Роден. Письма. Стихи. М., 1971. С. 396 (перевод Е. А. Огневой).

<sup>45</sup> Там же. С. 397.

<sup>46</sup> SW IV, 347.

смирненного «богоносца». «Он чувствовал в себе неведомую доселе кротость и желание сделаться как можно меньше. И раздался голос: “Микеланджело, кто это в тебе?” И человек в узкой комнате тяжело склонил голову на ладони и тихо сказал: “Ты, Бог мой, кто же еще”»<sup>47</sup>.

Художник-творец — главная фигура в двух «русских» историях книги: «Как старый Тимофей пел, умирая» и «Песнь о Правде». Каждая из них повествует о народных певцах, рапсодах.

Интерес Рильке к русскому народному творчеству естественно вытекал из его представления о русском народе как творце. В обрядах и песнях русского народа Рильке стремился отыскать элементы, восходящие к язычеству с его пантеистическим мироощущением. С особым интересом изучал Рильке русские былины и «Слово о полку Игореве», которое он впервые прочел по-русски в начале 1900 года. Народные певцы, сказители-кобзари, предшественником которых был легендарный Боян, особенно привлекали к себе внимание германского поэта. Россия, по его мнению, переживает еще золотой век детства, и эти неграмотные певцы, передающие новым поколениям древние полузабытые мелодии, — подлинные, «наивные» поэты. Их искусство — так верилось Рильке — живет и поныне благодаря теснейшей связи, которая существует в России между исполнителем и слушателем.

О народных певцах упоминается и в статье «Русское искусство», написанной в первые дни января 1900 года. Вспоминая о «древнейших сказаниях», которые пели «дрожющим голосом» седовласые старцы, Рильке утверждает, что русский Гомер «умер совсем недавно»<sup>48</sup> — в семидесятые годы XIX века (то есть тогда, когда в России стали широко записывать и публиковать произведения устного народного творчества). Именно через певцов-кобзарей, утверждает Рильке, Россия поныне соприкасается со своим прошлым.

Вторая часть этой примечательной статьи посвящена художнику В. М. Васнецову, который во время первого путешествия заслужил для Рильке остальных русских мастеров. Кроме того, на мнение Рильке, возможно, повлияли суждения, которые ему приходилось слышать от своих русских собеседников, либо читать на страницах «Мира искусства» или других изданий, восторженно писавших о В. М. Васнецове (особенно после его персональной выставки в петербургской Академии художеств в феврале 1899 года). В Васнецове Рильке восхищали (наряду с религиозной стороной его живописи, подтверждавшей, по убеждению поэта, «что русский бог еще жив») тяготение к древнерусским сюжетам, умение преодолеть иноземные влияния и работать «чисто русскими средствами». Впрочем, толкование васнецовских «Богатырей» (в письме к Ворониной от 27 июля

<sup>47</sup> Там же. С. 349.

<sup>48</sup> См.: Рильке и Россия. С. 608.

1899 года и в статье «Русское искусство»<sup>49</sup>) показывает, сколь наивно и произвольно воспринимал Рильке творчество этого художника.

С осени 1899-го до весны 1900 года (вплоть до второй поездки в Россию) Рильке почти безвыездно живет в Шмаргендорфе. Свои комнаты он украшает реликвиями, вывезенными из России (ларцами, крестами, иконами и пр.), создавая таким образом «благочестивый русский уголок»<sup>50</sup>, своего рода «келью», соответствующую монашескому идеалу «Часослова». Видимо, о том времени и вспоминала Андреас-Саломе, сообщая, что Рильке нередко помогал ей готовить обед, «особенно если ожидалось одно из его любимых блюд: русская каша в горшочке или же борщ». «В своей синей русской рубашке с красным узором, — пишет далее Лу, — он помогал мне: колот дрова или вытирал посуду; при этом мы могли без помех продолжать разнообразные наши занятия, касавшиеся многих тем. Всего усердней занимался он, давно погруженный в русскую литературу, русским языком и изучением страны, тем более что мы всерьез задумали совершить большое путешествие»<sup>51</sup>.

Интерес Рильке и Андреас-Саломе к России получает в это время новый толчок — они знакомятся с русской писательницей Софьей Николаевной Шиль, преподавательницей московских Пречистенских курсов (для народа). С конца декабря 1899-го по февраль 1900 года они часто встречаются с «Шильхен», которая помогает им в занятиях русским языком и литературой. Общие интересы способствуют быстрому сближению. Расставаясь, все трое договариваются о встрече в Москве. Завязавшаяся между ними переписка составляет существенную часть «русской рилькеаны»: многие чрезвычайно важные суждения Рильке о России и русской литературе вылились из-под его пера именно в письмах к Шиль; к ней обращено и замечательное письмо Рильке от 2 июня 1900 года, рассказывающее о встрече с Толстым<sup>52</sup>.

От Софьи Шиль Рильке узнает новые для него имена русских поэтов, в частности, — Тютчева. Однако более важные последствия имело для него знакомство с другим поэтом, хотя и несоизмеримым по своему значению с Тютчевым, — Спиридоном Дрожжиным. Получив от Шиль стихотворные сборники Дрожжина, Рильке сразу же почувствовал к нему интерес. Не в последнюю очередь это было связано с тем, что сообщила ему Шиль о самом Дрожжине. Живущий в глухой деревне, пахущий землю и одновременно пишущий стихи

<sup>49</sup> Там же. С. 156 и 613–614.

<sup>50</sup> Из письма к Е. М. Ворониной от 17 сентября 1899 г. (Рильке и Россия. С. 165).

<sup>51</sup> *Andreas-Salomé L. Lebensrückblick. Grundriss einiger Lebenserinnerungen.* S. 116–117.

<sup>52</sup> См.: Рильке и Россия. С. 234–239.

крестьянин полностью соответствовал тому представлению о подлинном русском, что сложилось к 1900 году у Рильке.

Увлечение стихами Дрожжина несомненно стимулировалось у Рильке и вниманием к фольклору, этнографии и народным обрядам России. Не случайно он сразу же отметил в его стихах «движение танцующих групп и дрожь балалайки», а также связь поэзии Дрожжина с «временем былин и песен»<sup>53</sup>. Сохранилась характерная запись, сделанная Рильке в марте 1900 года (по поводу книги Ницше «Рождение трагедии»): «Разве не дионисийская стихия движет русским хороводом? В то время как сидящие своим пением воскрешают, тяжело и весомо, былинные образы, врывается, сметая любые преграды, вал песен, который влечет и поглощает кружащихся в кольце хоровода»<sup>54</sup>. Сближая русский народ с древними языческими народами, Рильке, подобно Андреас-Саломе, рассматривает хоровод как обрядовое оргиастическое таинство, в котором человек общается со своим Богом.

Свое специфическое видение России Рильке сохранит до конца жизни. Богоизбранная страна, наивный и набожный народ-художник и русский бог, что явится однажды в будущем, — таков был идеальный образ, сложившийся у поэта в 1899–1900 годах и созданный преимущественно его поэтической фантазией. Подтверждение этой «новой красоте» Рильке находил, как ему казалось, повсюду: и в русском ландшафте, и в русских писателях (Лев Толстой, Дрожжин), и в русских художниках (В. М. Васнецов).

Впрочем, перечень русских художников, которыми восхищается Рильке накануне второй поездки, уже не ограничивается именами Васнецова и Репина. Поэт открывает для себя и других живописцев, которые, как ему казалось, глубоко выразили «русскую сущность»: А. А. Иванова и И. Н. Крамского (в один ряд с ними Рильке ставил порой и Ф. А. Васильева). Автор «Видений Христа» и «Историй о Господе Боге», ценит Иванова и Крамского прежде всего за то, что оба писали *своего* Христа. В письме к Л. О. Пастернаку от 10 апреля 1900 года Рильке сообщает, что собирается использовать свое предстоящее пребывание в России для того, чтобы написать о каждом из этих художников отдельное эссе — «воздать им должное». Ведь говоря о них, продолжает Рильке, «мы говорим о русском и, быть может, самом русском искусстве»<sup>55</sup>. Особой притягательностью для Рильке обладала фигура А. А. Иванова; некоторые обстоятельства жизни этого художника — одинокого и терпеливого «предтечи», не понятого современниками, сосредоточенного в течение многих

<sup>53</sup> Из писем Рильке к С. Н. Шиль от 23 февраля и 5 марта 1900 г. (Рильке и Россия. С. 182 и 193).

<sup>54</sup> SW VI, 1175.

<sup>55</sup> Рильке и Россия. С. 213.

лет на своем единственном главном произведении — вполне отвечали его представлениям о «подлинном русском».

Терпеливость, умение ждать грядущего Бога — это «русское» свойство имело для Рильке особое значение. Не раз писавший о «замедленной природе своего сознания»<sup>56</sup>, Рильке и сам подолгу ожидал приближения «божества» (иначе — творческого вдохновения), чтобы затем с поразительной быстротой, в течение буквально нескольких дней, создавать большие стихотворные циклы или прозаические произведения, скажем, «Книгу о монашеской жизни» или «Истории о Господе Боге» (позднее — «Сонеты к Орфею»). Художник должен быть терпелив, — повторял Рильке. Известно его высказывание о том, что поэт должен всю жизнь искать в ней «смысл и сладость», чтобы в конце концов написать десять удачных строк<sup>57</sup>. Можно предположить, что именно Россия внутренне подготовила Рильке к такому пониманию творчества. В этой глубокой сфере своего существа он мог (после 1899 года) опереться на опыт «много-терпеливой» русской страны, испытывая к ней воистину чувство близости и благодарности. Отсюда — искренность и убежденность его слов о том, что Россия стала для него «основой» и «опорой», что «в русской жизни» (*im russischen Wesen*) он «познал и постиг самое родное» (*das Vertrauteste*)<sup>58</sup> и т. п.

Пытаясь обобщить, чем стала для него в те годы Россия, поэт напишет через несколько лет:

«Россия была реальностью и вместе с тем глубокой повседневной уверенностью, что эта реальность — нечто далекое, бесконечно медленно приближающееся к тем, у кого есть терпение. Россия — страна, где люди одиноки и каждый, словно гора, полон темноты, глубок в своей покорности, лишен страха оказаться униженным и, значит, благочестив. Люди, полные дали, неясности и надежности: люди созревающие. И надо всем этим — никогда не выявляющий себя до конца, вечно меняющий свой облик, нарастающий Бог»<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> Из письма Рильке к М. Цветаевой от 17 мая 1926 г. (Небесная арка. Марина Цветаева и Райнер Мария Рильке / Подготовил К. Азадовский. Издание второе. СПб., 1999. С. 73).

<sup>57</sup> См.: *Рильке Р.-М. Заметки Мальте-Лауридс Бригге*. Перевод Л. Горбуновой. М., 1913. С. 20.

<sup>58</sup> Из письма к Аните Форпер от 22–24 марта 1920 г. (*Rilke R. M. Briefe in zwei Bänden. Zweiter Band 1919–1926* / Hrsg. von Horst Nalewski. Frankfurt a. M. und Leipzig, 1991. S. 62).

<sup>59</sup> Rainer Maria Rilke — Ellen Key. Briefwechsel. S. 52 (письмо от 14 февраля 1904 г.; ответ на анкету).

Вторая поездка Рильке и Лу Андреас-Саломе в Россию (с 9 мая по 22 августа 1900 года), началась, как и годом ранее, в Москве. В своих поздних воспоминаниях Софья Шиль создаст живописный портрет обоих путешественников, относящийся к маю 1900 года:

«Интересную парочку представляли собой друзья. Крупная и немного грузная фигура Луизы Густавовны в одежде *réforme* собственного шитья и странного цвета — и рядом тонкий, среднего роста молодой поэт в куртке с многочисленными карманами, в оригинальной войлочной шляпе. <...> Эта парочка бродила по Москве, по Арбату, по переулкам и закоулкам, взявшись за руки, по-детски, и вызывала улыбки и оглядывание. Но они не смущались.

Они часто заходили пить чай в трактиры для грузчиков, чтобы послушать их речи и поговорить. Пропадали по утрам в картинных галереях и музеях. Бывали во время службы в церквях. Толкались на Сухаревке, на Смоленском. Уходили в самые глухие местности города. Их не смущала ни грубость наша, ни грязь, ни нищенские лачуги. Всюду они разговаривали с народом, и всюду их встречала — как они потом рассказывали — добродушная готовность быть приятным, откровенность и дружелюбие. Они всюду искали подлинный лик России»<sup>60</sup>.

С.Н. Шиль помогает Рильке и Лу обзавестись новыми знакомствами в среде московской интеллигенции. «Антибуржуазность» поэта и его приятельницы, их тяготение к простому народу, любовь к русской культуре — все это не могло не импонировать либерально настроенным и европейски образованным русским людям в окружении С.Н. Шиль. Впрочем, встречи, беседы и чаепития немецких гостей с москвичами нередко сопровождались спорами и разногласиями. Между либерально-народническими настроениями С.Н. Шиль и ее знакомых, не жалевших сил для просвещения народа, и русофильством Рильке и Андреас-Саломе, ценившим русского крестьянина прежде всего за «наивность» и «темноту», была, разумеется, пропасть. Упорное нежелание Рильке видеть русское «рабство», грязь и нищету русской деревни, постоянная умиленность всем русским, естественно, смущали и даже раздражали его собеседников, которые пытались — увы, безуспешно! — переубедить поэта и его спутницу. «Они видели в народе все чистое и ясное, — вспоминает Софья Шиль, — и это была истина. Но они не хотели видеть другой, столь же истинной правды о том, что народ гибнет в бесправии, в нищете, в невежестве; что в нем вырастают пороки рабов: лень, грязь, обман, пьянство. Когда мы говорили об этом с глубокой скорбью, мы чувствовали, что это неприятно нашим друзьям...»<sup>61</sup>

<sup>60</sup> Шиль С.Н. Райнер Мария Рильке // Рильке и Россия. С. 577–578.

<sup>61</sup> Там же. С. 580.



«Подлинный лик России», отчасти стершийся для Рильке и Андреас-Саломе во время их пребывания в Киеве (этот город, подобно Петербургу, показался им слишком «европейским»), начал проступать для них в Саратове — первом волжском городе, куда они прибыли 23 июня 1900 года. Последовавшее затем волжское путешествие (на пароходе) стало апогеем их сближения с Россией.

Сохранившийся «Русский дневник» Лу Андреас-Саломе (впервые изданный в 1992 году<sup>62</sup>) достоверно передает то почти мистическое чувство, что овладевало ею при виде волжских просторов, лесов и равнин, раскинувшихся по берегам, маленьких причалов, к которым время от времени приставал пароход, низеньких крестьянских изб, виднеющихся на горизонте. В ландшафте, открывшемся ее взору, Лу различала прекрасный образ, некогда знакомый и давно утраченный, — страну своего «детства». К ней словно возвращалось однажды утраченное ощущение божественного. Волжское путешествие оказалось для нее таким же «возвращением на родину», каким стала для Рильке русская Пасха в апреле 1899 года. «Здесь бы я хотела остаться!» — восклицает Лу, признаваясь в своей любви к Волге. Великая русская река становится для нее воплощением России. В отличие от Рильке, Андреас-Саломе стремится не столько «выразить» свои впечатления, сколько их «додумать», дать им рациональное обоснование. Она пишет о гармоничности и цельности волжского пейзажа, выражающего, по ее мнению, русскую натуру, о «сочетании задушевности и простора», о близости к Азии, где — в отличие от «шумного» западного мира — преобладают «немота и глубокая тишина». Именно эту азиатскую, «темную» и «немую» Россию Лу готова была принять в свое сердце: «Моя любимая, любимая родина, целиком и насквозь!»<sup>63</sup>

Сходными чувствами был охвачен в те дни и Рильке. Необозримый волжский простор воспринимался им как первозданный доисторический мир, как вечный («божественный») пейзаж, неподвластный времени и не затронутый современной цивилизацией. «Все, что я видел до этого, — писал он 31 июля 1900 года, — было лишь образом страны, реки, мира. Здесь же все подлинно. У меня чувство, будто я созерцал работу Творца»<sup>64</sup>.

Впоследствии Рильке не раз возвращался памятью к своему волжскому плаванью. «Он рассказывал о России, — вспоминает княгиня фон Турн унд Таксис в своей книге о Рильке, — и рассказ его производил сильное впечатление; он говорил о пустынных про-

<sup>62</sup> *Andreas-Salomé L. En Russie avec Rilke. Journal inédit / Texte établi par Stéphane Michaud et Dorothee Pfeiffer. Traduction de l'allemand, notes et essai introductif de Stéphane Michaud. Paris, 1992 (нем. изд. — Marbach, 1999).*

<sup>63</sup> Цит. по: Рильке и Россия. С. 260.

<sup>64</sup> *Rilke R. M. Briefe und Tagebücher aus der Frühzeit 1899 bis 1902. S. 231–232.*

сторях Волги, когда целыми днями плывешь по реке и вдруг среди необозримо широких равнин, объятых меланхолией, вырастает гигантский лес — “вырастает как ночь”<sup>65</sup>

Путешествие по Волге завершается в Ярославле 2 июля. Три дня Рильке и Лу проводят в деревне Кресто-Богородское, расположенной в нескольких верстах от города, на высоком холме, с которого открывался живописный вид на Волгу, Ярославль и окрестные селения. Идеал «естественной жизни», намеченный на страницах «Флорентийского дневника», осуществляется, наконец, в действительности. «Я провел три дня в маленькой избе, живя как крестьянин среди крестьян, — рассказывал Рильке матери (письмо от 6 июля). — Я спал без постели и делил с хозяевами скудную пищу, для которой они лишь изредка находили время в часы своей тяжелой работы. Погода стояла хорошая, что придавало примитивному образу жизни особую прелесть, а материальная скудость вполне отвечала моим незначительным запросам»<sup>66</sup>

Пытаясь до предела «опроститься», Рильке и Лу достигают в те дни, как им кажется, предельной близости к русским людям. Лу подробно описывает их в «Дневнике»: Макарову, хозяйку деревенского дома, который они сняли на несколько дней, ее дочь Гринку, ярославского извозчика и других. Общение с «Макаровой» окончательно утвердило Рильке и Андреас-Саломе в восприятии русского человека, якобы не утратившего — в отличие от западных людей — особой теплоты человеческих отношений: от сердца к сердцу. Все, что рассказывает крестьянка, наполняет Лу умилением и радостью: «Я не устаю слушать ее рассказы». Макарова же, видимо, почувствовала, что больше всего волнует ее гостей, и, прощаясь с гостями, произнесла фразу, которая стала для обоих драгоценным подарком: «Ты тоже простой народ»<sup>67</sup>.

18 июля Рильке и Андреас-Саломе приезжают в деревню Низовка Тверской губернии, где жил С. Д. Дрожжин. Посещение Дрожжина предусматривалось при составлении маршрута путешествия — еще весной 1900 года Софья Шиль заочно рекомендовала ему своих немецких друзей. В Низовке Рильке и Лу проводят пять дней: знакомятся с семьей Дрожжина, слушают его стихи и совершают прогулки по окрестностям, любясь волжским пейзажем.

Лу Андреас-Саломе в своем дневнике отмечает ряд новых для нее бытовых деталей в повседневной крестьянской жизни: «То соседствуешь со зверями в хлеву, занимающем по крайней мере половину

<sup>65</sup> *Thurn und Taxis-Hohenlohe M. von*. Erinnerungen an R. M. Rilke. München, 1933. S. 12.

<sup>66</sup> Цит. по: *Brutzer S. Rilkes russische Reisen*. S. 6

<sup>67</sup> См.: Рильке и Россия. С. 264, 265 (последние слова в дневнике Л. Андреас-Саломе записаны по-русски).

избы <...> ... с березового ствола, положенного наискось, свешивается импровизированная люлька для внука. В хлеву находится умывальник: на веревке висит глиняный кувшин с двумя отверстиями, и когда его наклоняешь, из него льется вода». Она отмечает (Рильке вряд ли обратил бы на это внимание!), что жена поэта-крестьянина «работает от зари до зари» и «не в состоянии проглотить кусок от переутомления». Впрочем, Лу Саломе, обладая, бесспорно, большей наблюдательностью, чем ее восторженный друг, не уступала ему по части обобщений и мифотворчества. Находясь в Низовке, она восхищенно пишет о «глубокой тишине», которой окружена жизнь русской деревни, о «несказанном достоинстве» русских крестьян («Как трогательны и обаятельны эти люди в своей простоте и силе...») и о главной их добродетели — покорности («...тяжелая жизнь выливается в какое-то молитвенное смирение»<sup>68</sup>). В этом взгляды ее и Рильке полностью совпадали.

Дрожжин знакомит своих гостей с живущим по соседству помещиком Н. А. Толстым (тверская ветвь рода Толстых); патриархальный жизненный уклад, царящий в этой семье, несказанно восхищает обоих. В письме к матери Рильке рассказывает 25 июля, что «эта ветвь Толстых является исконно русской, очень консервативной и глубоко религиозной, так что все события в этой семье связаны с какими-нибудь чудесами, таинственными молитвами и тихим их осуществлением»<sup>69</sup>. Излишне напоминать, что именно эти черты соответствовали представлениям Рильке и Андреас-Саломе о русской жизни и потому находили у них восторженный отклик.

Сфотографировавшись на прощанье в имении Толстых (фотография, на которой запечатлены братски обнявшиеся Рильке и Дрожжин, станет со временем хрестоматийной), Рильке и Лу отправляются в Петербург — с краткой остановкой в Великом Новгороде. На этом, собственно, и завершается знакомство поэта с патриархальной Россией, обогатившее его незабываемыми впечатлениями. В своих воспоминаниях М. фон Турн унд Таксис рассказывает, со слов Рильке, о днях, проведенных им в русской деревне (причем впечатления от путешествия по Волге, пребывания в Кресто-Богородском, Низовке и Новинках явно смешиваются в этом рассказе):

«Затем — его знакомство с русскими крестьянами и жизнь среди них, библейское их величие, фатализм, печаль их песен, крестьянский поэт, который пожелал сфотографироваться рядом с Рильке, старая бабушка, благодарившая Бога за то, что ей перед смертью посчастливилось принять гостя; и женщина помоложе, еще довольно красивая крестьянка, которая, стоя в дверях заброшенной избы, где ночевал Рильке, в деревне, затерявшейся среди равнины,

<sup>68</sup> Цит. по: Рильке и Россия. С. 277–280.

<sup>69</sup> Цит. по: *Brutzer S. Rilkes russische Reisen*. S. 9.

рассказывала ему о своей жизни с такой простотой и торжественностью, что поэт отнесся к ней как к равной себе и говорил с этой незнакомой женщиной, которую видел впервые в жизни и, разумеется, никогда не видел потом, как не разговаривал прежде ни с одним человеком...»<sup>70</sup>

Знакомство, хотя и поверхностное, с русской простонародной жизнью окончательно укрепило в Рильке и Лу ощущение братской страны. Искреннее радушие, с каким встречали их, иностранцев, и в московских интеллигентных домах, и в крестьянских избах, воспринималось ими как проявление особой религиозности, свойственной, по их мнению, всем русским, в основе которой — чувство братской связи между людьми. Гостеприимство «Макаровны», Дрожжина, Толстых, участливое внимание, ласковая опека — все это создавало у Рильке и Андреас-Саломе впечатление человеческого равенства (столь недостававшего, по их мнению, западной жизни). Человек, а не его имущественное положение — вот главное (казалось обоим), что определяет отношения между людьми в России.

Так, «богоносный» русский народ-художник превращался в глазах Рильке и Андреас-Саломе в некое избранное сообщество, где все связано чувством духовной близости и каждый открыт для каждого. «Братья в Боге», русские люди — братья и в отношениях друг с другом. (В цитированном выше письме к Аните Форрер Рильке упоминает в 1920 году о «русской земле и ее братских существах»<sup>71</sup>.) Бунтарский индивидуализм, присущий взглядам Рильке периода «Флорентийского дневника», существенно трансформируется под влиянием русских впечатлений: русский «сверхчеловек» становится для германского поэта носителем не только эстетических, но и этических ценностей.

«Россия была главным событием, — напишет Рильке незадолго до смерти, — потому что в 1899 и 1900 годах она не только открыла мне ни с чем не сравнимый мир, мир неслыханных измерений, но и дала возможность — благодаря своим человеческим свойствам — ощутить, что я, находясь среди других людей, посвящен в их братство...»<sup>72</sup>

А в набросках 1921 года, известных ныне как «Завещание», Рильке, суммируя свой русский опыт, рассказывает о себе в таких словах:

«Невзгоды его детства привели к тому, что до конца второго десятилетия своей жизни он пребывал в убеждении, что одинок и в одиночку противостоит враждебному миру, ежедневно бунтует против превосходства всех остальных. Ложность таких представле-

<sup>70</sup> *Thurn und Taxis-Hohenlohe M. von. Erinnerungen an R. M. Rilke. S. 12.*

<sup>71</sup> См. примеч. 60.

<sup>72</sup> Письмо к «юной приятельнице» от 17 марта 1926 г. (*Rilke R. M. Briefe in zwei Bänden. Zweiter Band 1919–1926. S. 427.*)

ний могла породить — при всей искренности его порывов — лишь нечто болезненно искаженное. Россия — не путем долгих уговоров, а за ночь — буквально: за одну первую московскую ночь — бережно освободила его от злого волшебства прежней скованности. Без тщеславных помыслов и особых усилий, словно открыв его сердцу пору чистого созревания, привела ему страна-примирительница бесчисленные доказательства обратного. Как он верил ей! Как восхищался братством! И если он, даже осознавший эту созвучность, так и не смог продвинуться дальше (возможно потому, что ему не суждено было остаться на русской земле), он никогда ее не забудет, он помнит о ней, он пытается ее воплотить»<sup>73</sup>.

## 6

Рильке действительно не суждено было остаться на русской земле, хотя после своей второй поездки он не раз задумывался о такой возможности. Однако разрыв с Лу (в феврале 1901 года), женитьба на Кларе Вестхоф, рождение дочери Рут, необходимость содержать семью и ряд иных обстоятельств коренным образом изменили течение его жизни. Переписка Рильке с русскими друзьями, весьма интенсивная в 1900–1901 годах, со временем затухает и сходит на нет. Не осуществленными оказываются и творческие замыслы, связанные с Россией (в частности, перевод на немецкий язык «Истории русской живописи в XIX веке» А. Н. Бенуа). «Русский период» в жизни Рильке завершается к осени 1902 года.

Но внутренняя связь сохраняется. Не отвергая опыта своих «русских лет», Рильке пытается осмыслить его с новых позиций, ввести в русло новых исканий, отмеченных прежде всего влечением к «форме». Пластическая манера Рильке 1900-х годов («Новые стихотворения») — не столько отказ от «молитвенной» лирики первого «Часослова», сколько своеобразное развитие предвещаний и принципов, сложившихся в годы его близости к России и Лу. Незадолго до смерти (в цитированном письме к «юной приятельнице»), Рильке пояснял: «Россия (Вы можете это видеть по книгам — скажем, “Часослову”) была до известной степени основой моего восприятия и опыта, точно так же, как, начиная с 1902 года, Париж — несравненный город — оказался исходным пунктом моего влечения к форме»<sup>74</sup>.

Вновь и вновь, на протяжении многих лет, Рильке испытывает приступы ностальгической тоски по России. В письме к Лу Андреас-Саломе, написанном по приезде в Рим 15 августа 1903 года (их отно-

<sup>73</sup> *Rilke R. M. Das Testament. Edition und Nachwort von Ernst Zinn. Frankfurt a. M., 1974. S. 19.*

<sup>74</sup> См. примеч. 72.

шения к этому времени восстанавливаются и приобретают — до самой смерти поэта — дружески ровный характер), Рильке признается: «В Париже я невыразимо приблизился к России, а теперь мне кажется, что и в Риме, перед лицом античных вещей, я смогу готовиться ко всему русскому, чтобы однажды вернуться в эту страну»<sup>75</sup>.

В своих письмах из Рима к Андреас-Саломе Рильке рассказывает о своих новых работах, в частности, — о переводе на немецкий язык «Слова о полку Игореве», которое он прочел в оригинале еще в феврале 1900 года. Перевод был начат в 1902 году в Париже, а закончен в Риме в марте 1904 года<sup>76</sup>. Если не считать утерянных переводов «Чайки» и отрывка из «Бедных людей» Достоевского, эта работа — наиболее крупное достижение Рильке среди прочих его переводов с русского языка.

Там же, в Италии, в 1903 году Рильке окончательно завершает «Часослов» — главное произведение своего «русского периода». Вторая часть этой книги («О паломничестве»), насыщенная впечатлениями его путешествия по России летом 1900 года, была создана в сентябре 1901 года; третья часть («О бедности и смерти») — в апреле 1903 года. И хотя в третьей книге — в отличие от первых двух — отсутствуют образы, навеянные Россией, сама «бедность» для Рильке — такая же неотъемлемая русская примета, как «смирение» или «темнота», в то время как противопоставленное ей «богатство» — символ современной западной цивилизации. «Скудость», подобно «одиночеству» и «тишине», — условие творческого состояния. Рильке возвеличивает бедность, и порою кажется, будто он продолжает спор со своими русскими знакомыми из круга либеральной интеллигенции, убеждавшими его в том, что Россия гибнет в нищете и невежестве. Книга «О бедности и смерти» заканчивается прославлением святого Франциска Ассизского, проповедовавшего опрощение и единение с природой.

Летом 1903 года вторая и третья книги «Часослова» были переписаны автором набело для Андреас-Саломе. А на титульном листе первого издания (в конце 1905 года) стояло посвящение: «Вложено в руки Лу».

Письма Рильке к Андреас-Саломе свидетельствуют также о том, с каким неослабевающим вниманием следил Рильке за всеми поворотами и событиями русской истории. Тяжелейшее впечатление произвела на поэта разразившаяся в 1904 году русско-японская война — своей тревогой и болью за Россию поэт делится с Лу в пись-

<sup>75</sup> Рильке и Россия. С. 511.

<sup>76</sup> Первая полная публикация состоялась в 1949 г. См.: R. M. Rilke's Translation of the «Igor's Song» (Slovo) / With Introduction and Notes by André von Gronicka // Russian Epic Studies. Philadelphia, 1949. P. 179–202 (Memoirs of the American Folklore Society. Vol. 42).

мах от 17 и 31 марта 1904 года. «Война — наша война — тяготит меня почти физически...» — восклицает он в последнем письме<sup>77</sup>. Еще большее сострадание к любимой стране сквозит в его письме от 16 августа 1904 года: «Теперь, когда Россия навлекает на себя одно несчастье за другим, все касающееся меня самого видится мне таким мелким и недостойным упоминания. Окажись ты вдруг там, на своей великой и страждущей родине, тебя всю переполнили бы ее печали и плачи. Как я желал бы, чтобы она была и моей родиной! Я имел бы право отзываться на каждый удар и сострадать этому великому страданию»<sup>78</sup>.

Более сложным было отношение Рильке к событиям первой русской революции. Убежденный в смирении и кротости русского человека, Рильке считал его неспособным к мятежным разрушительным действиям. Единственный способ, каким, по мнению Рильке, можно противостоять внешней (социальной) несправедливости, — это путь внутреннего сопротивления. Будучи бунтарем «изнутри», Рильке до конца своих дней скептически относился к попыткам изменить действительность путем социального бунта. 9 декабря 1920 года в письме к Ц. фон Зедлаковицу, своему бывшему воспитателю в военном училище, Рильке излагает, опираясь на свой русский опыт, собственное понимание свободы: «Двадцать лет тому назад я провел в России довольно долгое время. Общее понимание, подготовленное чтением Достоевского, превратилось в этой стране, ставшей для меня духовной родиной, в отчетливо ясное представление, которое нелегко сформулировать. Скажем так: на многих и очень многих примерах русский человек продемонстрировал мне, что даже порабощение и наказание, надолго подавляющие любую попытку сопротивления, вовсе не приводят к распаду души. Существует, по крайней мере для славянской души, некая степень порабощенности, вполне заслуживающая этого названия, поскольку там, даже при тяжчайшем и нестерпимейшем притеснении, душа обретает нечто вроде четвертого измерения своего бытия, тайного прибежища, в котором для нее начинается, сколь бы гнетущими ни были обстоятельства, новая, бесконечная и воистину полная независимость»<sup>79</sup>.

Недоумение и растерянность, которые должен был вызвать в Рильке сам факт русской революции, ярко проявились в его отношении к Горькому. Оказавшись в конце 1906 — начале 1907 года на Капри, где в то время проживал и Горький, Рильке испытывал по отношению к нему противоречивое чувство. С одной стороны,

<sup>77</sup> Рильке и Россия. С. 520.

<sup>78</sup> Rainer Maria Rilke — Lou Andreas-Salomé. Briefwechsel / Mit Erläuterungen und einem Nachwort hrsg. von Ernst Pfeiffer. Zürich; Wiesbaden, 1952. S. 183.

<sup>79</sup> Rilke R. M. Briefe in zwei Bänden. Zweiter Band 1919–1926. S. 94.

Горький привлекал его как «художник», выходец из народа (это видно из его писем еще в 1900–1901 годах); с другой стороны, активная общественная деятельность Горького, его революционные выступления и статьи явно настораживали Рильке. В своих письмах конца 1906 года (к Л. О. Пастернаку и А. Н. Бенуа) он наивно спрашивает своих корреспондентов, остался ли революционер и демократ Горький подлинно «русским человеком»<sup>80</sup>.

После долгих колебаний Рильке все же навестил Горького. Описание встречи, состоявшейся 12 апреля 1907 года, содержится в письме Рильке к Эллиен Кей (шведская писательница была посредницей в этом знакомстве). «Я должен передать тебе большой привет от Горьких<sup>81</sup>, — пишет ей Рильке 18 апреля 1907 года. — На днях, в пятницу вечером, я провел у них целый час. Было приятно и славно видеть и слышать его: улыбка с такой глубокой уверенностью пробивается сквозь всю печаль его лица. Очень просто и верно говорил он о Верхарне и Гофманстале. Но “демократ”, который лезет из него наружу, все-таки тягостно стоит между нами. Это препятствие особенно ощутимо в данном случае, поскольку революционер, как мне кажется, вступает в противоречие и с художником, и с русским человеком; ведь в самой сокровенной сути у них обоих так много причин противиться революциям...»<sup>82</sup>.

Это противоречие между «художником» и «революционером» особенно обострилось в сознании поэта в связи с русской революцией 1917 года. Поначалу Рильке весьма сочувственно воспринял известие об Октябрьском перевороте, тем более что он недолгое время возлагал определенные надежды и на революционную ситуацию в самой Германии. «Я ничего не стану праздновать в моей гостинице, — пишет он 17 декабря 1917 года Катарине Киппенберг (жене издателя Антона Киппенберга), — и ничто не внушало бы мне ни радости, ни уверенности, когда б не мысль о великолепной России. Как я узнаю ее снова! Этот позавчерашний призыв правительства под заглавием “Ко всем страдающим и угнетенным”...»<sup>83</sup>. Вот каким языком говорит правительство: новое время, будущее, наконец-то!»<sup>84</sup> Призыв к миру казался Рильке совершенно естественным для «братской» страны, исполненной «доброты» и челове-

<sup>80</sup> См.: Рильке и Россия. С. 531 и 534.

<sup>81</sup> Имеются в виду М. Горький и его гражданская жена М. Ф. Андреева.

<sup>82</sup> Rainer Maria Rilke — Ellen Key. Briefwechsel. S. 194.

<sup>83</sup> Имеется в виду обращение «К трудящимся, угнетенным и обескровленным народам Европы», составленное и подписанное 15 декабря 1917 г. — в связи с достигнутым в Брест-Литовске соглашением о временном перемирии — Л. Д. Троцкий, народным комиссаром по иностранным делам (см.: Правда. 1917. № 206 (137). 5/18 декабря. С. 1).

<sup>84</sup> Rilke R.-M. Briefe in zwei Bänden. Erster Band. S. 653.



колюбия, — именно это имел в виду Рильке, когда писал «Как я узнаю ее снова!»

Как и в первые годы века, Рильке не сомневался в историческом призвании России. Ему казалось, что новая Россия, возложив на себя бремя ломки «старого общества», сможет открыто противопоставить себя Западу с его эгоистическим равнодушием и прагматизмом. В этом он был отчасти созвучен некоторым русским поэтам, скажем, Блоку или Андрею Белому. С огромным интересом Рильке читает в начале 1921 года «Двенадцать» и «Скифов» в немецком переводе Р. фон Вальтера. В своем благодарственном письме к переводчику Рильке отметил, что «в них (т. е. в этих произведениях Блока. — К. А.) содержатся, пускай неполно, истинные и достоверные сведения о России — первые, полученные мной». Россия, продолжает далее Рильке, «в силу своего глубинного предназначения и призвания — единственная страна, возложившая на себя всю бесконечность страданий, чтобы переродиться в них. Трудно предсказать, какой она окажется, пережив их, но в любом случае — иной, чем Запад, пытающийся их обойти стороной»<sup>85</sup>.

Создается впечатление, что Рильке ничего не знал (или не желал знать) о действительном положении дел в Советской России. Физическое уничтожение тысяч и тысяч людей, братоубийственная гражданская война, расстрел царской семьи, эмигранты, наводнившие европейские страны, — все это не вписывалось в образ «святой страны», созданный воображением Рильке. Из некоторых его высказываний явствует, что подчас он был даже склонен, до известной степени, оправдывать большевизм. В письме к Н. Вундерли-Фолькарт, своей швейцарской приятельнице (впоследствии — душеприказчице), Рильке пишет 12 августа 1920 года, что «не следует слишком опасаться большевизма — это название не представляет собой ничего достаточно конкретного, и то, что так долго вынашивалось под его прикрытием, может оказаться неизвестно чем, даже удачей и благом, да и жажды будущего в нем больше, чем в любом возврате к обветшалым формам...»<sup>86</sup>

Тем не менее, оставался вопрос: как соединить «большевизм» с набожным и терпеливым народом, с «русской душой»? Как соотносить кровавое настоящее России с верой в ее «великое будущее»? Признать, что большевизм с его методами воплощает в себе — пусть отчасти — народную стихию, Рильке не мог: для этого он слишком верил в особое призвание России, в ее «богоизбранность».

<sup>85</sup> Письмо от 6 апреля 1921 г. (*Rilke R. M. Briefe in zwei Bänden. Zweiter Band. S. 149–150*).

<sup>86</sup> *Rilke R. M. Briefe an Nanny Wunderly-Volkart / Im Auftrage der Schweizerischen Landesbibliothek und unter Mitarbeit von Niklaus Bigler besorgt durch Rätus Luck. Frankfurt a. M., 1977. S. 300.*

Письма Рильке свидетельствуют о том, что приблизительно в середине 1920 года у него формируется свое собственное представление о «большевизме». Да, конечно, большевизм — это зло, рассуждал Рильке, но его никоим образом нельзя воспринимать как явление органическое, как выражение народной души. Это — временное недоразумение, которое не затрагивает «сердцевины» народного бытия. Большевизм — это своего рода фасад. Россия, чье призвание — строительство будущего, решила временно отгородиться от Запада этой стеной, как бы отпугнуть его от себя. При помощи политического чудища под названием «большевизм» Россия открыто противопоставила себя Западу, отгородилась от него, словно стеной.

Думается, что решающую роль в таком толковании русского большевизма сыграла книга Л. Ф. Достоевской, дочери писателя. Изданная в 1920 году в немецком переводе (с французского оригинала), эта книга сразу же привлекла к себе внимание Рильке.

Пытаясь опереться на авторитет и взгляды своего отца, Любовь Достоевская в предисловии к своей книге утверждала, что «русские интеллигенты, нигилисты и анархисты намеревались насадить в нашей стране европейский атеизм, тогда как наши глубоко религиозные крестьяне хотели остаться верными Христу». В результате, продолжает Любовь Достоевская, «рассерженный» народ прогнал интеллигентов «как нечто глупое и вредное». Теперь же, по ее словам, русский мужик готовится создать новое «огромное восточное государство» и «оставляет большевизм в качестве пугала, чтобы держать старую Европу на расстоянии, чтобы помешать ей вмешиваться в свои дела и чинить препятствия в процессе национального строительства. В тот день, когда оно будет окончено, мужик уничтожит ненужное ему теперь пугало, и изумленные европейцы увидят перед собой новое русское государство, которое будет гораздо более могущественным и прочным, чем старое»<sup>87</sup>.

В письме к княгине М. фон Турн унд Таксис от 23 июля 1920 года Рильке восторженно отзывался о книге Л. Ф. Достоевской и ее суждениях по поводу событий в России. «Уже своим коротким предисловием — пишет Рильке — мадмуазель Достоевская, продолжая славянофильскую линию своего отца, дает нынешним российским обстоятельствам то толкование, которое я мог бы назвать превосходнейшим и в высшей степени плодотворным: русский мужик, этот бесконечно выносливый и творческий элемент России, уже приступил к своей великой работе; созидавая глубокие и прочные связи с Востоком, он использует большевизм “в качестве пугала”, чтобы

<sup>87</sup> *Достоевская Л. Ф.* Достоевский в изображении своей дочери. Первое полное русское издание / Вступ. статья, подг. текста к печати и примеч. С. В. Белова. СПб., 1992. С. 15–16.

оградить себя от западных людишек (die Westlinge), от их самоуверенного и назойливого вмешательства. И пусть сегодня дело выглядит иным образом, я уверен, что Любовь Достоевская, вооруженная зрением своего отца, лишь до срока высказывает то, что рано или поздно должно осуществиться, иначе весь мир остановится в своем развитии. Ведь среди ближайших путей, коими движется мир, этот — наилучший и справедливейший»<sup>88</sup>.

Эту веру в русского «мужика» и будущее возрождение России Рильке сохранил до конца своей жизни. Предисловие в книге Л. Достоевской помогло ему логически соединить то, что казалось противоречивым и несовместимым. В частности — объяснить (для себя самого!) явление русской эмиграции. Как могло случиться, что лучшие люди России (со многими из них Рильке общался в 1920-е годы) были вынуждены покинуть свою страну? Ответ казался достаточно убедительным. Всею виной — большевизм, то самое «пугало», которым воспользовалась Россия, чтобы отгородиться от Запада. Однако подлинная «русская суть» осталась незамутненной, нетронутой. Европеизированная русская интеллигенция, временно вытесненная из своей страны, медленно осознает истинное положение вещей и готовится к неминуемому краху большевизма.

Все это ярко отразилось в письме Рильке к художнику Леониду Пастернаку. Отзываясь на письмо своего старого друга, поздравившего поэта с 50-летним юбилеем, Рильке отвечает ему 14 марта 1926 года — за несколько месяцев до смерти. Это письмо Рильке можно рассматривать — в свете его многолетних исканий России и «русского бога» — как итоговое.

«И я хочу Вас сразу же заверить — пишет Рильке — что и Вы, и Ваши близкие, все, что касается старой России (незабываемая таинственная “сказка”<sup>89</sup>), все то, о чем Вы мне напомнили Вашим письмом, — все это осталось для меня родным, дорогим, святым и навечно легло в основание моей жизни! Да, всем нам пришлось пережить немало перемен и прежде всего — Вашей стране. Но если нам и не суждено дожить до ее возрождения, то потому лишь, что глубинная, исконная, умеющая все претерпеть Россия вернулась ныне к своим потаенным корням, как это уже было с ней однажды во времена татарщины<sup>90</sup>: кто усомнится, что она живет и, объята тьмой, незримо и медленно, в святой своей неторопливости, собирается с силами для еще какого-нибудь, быть может, далекого, будущего? Ваше изгнание, изгнание многих бесконечно преданных ей людей питает эту подготовительную работу, протекающую в известной мере подспудно; и подобно тому как исконная Россия ушла

<sup>88</sup> Rainer Maria Rilke und Marie von Thurn und Taxis. Briefwechsel. S. 612.

<sup>89</sup> Это слово написано в оригинале по-русски.

<sup>90</sup> Последнее слово в оригинале — по-русски.

под землю, скрылась в земле, так и все вы покинули ее лишь для того, чтобы хранить ей верность сейчас, когда она затаилась»<sup>91</sup>.

Советская Россия, поработенная большевизмом, и старая патриархальная Русь, «незабываемая таинственная сказка», сливаются для поэта в единый образ «вечно претерпевающей» страны, «объятай темнотой» и продолжающей — в тяжелейших условиях — жить своей подспудной жизнью с тем, чтобы однажды в будущем «возродиться»: явить миру свой истинный святой лик. Созданный поэтом миф о России нигде не звучит таким трагическим диссонансом по отношению к подлинной российской реальности, как в этом последнем его письме к Л. О. Пастернаку.

---

<sup>91</sup> Рильке и Россия. С. 550.

## «РУССКАЯ ИДЕЯ» ПЬЕРА ДРИЁ ЛА РОШЕЛЯ: «Братство» Ленина и Достоевского

В творчестве Пьера Дриё ла Рошеля (1893–1945) «русская идея», то есть комплекс идеологических, философских и эстетических мотивов, связанных с восприятием России, русской действительности, истории, культуры и литературы, имеет довольно сложную генеалогию, отдельные линии которой были очерчены в нескольких моих предыдущих работах, посвященных писателю<sup>1</sup>. Можно сказать, что в мысли Дриё Россия занимает совершенно исключительное положение, поскольку с самого начала творческого пути, озаглавленного сборниками военных стихов «Вопрошание» (1917), «На дне сундука» (1920), автобиографическим эссе «Гражданское состояние» (1921) и книгой философско-политических эссе «Мера Франции» (1922), она представляется ему воплощенным образцом юной, девственной и могучей сверхдержавы, призванной преподать достойный урок слабеющим европейским нациям.

Европа должна стать федеративной, отказаться от чисто европейской идеи разрозненных и постоянно враждующих «отечеств», в противном случае она вообще исчезнет с политической карты мира, уступив свое место новым сверхнациональным образованиям, основанным не столько на единстве языка, территории, культуры и сознательного выбора, как определялось понятие нации в знаменитой лекции Э. Ренана «Что такое нация?» (1882, русский перевод — 1886), сколько на сознании той или иной историческо-политической миссии — установление во всем мире коммунизма (советская Россия), национал-социализма (фашистская Германия) или сверхнационального капитализма (либеральная Америка) — таково одно из основных положений геополитических построений писателя, нашедших выражение в целом ряде последующих философско-по-

<sup>1</sup> См.: Фокин С. А. Пьер Дриё ла Рошель и фашизм во Франции // Дриё ла Рошель П. Дневник. 1939–1945 / Пер. с франц. под редакцией С. А. Фокина. СПб, 2000. С. 5–44; Фокин С. А. Русская новелла Пьера Дриё ла Рошеля // Фокин С. А. Русская идея во французской литературе XX века. СПб, 2003. С. 97–105; Волчек О. Е., Фокин С. А. Европеизм, фашизм и коммунизм в творчестве Пьера Дриё ла Рошеля // Наваждения: К истории «русской идеи» во французской литературе XX века. Материалы российско-французского colloquium (Санкт-Петербург, 2–3 июня 2001 г.) / Отв. ред. С. А. Фокин. М., 2005. С. 150–202.

литических эссе: «Женева или Москва» (1928), «Европа против отечеств» (1931), «Фашистский социализм» (1934) и др. При этом важно заметить, что политические воззрения Дриё определялись не только и даже не столько через глубокое изучение научных трудов по истории, культуре или экономике тех или иных наций, сколько через постоянное внимание к тем произведениям иноязычных литератур, которые казались ему выражением или воплощением национального духа. Не стоит удивляться поэтому, что среди русских писателей Дриё выделял, прежде всего, Ф. М. Достоевского, книги и идеи которого были настоящим «наваждением» французской литературы первой половины XX века. Понятно также, что Дриё не мог остаться равнодушным к образу В. И. Ленина, в котором видел, с одной стороны, расчетливого строителя новой русской жизни, ни в чем не уступающего таким передовикам капиталистического производства, как А. Крупп или Г. Штинн, а с другой — последовательного восприемника дела М. Робеспьера, методичного проводника политики якобинской диктатуры в новых условиях человеческого существования, которому удалось безмерно превзойти далекие исторические «образцы». Анализу восприятия идей и героев Достоевского в связи с осмыслением роли Ленина в построении нового мира в России и посвящена настоящая работа. И прежде чем обратиться к рассмотрению того, как складывалось понимание Дриё мира Достоевского, необходимо остановиться на особенностях развития его политического видения современности.

### **Мера, умеренность, непомерность**

Книга «Мера Франции», с которой начинается становление политической философии Дриё, увидела свет в 1922 г. и принесла автору общенациональную известность: в архивах издательства «Грассе» сохранилось около сотни откликов на это произведение начинающего писателя. Вместе с тем, как отмечает французский публицист и литературовед Пьер Андриё, в подавляющем большинстве этих откликов на «Меру Франции» запечатлелось не только напряженное внимание к политической концепции писателя, который воспринимался думающими современниками как выразитель чаяний и отчаяния вернувшихся с фронта молодых интеллектуалов, но и сущностное непонимание его позиции, каковая находила выражение в необыкновенном методе рассуждения, в необычном типе его политического дискурса<sup>2</sup>. В самом деле, начиная с этого первого философско-теоретического сочинения, Дриё формулирует теоретические положения

<sup>2</sup> *Andreu P. Préface // Drieu la Rochelle P. Mesure de la France. Paris, 1964 (1922). P. 8.*

ния в сугубо личном, интимном контексте; его политическая теория складывается в неразрывной связи с импульсами его индивидуальной психологии, эмоционально-чувственным настроем. Не приходится удивляться поэтому, что уже на первых страницах книги он уподобляет Францию юной деве, внушающей ему желание:

«Моя Франция, я вижу тебя, ты заполняешь все вокруг, подобно юной деве, которую я желаю. И я тебя прижимаю к своему сердцу, как прижал бы ее»<sup>3</sup>.

Политическая позиция писателя насыщалась, таким образом, импульсами его сексуальности; тот или иной политический выбор Дриё, а на протяжении двух межвоенных десятилетий ему не раз придется столкнуться с необходимостью выбора — между французским национализмом в духе Ш. Моррасса и идеей единой Европы в духе П. Валери, между русским интернационал-коммунизмом и немецким национал-социализмом — будет определяться, прежде всего, в режиме воспаленной чувственности, словно бы в пылу любовной страсти. И подобно тому как в эти годы Дриё случалось быть в близких отношениях с самыми блистательными женщинами того времени, с которыми его могло связывать все что угодно, кроме верности (такое положение вещей воссоздавалось в посвященном Луи Арагону автобиографическом романе «Мужчина, облепленный женщинами», 1925), политические симпатии писателя не отличались постоянством, распростираясь в основном на те политические силы, которые казались ему исполненными жизненной мощи.

Композиция «Меры Франции» также могла вызывать недоумение современников: книга была составлена из четырех разнородных эссе, связанных между собой фигурой автора и несколькими навязчивыми идеями, которые он проводил, предаваясь свободным по форме размышлениям. Если в первом эссе «Возвращение солдата» Дриё решительно ставил под сомнение плодотворность победы в войне 1914–1918 гг. и оправданность захватившей Францию послевоенной победной эйфории, то второе эссе, «Мера Франции», строилось на геополитических и демографических выкладках, наглядно обнаруживавших умаление политического авторитета главенствующей некогда европейской нации; если в третьем эссе, озаглавленном «По поводу последнего футбольного сезона», писатель пытался связать распространение моды на футбол в послевоенной Франции с сокровенной потребностью омоложения одряхлевшей французской нации, то заключительное эссе «Отряд теряет бойца» сочетало в себе краткий автобиографический очерк и своего рода признание в любви, а также прощальное слово, обращенные к Р. Лефевру, бли-

<sup>3</sup> *Drieu la Rochelle P. Mesure de la France. P. 28.*

жайшему другу молодого писателя, одному из руководителей французской коммунистической партии, который в 1920 г., возвращаясь из поездки по Советской России, пропал без вести в Северном Ледовитом океане.

Эти четыре вещи, обрамленные многословными эпиграфами из Ницше и Эсхила, усиливавшими доминирующую трагическую тональность книги, объединены также авторским голосом. В самом деле, писательская манера Дриё здесь только-только складывается, она пестрит неровностями, резкими переходами от коротких, рубленых фраз, несущих нелицеприятные суждения, к длинным периодам, в которых мысль автора местами теряется, выливаясь либо в несколько высокопарный пафос, либо в подавленный меланхолический настрой. Оставался голос — голос целого поколения, которое еще не назвали «потерянным», но которое само воспринимало себя как «принесенное в жертву». И в этом голосе, как замечал в предисловии к «Мере Франции» Д. Галеви, известный историк, публицист, сподвижник Ш. Пеги, звучала не столько отчаянная растерянность, сколько глухой призыв к поиску сил, необходимых для морального и политического возрождения Франции:

«Г-н Дриё ла Рошель пожил среди своих друзей, юных товарищей, чьи головы еще гудели от бомбардировок, тогда как они опробовали свои силы, не избегая блужданий. Ему случалось судачить с дадаистами, встречаться с коммунистами, этими детьми, потерявшими головы от отвращения и надежды <...>. Нам недостает голоса, — писал пророк Пеги, — и ничто не может его восполнить. Сможет ли г-н Дриё ла Рошель сделать выбор среди всех этих голосов, к которым он прислушивается, сможет ли обрести и заставить звучать свой собственный голос?»<sup>4</sup>

Основной тезис «Меры Франции» заключался в том, что держава, взрастившая некогда Наполеона и взращенная Императором, замкнулась в кругу буржуазной умеренности, превратив понятие меры в непреложный жизненный принцип. И пагубность этого принципа сказывается, прежде всего, в неумолимом сокращении рождаемости французов:

«В 1814 г. во Франции насчитывалось двадцать миллионов душ: 20. В 1914 — тридцать восемь: 38.

И вот что значит сопоставление этих двух чисел. Сто лет назад, всего только сто лет тому назад, 20 миллионов наших предков составляли самую многочисленную европейскую нацию. Поднатужьтесь и попытайтесь понять это всеми ва-

---

<sup>4</sup> *Halevy D. Préface // Drieu la Rochelle P. Mesure de la France. P. 17.*



шими чувствами, поскольку речь идет о насущности плоти и насущности духа, что составляет единое целое с насущностью плоти. Посмотрите своими глазами, пощупайте своими руками это уничтоженное присутствие. Тогда именно мы составляли основной массив Европы, тогда как сегодня его составляет Германия, в которой насчитывается то ли 60, то ли 70 миллионов тел. А тогда у нас было больше плоти, больше мускулов»<sup>5</sup>.

Отталкиваясь от этой неутешительной арифметики, Дриё выстраивал политическую концепцию минувшей войны, в которой для победившей Франции не оставалась даже тени почетного места: если в 1914–1916 гг. она терпела сокрушительные поражения в силу значительного численного превосходства немцев, то в 1918 г. последние были сокрушены не чем иным, как численным превосходством вступивших в войну американцев.

Дриё знал о войне не понаслышке: участник кровопролитного сражения при Шарлеруа, страшных боев в Шампани, захвативший также Верденскую операцию, он был три раза ранен и вдоволь наскитался по госпиталям, где были написаны его самые первые книги — сборники стихов «Вопрошание» и «На дне сундучка», пронизанные ритмикой клоделевского «Златоглава», прочитанного Дриё в 1917 г., и стремлением передать, с одной стороны, военный опыт, с другой — безостановочное наступление «новых времен», эпохи беспощадных национальных революций, бесчеловечной техники, высоких скоростей, вездесущих средств массовой информации, скользящего по поверхности и краям жизни кинематографа и всевосприимчивого джаза:

#### Джаз

Он бьется в сердце мира  
Ударник негров этих  
Чьи белые уста пеняются  
От вспыхивших наших смешков  
И сегодня вечером  
Боль неслышных секторов  
Выливается  
В мучительные знаки  
Что карябают в темноте  
Эти марионетки  
Ура!  
Прошу вас господа  
И на земле и на небесах

---

<sup>5</sup> *Drieu la Rochelle P. Mésure de la France. P. 38–39.*

Осколки расчистили для вас места  
Парад  
Гремит  
На хрупком  
Континенте

Слезы русских солдат  
Прозрачная, едкая водица  
Что разъедает любую присягу  
сгубили русскую империю

Вот она величайшая война в мире  
Призовем под ружье  
Все народы по очереди  
Земля  
Расцвеченная флагами газет  
Чьи заголовки пестрят  
Названиями лощин и гор  
Вращается  
Перед огромным глазом  
Что читает нам славословие<sup>6</sup>

В этом почти юношеском стихотворении едва ли не впервые мысль Дриё обращается к русской революции, повернувшей ход новейшей европейской истории к одному из отправных ее пунктов — французской революции 1793 г.. Разумеется, в ранних стихах сознание писателя не улавливает сокровенных связей большевизма и якобинства, однако тот контекст, в котором возникает образ «русского бунта», свидетельствует о своего рода прозорливости молодого писателя: ставя в один ряд массовое явление американцев в Европе, ознаменованное торжеством чисто американского искусства — джаза, и гибель российской империи, он, так или иначе, противопоставляет эти два события хрупкости европейского континента, открывшейся в ходе «величайшей в мире войны».

В «Мере Франции» это противопоставление усиливается: Америка и Советская Россия представляются Дриё ведущими антиевропейскими силами, которые — при всех бросающихся в глаза различиях — сходятся в одном: обе державы вольны поработить обескровленную Европу:

«На настоящий момент я вижу лишь следующее: Америка поднялась и поэтому следует изменить шкалу политических величин. Вторжение в мировую политику, которая всегда была в ведении Европы и соразмерных ей начинаний, пора-

<sup>6</sup> *Drieu la Rochelle P. Ecrits de jeunesse. Paris, 1941. P. 66.*

жающей численностью народонаселения и энергией империи, чья территория защищена от любого надругательства и словно бы укрепилась на другой планете, сбивает прежний ритм политической жизни... Но это не все: Америка здесь не исключение. На другом конце мира беснуется в муках рождения Геракл новой России, еще одной сверхдержавы завтрашнего дня. Народы Европы обескровлены, истощены; мы зажаты между двух этих громад: Америка и Россия; это два необъятных края неумолимого горизонта»<sup>7</sup>.

Местами в «Мере Франции» образ России почти до неразличимости сливается с образом Америки, при этом тождественность устремлений двух сверхдержав определяется не только совместным противостоянием Европе, но и той ставкой, которую и первая, и вторая делают на экономическое развитие, пренебрегая духовными принципами. Вот почему в этой ранней книге вождь русской революции неоднократно уподобляется успешным капиталистическим предпринимателям:

«Ленин в своем Кремле — разве он думает о чем-то другом, кроме того, что занимает мысли Штинна и Шваба? То есть о большей выработке»<sup>8</sup>.

Вместе с тем, русский опыт, прежде всего, революция, не могли не волновать воображения молодого Дриё, которому поначалу грезились, что в России созревает нечто такое, что может принести обновление всей Европе, нечто такое, что может помочь Европе в противостоянии Америке:

«В 1918 г. можно было подумать, что Россия призвана. Разве не поднималась она в своих степях, тайны которых были исполнены обещаний, бросая обезумевшей, сбитой с пути Европе новое евангелие? Нет, не формулы Маркса. Мир не переделать речами одиночки, если только нет возможности вдохнуть в них мистическое всемогущество. Что-то оригинальное, новое, непредсказуемое. Разве не была славянская нация последним оплотом юности мира? Мало кто из нас подвергал критике этот миф юности... Сам я какое-то время думал, что Россия будет идеально противостоять Америке, что формулы научного социализма сразу же сгинут в неодолимом потоке любви, насилия, варварства, который зальет Европу и в котором растворятся меркантилизм и машинизм, коих формы сохранятся и упрочатся только в Соединенных Штатах»<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> *Drieu la Rochelle P. Mesure de la France. P. 73–74.*

<sup>8</sup> Там же. P. 96.

<sup>9</sup> Там же. P. 98–99.

Но этим надеждам молодого Дриё не суждено было сбыться: со временем Ленин, как уже говорилось, превращается в его сознании в банального предпринимателя, которого не беспокоит ничего, кроме производительности труда, и в котором, к тому же, существует благорасположенность к тем иллюзиям, от которых успела освободиться думающая Европа:

«В Ленине есть больше, чем то, что было исполнено жизни для людей вчерашнего дня; что умирает сегодня для нас, что завтра умрет для всего мира: доверчивое ожидание благодеяний материального, научного производства. Несмотря на мое незнание русской действительности, рискну высказать следующее предположение: Ленин материалист такой же закалки, что и Штинн. А может быть и того похуже: ведь он неофит»<sup>10</sup>.

Воспринимая новую Россию почти исключительно в регистре «повторения», в котором весь опыт революции сводится к стремлению большевиков превратить отсталую, земледельческую страну в современное государство, Дриё, по существу не знающий русской действительности, не скупится в своих заметках о России на броские мифологические образы. Другими словами, историческая реальность пореволюционной России, как она рисовалась во французских газетах начала 1920-х годов, проходит в его сознании через набор готовых культурных типов, форм, фигур, каковые и помогают писателю освоить происходящее в русских далях. Обращает на себя внимание та деталь, что русский мир представляется ему не иначе, как в виде мифологических героев, Геракла или Прометея. Размышляя в самом начале Второй мировой о геополитической ситуации Германии, Италии и России, Дриё писал:

«Русские — самая континентальная нация. Подобно Прометею, русский гигант прикован цепями к горам Кавказа, и от этих извечных цепей идет его томность, тяжеловесность, медлительность. Он живет взаперти в самой глубине евразийского континента, но мечтает выйти из своих далей. Мечтает о морях. При воспоминании о выходе Петра Великого на Балтику у каждого русского щемит сердце. Прелюдией к недавним завоеваниям Сталина стал масштабный фильм о русском царе, что первым вышел к морю после далеких предков IX века, варягов и скандинавов»<sup>11</sup>.

В этом фрагменте обнаруживается еще одна особенность политического мышления Дриё: политическая современность восприни-

<sup>10</sup> Там же. Р. 101.

<sup>11</sup> Там же. Р. 205–206.

мается им не только сквозь призму античной мифологии, позволяющей ему подходить к реальным историческим событиям с готовыми типами, но и в тесной связи с современной культурой. В самом деле, упоминание о монументальной кинематографической фреске В. М. Петрова, которую Дриё мог видеть на Всемирной выставке в Париже в 1937 г., где советский фильм с вдохновенным Н. К. Симоновым в главной роли получил высшую награду, свидетельствует о том, насколько глубоко понимает Дриё сопряженность в современной жизни истории и культуры, политики и эстетики.

Не приходится удивляться поэтому, что в восприятии и формировании образа В. И. Ленина сознание Дриё, подыскивая исторические аналогии, останавливается на фигуре М. Робеспьера. О том, что русская революция делалась по образу и подобию французской писалось много, начиная с того момента, когда до Европы стали доходить вести о первых следствиях октябрьского переворота; не скрывали своего преклонения перед якобинцами и сами большевики. Однако в межвоенные десятилетия мало кто из европейских мыслителей мог отважиться помыслить сокровенное родство трех тоталитарных режимов, воцарившихся в Европе, — русского коммунизма, немецкого национал-социализма и итальянского фашизма — исходя из события Французской революции, которое, напротив, повсеместно рассматривалось как основоположение современных демократических институтов. Дриё, который не питал иллюзий в отношении современной французской демократии и испытывал попеременно то тягу к гитлеризму (фашизму) или сталинизму (коммунизму), то глубокое отвращение и к тому, и к другому, оказался как никто из современников восприимчив к этому «избирательному сродству».

Не останавливаясь здесь на достаточно сложной схеме аргументации писателя, выведившего происхождение современных видов тоталитаризма из режима французского якобинства, заметим, что наиболее рельефное изображение В. И. Ленина создано на фоне исторического портрета М. Робеспьера и некоторых других исторических деятелей, не отличавшихся пристрастиями к демократическим формам правления:

«Ленин, как до него и Маркс, основательно изучал якобинский режим и вывел из своих штудий непоколебимый метод, устремленный к самой сути и переводящий эту самую суть в доступные, готовые к применению понятия. <...> Ленин, что естественно, доводит до совершенства якобинский метод, ведь у него за плечами целый век экспериментов и размышлений. Столько размышлений и науки требует препорядочно имморализма. Ленин сразу погряз в цинизме, макиавеллизме, тогда как якобинцам для того, чтобы распрощаться со своими иллюзиями и признаться в своих намерениях, потребовалось какое-то время

1. Он заранее выковал доктрину — с таким умением и ловкостью, на которые только способна человеческая голова, когда она всецело заполнена мыслями о действии. Робеспьер не знал, что будет Робеспьером; Ленин знает, что он им будет. <...> Следует прочесть такие выдающиеся ленинские работы, как “Детская болезнь коммунизма” или “Государство и революция”, чтобы понять, как ему удалось — при всем показном уважении к жаргону и букве Маркса — упростить и внести прагматичность в галиматью ученых мужей и казуистов. То же самое проделали санкюлоты с Руссо и Монтескье — нет нюансам и колебаниям! Ленин сведущ во всех тонкостях и сложностях доктрины, но, подобно Кромвелю, Фридриху II или Бонапарту, он обходится с ними без всяких церемоний.

2. Он заранее (уже в 1903 г.) создает единую партию и сразу же придает ей самую жесткую форму. Абсолютная диктатура вождя в совете партии, абсолютная диктатура вождя и совета в войсках. <...>

3. Он свел к минимуму плебисцитную инстанцию. Никаких всеобщих выборов. <...> Доктрина Интернационала сводится к доктрине партии и государства. Но речь о русской партии и русском государстве. Коминтерн, будучи во власти русского национального эгоизма, станет инструментом беспримерного империализма, коего даже помыслить не могли домогающиеся папства итальянские семейства»<sup>12</sup>.

Характерно, что эта работа, в которой Дриё рисовал образ Ленина и вычерчивал линии преемственности, соединявшие русский коммунизм, немецкий национал-социализм и итальянский фашизм с французским якобинством, была написана на рубеже 1939–1940 гг., когда Франция, ввязавшись в «странную войну», пожинала плоды собственного политического бездействия, отсутствия внятной национальной политики, иначе говоря, того самого патологического национально-политического бессилия, диагностике которого были посвящены философско-политические эссе Дриё 1920–1930-х годов. Показательно и то, что эта работа писателя, пользовавшегося влиянием как в правых литературных кругах (сотрудничество с такими изданиями, как «Национальная эмансипация», «Нация», «Ревю де Пари»), так и в левых (незыблемая дружба с А. Мальро и Ж. Поаном, сотрудничество с «Новым французским обозрением»), не шла в свое время издателя: Франция словно бы не хотела открывать глаз, не хотела видеть своих болезней, в которых копался Дриё, начиная с «Меры Франции». Наконец, не следует упускать из виду и того обстоятельства, что, ставя диагноз современному французскому обществу, Дриё не занимал позиции врача-лечителя ни, тем более,

<sup>12</sup> Там же. Р. 177–180.

позиции наставника французской нации: болезни Франции суть его собственные немощи, как телесные, так и духовные. Вместе с тем, молодой Дриё, подтачиваемый недугами своей родины, не предается бесплодной романтической скорби, он питает надежды на новое Возрождение:

«Сегодня нам, французам, должно быть больше дела до самих себя, чем до других. Наш главный враг — это мы сами. Надлежит, чтобы мы повернулись лицом к смерти, что водворилась внутри нас. Но погружаясь в самих себя, мы касаемся большого места, смертельной опасности, которая сидит даже глубже нас самих, которая всечеловечна; мы затрагиваем то, что является трагичным для всех нынешних людей.

Выше отечества поднимается только жизненная сила лучших сынов, которых оно произвело на свет. Они сильнее событий, и когда родина-мать склоняется, их дух все равно мерцает на ее челе. Они всегда способны, предприняв сверхчеловеческое усилие, вобрать в себя или выплеснуть из себя все силы своей породы. <...>

Только так молодые французы, которые прошли через пекло войны, которым грозит гибель в узком географическом кругу Франции, могут вздохнуть посвободнее и направить свои чаяния к краям света. <...>

На Западе надолго установлены определенные политические рамки.

Думать надо только об одном — об интеллектуальном, моральном и телесном воссоединении.

Внутри падкой до свобод промышленной цивилизации, на этой планете, захваченной модой на современность, все поставившей на кон современности, надлежит бороться против всего, что противостоит творческому духу, против всей той новизны, что еще вчера казалась прекрасной, а сегодня поражает нас своим безобразием.

Бесплодие, онанизм, сексуальные извращения суть духовные недуги. Алкоголизм, наркотики — это первая ступень, что ведет к крушению воображения, к этому упадку творческого духа, когда человек предпочитает терпеть и не хочет, чтобы его признали человеком. <...>

Речь идет не о революциях, не о реставрациях, не о поверхностных социальных и политических движениях, речь идет о чем-то более глубоком — о Возрождении»<sup>13</sup>.

Таким образом, понятие «меры» приобретает в эссе Дриё второй смысл. С одной стороны, оно соотносится с сугубо буржуазной потребностью в «умеренности», экономии, воздержанности, при-

<sup>13</sup> Там же. Р. 91, 92, 114, 115.

обретающей в лихолетьях войны патологический характер такого самоограничения, что под угрозой оказывается основополагающий принцип воспроизводства нации. Солдаты-отпускники, возвращаясь в родные места, предаются сексуальным утехам, не желая при этом иметь детей:

«Во время отпусков эти французы, отмеченные печатью потерянности, замыслили в своих постелях убийства детей, преумножение которых, однако, только и могло оправдать то самопожертвование, на которое они шли, чтобы сохранить имя своей породы»<sup>14</sup>.

С другой стороны, оно соотносится с насущной жизненной задачей — с возвращением к истинной «мере» Франции, к подлинному масштабу исторической Франции. К осуществлению этой задачи призваны молодые французы, которые должны культивировать в себе стоическое мужество:

«Молодые французы должны стать такого рода стойками. Свою Францию, переизбыток цивилизации которой ведет к фатальной психологической ограниченности, свою Францию, которая в силу новой мировой перспективы уменьшается на глазах среди новых громадных туманностей, они возвратят к ее полной мере...»<sup>15</sup>

В этом семантическом контексте становится очевидным, что в глазах Дриё новая Россия — с Лениным или Сталиным во главе — отличается неведением чувства меры, склонностью к безмерности, к непомерности исторических начинаний. Вместе с тем, это отсутствие чувства меры способствует тому, что даже тогда, когда Россия пытается строить свое существование по европейским или американским меркам, воспринимая самые передовые политические или экономические доктрины (в начале XX века такими доктринами были марксизм и фордизм), она не хочет знать меры в их претворении в жизнь, обрекая себя тем самым на непреходящую трагедию. В глазах Дриё такого рода непомерность является и залогом будущих свершений, и залогом неминуемых бедствий.

---

<sup>14</sup> Там же. Р. 130.

<sup>15</sup> Там же. Р. 91.



## Русский круг чтения

Всю свою жизнь Дриё был неутомимым читателем. В феврале 1942 г., в самый тяжкий период Оккупации, когда писатель окончательно убеждается в ошибочности своего выбора в пользу Коллаборационизма и своего согласия стать главным редактором «Нового французского обозрения», ведущего литературного журнала Франции 1920–1940 годов; когда он все устойчивее утверждает в мысли, что немецкий национал-социализм не просто не способен обеспечить чаемого единства Европы, но несет гибель самой идее человека, обрекая на уничтожение целые народы, не вписывающиеся в «германскую идею»; когда он, обратившись в пьесе «Шарлотта Корде» (генеральная репетиция в Виши в феврале 1942 г., опубликована в 1944 г.) к ключевому эпизоду новейшей французской истории, все глубже и глубже проникается убеждением, что мифы национализма, европеизма и коммунизма не пошли на пользу его «милой Франции», Дриё записывает в «Дневнике», фиксируя этот момент безысходности:

«Я забросил дневник (Дриё возвращается к «Дневнику» после полуторамесячного перерыва — С. Ф.). Зимнее оцепенение. Мало работаю. Журнал меня утомляет. При первой же возможности читаю запоем. Я так полжизни проведу, лежа на диване с книгой. А почему бы и нет?»<sup>16</sup>.

Полжизни на диване ему провести не доведется: в марте 1945 г., после двух неудачных попыток самоубийства, Дриё, не столько избегая суда победителей, сколько признавая себя побежденным, кончает счеты с жизнью.

В его жизни было много важного, существенного и наглядного, что и делает Дриё одним из наиболее характерных писателей того времени, когда сама Франция, казалось, и думать забыла о многих существенных вещах, потерпев самое унижительное поражение в своей истории. История этой Франции, как и история Дриё, ее иллюстрирующая, — это история интеллектуального поражения, одной из причин которого стало смешение литературы и жизни, своего рода «наваждение», в котором литературные герои тягались с реальными историческими деятелями.

Примечательно, что с самого детства Дриё воспринимает литературу как средство эмансипации, как способ преодоления границ «среды», как возможность вырваться из затхлого питомника «мечтательной буржуазии», не способной ни на какие поступки:

---

<sup>16</sup> Дриё ла Рошель П. Дневник. С. 315.

«Спасибо, братья за то, что пришли навещать меня в убогом жилище моих близких, где все как один и что есть сил страшились жизни: спасибо, Заратустра, спасибо, Карамазов, Маугли, грубияны Джека Лондона, неуловимый д' Аннунцио и все остальные»<sup>17</sup>.

Зарубежные писатели представляются ему выразителями здоровых, грубых и девственных сил, которых столь не хватает французской культуре, распыляющей себя с эпохи романтизма, или Революции, во все более утонченных формах творчества. Именно такое представление о зарубежье предопределяет круг чтения Дриё: Джойс и Уитмен, Достоевский и Толстой, Ницше и д' Аннунцио, Хаксли и Лоуренс, Хемингуэй и Дос Пассос. Оно же объясняет его повышенное внимание к тем французским писателям, которые — помимо и прежде формы — стремятся к выражению человеческих сил: Рабле, де Сад, Бальзак, Стендаль, Баррес, среди современников — прежде всего, Мальро, Монтерлан, Селин. Вместе с тем, отметим, что в сознании Дриё писатели живут не столько как творцы, создатели тех или тех произведений, сколько в виде своеобразных концептуальных персонажей, носителей определенного взгляда на мир. Так Толстой и Достоевский представляются ему прежде всего антиподами слабеющего и дряхлеющего мира русских буржуа и аристократов:

«Прежде всего, следует отличать то, что происходит вокруг писателя, от того, что происходит внутри него. В периоды депрессии, упадка, наподобие того, что мы сейчас переживаем, автор может быть живее своего времени. Микеланджело был величественнее и живее, чем Флоренция XVI века, которая отдавала себя на заклятие на его глазах. Толстой и Достоевский были много тверже обреченной на бойню дряблой русской буржуазии»<sup>18</sup>.

В сознании Дриё писатели оказываются своего рода «сверхчеловеками», призванными не столько выразить свое время, сколько ему противостоять. Очевидно, что Дриё нет дела до биографической или документальной точности в восприятии волнующих его литераторов, они живут в его сознании наряду с созданными ими персонажами или реальными историческими деятелями, порой сливаются с ними в причудливом круговороте разыгравшегося воображения. Все они для него интересны, прежде всего, как выразители неких сил — психических, социальных — которыми сам он, в свою оче-

<sup>17</sup> *Drieu la Rochelle P. Sur les écrivains.* Paris, 1982. P. 86.

<sup>18</sup> Там же. P. 97–98.

редь, пытается напитать окружающую действительность. Персонаж не выражает идей автора, он конкретизирует их в своих действиях, поступках. О близости поэтики ранних романов А. Мальро Достоевскому уже неоднократно писалось в критической литературе. Но именно Дриё в своем отклике на роман «Завоеватели» (1930), посвященный русским революционерам-авантюристам, продолжающим свое дело в Китае, подчеркнул, что в основе этой близости — сам тип главных персонажей, людей слова и дела, рефлексии и активного действия:

«Этот герой не Мальро, он являет собой мифическое воплощение его “я”. Более возвышенное, более конкретное. Мальро обнаруживает здесь основное качество поэта и романиста. Он выставляет перед нами героя. Покопайтесь в своей памяти, и вам явятся величайшие романисты в сопровождении созданных ими героев: Байрон и Манфред, Стендаль и Жюльен Сорель, Бальзак и Растиньяк, Достоевский и Ставрогин и т. д.»<sup>19</sup>

Очевидно, что в тоске по герою, которая все время дает о себе знать в размышлениях Дриё о литературе, говорит стремление не только найти этих героев в окружающей действительности, но и героизировать свое время, создавать героев из имеющегося человеческого материала. Понятно, вместе с тем, что в этом стремлении к героизации писатель порой терял всякое чувство меры.

### **Вожизм: Достоевский и Ленин**

Пытаясь обнаружить эти столь необходимые ему силы среди своих современников, Дриё на время сближается с группой сюрреалистов, самым мощным литературным движением во Франции 1920–1930-х годов. А. Бретон, наряду с Ф. Супо, П. Элюаром и Ж. Бароном, входил в число наиболее ценимых Дриё современных поэтов, а Л. Арагон был его ближайшим другом. Парадокс и неизбежный провал этого сближения заключался в том, что сюрреализм громко и провозглашал себя заклятым врагом Франции, тогда как для Дриё — несмотря на всю его антибуржуазность — дороже буржуазной Франции ничего не было.

Эта рассогласованность Дриё с сюрреализмом дала о себе знать уже в памфлете «Труп», которым молодые поэты откликнулись на смерть А. Франса. Кончина самого знаменитого французского писателя того времени, который в глазах многих европейцев был

<sup>19</sup> Там же. P. 248.

«классическим и высоким образом французского гения» (М. Кузмин), погрузила всю культурную Францию в глубокую скорбь. Для сюрреалистов смерть А. Франса оказалась многообещающим знаком неминуемой смерти всей Франции, этой буржуазной, салонной, благомыслящей, скептической и ироничной Франции, которая говорила устами А. Франса. Дриё, который, судя по некоторым историческим свидетельствам, мог быть инициатором выпуска памфлета<sup>20</sup>, не разделяя безоглядного злорадства сюрреалистов, глумившихся над почившим национальным гением. Размышляя о смерти А. Франса, он возвращался к своим надеждам на возрождение Франции:

«Франция умерла? Да здравствует Франция!.. Ибо умерла только одна Франция, а их существует много; и много рождается новых — страшных и ужасных. Возьмем наше время: есть Франция подобная Far-West, Дикий Запад, заполненный неугомонными иностранцами, рудниками, автомобилями и аэропланами, Франция, заселенная миллионами негров и устремленная к будущему Византии, поверженной и возвращенной к жизни варварами; возьмем другую Францию, вневременную: это французская поэзия, что блистает во французской живописи и вот уже лет пятьдесят неслышно рокочет во многих суровых, дерзновенных и чудесных книгах. А кроме этого есть Франция извечная, которая была и будет, она подобна возлюбленной, которую нам никогда не забыть. И пусть она обескровлена, подорвана под корень вражеским нашествием и отдает Богу душу, мы о ней ничего не знаем, и никто из нас — ни живые, ни мертвые — не в праве звать к ней, ибо ошеломительный ее образ предначертан навечно, а мы представляем собой всего лишь один из тех неисчислимых веков, к коим она восходит; одни только звезды созерцают лик этой Франции, вглядываясь в трогательное скопище человеческих лиц»<sup>21</sup>.

Патриотическая патетика Дриё явно выбивалась из общего космополитического настроения сюрреалистического памфлета; несмотря на отдельные элементы сюрреалистической поэтики, отличающие этот ранний полемический текст, он явно не укладывался в рамки политического дискурса сюрреализма; более того, настойчивые нот-

<sup>20</sup> *Andreu P., Grover E. Drieu La Rochelle. Paris, 1989. P. 172.*

<sup>21</sup> Цит. по: *Andreu P., Grover E. Drieu La Rochelle. P. 172–173.* Отдельные тексты коллективного памфлета «Труп» опубликованы по-русски: Антология французского сюрреализма. 20-е годы / Сост., вступ. ст., пер. с франц. и комментарии С. А. Исаева и Е. Д. Гальцовой. М., 1994. С. 80–83. То, что в данной подборке отсутствует текст Дриё (инициатора памфлета), лишний раз подтверждает неуместность писателя в сюрреалистическом дискурсе.

ки сокровенного патриотизма, которые были слышны в тексте Дриё несмотря на громы и молнии модернистских инвектив, оставались пустым звуком не только для сюрреалистов, но и для большинства современников. Таким образом, разрыв Дриё с сюрреалистами был предопределен: Дриё-изменник делу сюрреализма, это уже Дриё-изменник и сознающий себя таковым. Дриё, который предает сюрреализм, отвергает почитаемых поэтов и порывает с ближайшим другом, начинает воспринимать себя вольным стрелком творческой мысли, рассчитывающим исключительно на свою творческую силу, причём к тому времени эта сила не отождествляет себя ни с одной из наличных политических сил. Не вдаваясь во все детали спора Дриё с сюрреалистами, который заслуживает специального и обстоятельного рассмотрения, приведем здесь небольшой фрагмент из его «Третьего письма к сюрреалистам», где вырисовывается основная схема отношения писателя к любым литературным и политическим партиям:

«Мне наплевать и на капитализм, и на коммунизм; эволюция партий, за которой я слежу с маниакальной дотошностью, не всегда соответствует планке моей любознательности. Я не хочу обманывать ни капитализм, ни коммунизм обманной поддержкой. Я никого не хочу обманывать. Вот почему люди будут говорить, что я обманываю всех и каждого. Нет, мысль, что в миллион раз сильнее меня, в миллионы раз сильнее капитализма и коммунизма. Я остаюсь на стороне мысли»<sup>22</sup>.

В полемике с сюрреалистами Дриё защищал две творческие ценности, которые, как ему представлялось, оказались под угрозой после того, как А. Бретон провозгласил курс на сближение сюрреализма и коммунизма: независимость и одиночество. Сюрреалистической сверхангажированности Дриё противопоставлял не романтическую фигуру затворника «башни из слоновой кости», а позицию «вольного стрелка», который не парит «над схваткой», а внимательно наблюдает за ней, пытаясь понять, какие политические силы выражают головные мотивы современного политического существования. В середине 1920-х годов он не примет ни коммунизма, ни фашизма, ни сюрреализма, поскольку усматривает в этих движениях угрозу собственной творческой независимости и той идее Франции в лоне Европы, которая в это время формируется в его сознании. Такого рода позиция подразумевала не только провозглашаемую независимость, но и вполне определенную, но менее очевидную зависимость от субъективной оценки соотношения сил.

Вместе с тем, в полемике с сюрреалистами Дриё высказывает

---

<sup>22</sup> *Drieu la Rochelle P. Sur les écrivains. P. 84.*

одну существенную мысль, которой он будет руководствоваться на протяжении всего своего творческого пути. Критически расценивая сближение сюрреалистов с коммунизмом и неминуемое за ним подчинение поэтики политике, Дриё переворачивает оппозицию, утверждая превосходство литературы над политикой:

«Когда вы требуете от коммунистов права быть собой, это значит, что вы чувствуете необходимость этого творения, в коем ваша судьба и которое будет живым и неустрашимым ядром революции, если она вообще когда-нибудь будет, и всей устремленности XX века. Вы призываете Робеспьеров. Но подумайте только: без Руссо и не было бы никакого Робеспьера, и Ленина — без Достоевского и Толстого»<sup>23</sup>.

И вновь очевидно это смешение литературы и политики: Дриё мало заботит реальное отношение Ленина к двум классикам русской литературы, он воспринимает образ вождя русской революции в виде своего рода сказочного богатыря, черпающего свои силы в культуре, литературе и направляющего своей энергией косные народные массы. Примечательно, что, выбирая между русским коммунизмом и немецким национал-социализмом, Дриё необыкновенно восприимчив к магии «русской души», к тому, что представлялось ему мистическим началом русского народа:

«Я всегда высоко ценил русский народ, его гений, его великих представителей, необходимость свершенной им революции, восхитительное соединение в нем верности, силы и твердости, из которых и составляет партия; но я никогда не думал, что весь этот порыв и марксистский миф объединяет нечто большее, чем те кратковременные отношения, что завязываются на брачный сезон между фавном и его призрачной самкой»<sup>24</sup>.

Характерно, что, обрисовывая русский национальный характер, Дриё использует эротическую метафору: русский народ уподобляется здесь необузданному фавну, марксистская доктрина — его мимолетной спутнице, влечение к которой обусловлено периодически просыпающимся природным инстинктом. Вместе с тем, признавая историческое значение марксизма, которое, с его точки зрения, заключалось в «критике современного общественного устройства», Дриё обнаруживал сдержанность в отношении культивируемого последователями Маркса scientизма, который умаллял или просто-напросто отвергал духовное начало любого исторического дви-

<sup>23</sup> Там же. Р. 81.

<sup>24</sup> Цит. по: *Mabire J. Drieu parmi nous*. Paris, 1963. Р. 127.

жения. В то же время ему явно импонировал «вождизм» русского коммунизма, неизбывная потребность революции в «сильной руке», в выдающемся «Предводителе», «Главе», «Отце», без которых любое возмущение рискует вылиться либо в волнение, легко подавляемое противной стороной, либо в очередную бурю в стакане воды, утихающую при малейшей угрозе силового противодействия.

Вместе с тем, разделяя распространенное суждение об отсталости России по отношению к Западу и усматривая в этом отставании залог возможного политического успеха, Дриё связывает своеобразие «русского пути» и «русского романа»:

«Только Россия, будучи еще в Средневековье, была в состоянии породить человека, наделенного мистической и рациональной силой Средних веков: Достоевский»<sup>25</sup>.

Достоевский и превращается под пером Дриё в подлинного вождя русского народа. При этом фигура реального вождя русской революции до неразличимости сливается с духовным водителем народа. Фигура «вождя» — один из основных и один из самых сложных элементов фашистской эстетики (в 1933 г. Дриё завершил пьесу под названием «Вождь»; в книге «Фашистский социализм», вышедшей в свет годом позже, есть эссе «Вождя надо заслужить»). Не останавливаясь здесь на характеристике всех ее составляющих, которые относятся к социальной и индивидуальной психологии, религии, истории и искусству, заметим, что в сознании Дриё сложился чрезвычайно патетический образ вождя русской революции, в котором черты авантюриста-первопроходца эпохи великих географических открытий сочетались с чертами магистра средневекового монашеского ордена:

«И в самом деле, Ленин с горсткой своих сподвижников, теряясь в крестьянской массе, — когда я о нем размышляю, мне в голову приходит образ первопроходца, продающего себя сквозь чашу со своими оруженосцами, или средневекового аббата, вступающего в лес в сопровождении своих монахов для раскорчевки участка под обитель — в течение нескольких месяцев был настоящим коммунистом, то есть аскетом»<sup>26</sup>.

Здесь вновь обращает на себя внимание биологическая метафора Дриё: народ, крестьянская масса, уподобляются лесной чащобе, взывающей к духовному могуществу исключительной личности, прокладывающей новые пути человеческой истории. В сознании

<sup>25</sup> *Drieu la Rochelle P. Sur les écrivains. P. 206.*

<sup>26</sup> *Mabire J. Drieu parmi nous. Paris, 1963. P. 128.*

Дриё фигура «вождя» не столько мифологизируется (мифологизируется, напротив, народная масса, представляемая то в виде фавна, то в виде дикого леса), сколько одухотворяется через культурную традицию, через те или иные исторические образы, восходящие к величайшим свершениям человеческого духа.

Уже в первом приближении анализ фигуры «вождя» обнаруживает, что мысль Дриё тяготела не к абстрактным политическим доктринам (отличавшимся в его глазах, как можно было убедиться выше, поистине женским непостоянством), а к конкретным историческим личностям или, точнее будет сказано, к великим именам истории. Великое имя истории соотносится в его сознании не столько с конкретной исторической личностью, сколько с определенными безличными историческими силами, воплощающимися при стечении ряда обстоятельств в тех или иных индивидах. В такой концепции сила исторического деятеля определяется его способностью превозмочь в себе все индивидуальное, только в этом превозможении себя, преступании через себя — в аскезе — индивид становится историческим персонажем: Наполеоном или Лениным. В этой связи стоит отметить также, что название программной статьи середины 1930-х годов, где Дриё вполне конкретно обозначил свой политический выбор, — «Гитлер и Сталин» — недвусмысленно указывает на то, что Дриё привязан больше к историческим фигурам, чем к политическим движениям. В своих политических метаниях Дриё искал не защиты той или иной сильной политической партии, а духовное начало того или иного политического движения, воплощением которого ему виделись его вожди. Ослепление писателя объясняется, с одной стороны, зачарованностью, избирательной направленностью мысли на то или иное великое имя истории, с другой — направляющей его сознание движущей силой поиска, этим исканием утраченной силы, которое бросает его от одного вождя к другому, от одного сильного, авторитарного, тоталитарного режима к следующему. В этих исканиях Дриё ни на миг не ощущал себя вождем, фигура вождя — не более чем призрачный, бесплотный, словесный образ, соотносящийся в его сознании с той или иной исторической силой; что заведомо определяло бесконечность этих исканий, а его превращало в предателя, так это его смутное, но постоянное подозрение, что ни один из вождей, действующих на сей день в истории, не в состоянии удовлетворить его Родину-Мать.



## Двойственность русскости

Новелла «Двойной агент» — единственное произведение Дриё, место действия которого разворачивается непосредственно в России. Нам уже приходилось говорить об истории написания этого текста<sup>27</sup>.

Время действия новеллы — начало XX века, эпоха развития революционного движения, революции и гражданской войны в России. Событийная сторона новеллы сводится к следующему. Ночью в комнату к некоему человеку, имя которого не называется, входит группа вооруженных людей с явным намерением его убить, при входе звучат слова «Попался», а один из ночных гостей сразу выкладывает револьвер на ночной столик. Под дулом револьвера и начинается исповедь человека, который стал предателем из принципиальных соображений.

Как можно убедиться, новелла изобилует историческими реалиями, что лишний раз свидетельствует о внимании Дриё к России. Сама форма новеллы — исповедь падшего в глазах других людей человека — явно восходит к творчеству Достоевского, которым Дриё зачитывался с ранней юности. Но это не просто исповедь. Монолог «двойного агента» превращается в обвинение, обличение. Он и приносит его с тем, чтобы бросить вызов своим палачам. Под дулом револьвера он доказывает им, что та идея России, которая двигала им, плодотворнее и глубже всяких попыток ниспровержения старого, или вечного, мира. Обращаясь к своим палачам-коммунистам, «двойной агент» указывает им на ущербность самой попытки деления России на коммунизм и православие или еще на что-либо: «Сегодня вы мне скажите, как сказали бы десять лет назад: “Россия — это ничего не значит, страна — это либо ничто, невозделанное поле, либо какая-то идея. Россия — это либо Царь, либо Коммунизм”. А я вам отвечу, опираясь на весь опыт своей жизни, да, на весь опыт своей и вашей жизни. Россия — это Царь и Коммунизм, и еще очень многое. Россия — это я. Она, Россия, и я, мы неизмеримо превосходим все деления, все точки зрения. Вы говорите, что я двойной, так нет же, я неизмеримый»<sup>28</sup>.

Итак, обращаясь к «русской идее», Дриё, отнюдь не сводит мощь Советской России, о которой он говорил в своей ранней политической эссеистике («Масштаб Франции», 1922, «Женева или Москва», 1928, и др.), к силе Революции. Знание и понимание русской культуры, прежде всего через творчество Достоевского, Розанова, Толстого помогает ему оценить и силу Реакции, или Традиции, ко-

<sup>27</sup> Фокин С. Л. Русская новелла Пьера Дриё ла Рошеля // Фокин С. Л. Русская идея во французской литературе XX века. СПб, 2003. С. 97–105.

<sup>28</sup> *Drieu la Rochelle P. Histoires déplorables.* Paris: Gallimard, 1963. P. 118.

торая присутствует в его мысли как одна из главных составляющих русского начала. Вместе с тем это начало («русскость») не сводится им и к поверхностным оппозициями — православие-коммунизм, белые-красные, реакция-революция. Дриё озабочен, прежде всего, судьбой Франции, сокращением ее «масштаба», умалением ее роли на европейской сцене. И его внимание к Советской России объясняется, прежде всего, поиском силы, иначе говоря, того, с чем следует соизмерять «масштаб» Франции, дабы вывести ее из упадка.

## Т. Г. МАСАРИК: ОТ «РУССКОГО ВОПРОСА» К «РУССКОЙ АКЦИИ»

Трехтомный труд философа и первого президента Чехословакии Томаша Гаррига Масарика (1850–1937) «Россия и Европа», вышедший в Германии в 1913 году<sup>1</sup>, является результатом развития концепции «славянской взаимности», а также русофильских настроений, господствовавших в среде чешской и словацкой интеллигенции в период национального возрождения; книга Масарика стала своеобразным доказательством необоснованности мысли об особом положении России среди других славянских народов.

До сих пор существует терминологическая неоднозначность и смешение понятий «славянская взаимность» и «панславизм»<sup>2</sup>, в ряде случаев термины выступают как синонимы. Это обусловлено тем, что в различные исторические периоды в разных странах под панславизмом подразумевали противоположные явления. Г. В. Рокина связывает появление термина «панславизм» с работой Яна Непомука Геркеля<sup>3</sup>, который называл «панславизмом» языковую общность славянских племен<sup>4</sup>, и подчеркивает неполитический характер панславизма в начале XIX в. Уже А. Н. Пыпин<sup>5</sup> писал об исключительно литературной и научной направленности чешского и словацкого панславизма, лишённого какой-либо политической программы. Политическую окрашенность термин «панславизм»

<sup>1</sup> *Masaryk T. G. Russland und Europa. Jena, 1913.* Русский перевод: *Масарик Т. Г. Россия и Европа. Эссе о духовных течениях в России.* Т. 1–3. СПб., 2000–2004.

<sup>2</sup> См. об этом: *Ненашева З. С. Идея славянской общности в современной советской и чехословацкой историографии: Некоторые терминологические и теоретические аспекты // Исследования по истории славяноведения и балканистики.* М., 1981. С. 78–95; *Павленко О. В. Панславизм: Концепция панславизма в славистических исследованиях // Славяноведение.* 1998. № 6. С. 43–60; *Волков В. К. К вопросу о происхождении терминов «пангерманизм» и «панславизм» // Славяно-германские культурные связи и отношения.* М., 1969. С. 25–69; *Slovanství v národním životě Čechů a Slováků.* Praha, 1968.

<sup>3</sup> *Herkeľ J. Elementa universalis linguae Slavicae, e vivis dialectis eruta, et sanis logicae principiis suffulta.* Budín, 1826.

<sup>4</sup> *Рокина Г. В. Ян Коллар и Россия: История идеи славянской взаимности в российском обществе первой половины XIX в. Йошкар-Ола, 1998.* С. 17.

<sup>5</sup> *Пыпин А. Н. Панславизм в прошлом и настоящем.* СПб., 1913.

приобрел к середине XIX в., когда мысль о создании объединенного федеративного славянского государства была популярна в среде австрийских славян. В отличие от концепции «славянской взаимности», о которой еще будет сказано подробнее, «панславизм» иногда воспринимался как скрытая угроза германскому миру, поскольку соотносился с понятием «пангерманизм», что влекло за собой известную оппозицию «славянский мир — германский мир». Масарик считал противопоставление славянства германскому миру невыгодной и исторически не оправданной политической позицией.

Немного проще обстоит дело с концепцией «славянской взаимности»<sup>6</sup>, автором которой по праву считается словацкий будитель<sup>7</sup>, ученый и поэт Ян Коллар. Термин стал широко употребляться для обозначения этнолингвистического родства, культурного обмена и сотрудничества между разными славянскими племенами после публикации поэмы Коллара «Дочь Славы» (1824, последняя редакция — 1851), в которой аллегорически отразились надежды на лучшее будущее славянства, и последующей статьи «О литературной взаимности между племенами и наречиями славянскими»<sup>8</sup>. Статья явилась первым теоретическим обоснованием идеи о славянской солидарности, она не несла никакой политической программы, но лишь доказывала право славян на создание союза на основе языковой, этнической и культурной общности.

В рамках настоящей статьи нам представляется необходимым развести понятия «славянской взаимности» и «панславизма»: под

<sup>6</sup> См.: *Досталь М. Ю.* Исследования по проблемам славянской идеологии в институте славяноведения и балканистики РАН // *Славянский мир: Проблемы изучения.* Тверь, 1998. С. 48–55. *Рокина Г. В.* Панславизм // *Рокина Г. В.* Теория и практика славянской взаимности в истории словацко-русских связей. Казань, 2005. С. 5–30; *Матула В.* Представления о славянстве и концепции славянской взаимности Я. Коллара и Л. Штура // *Советское славяноведение.* 1978. № 2. С. 58–71; *Ненашева З. С.* Идеино-политическая борьба в Чехии и Словакии в начале XX в. М., 1984; *Колейка И.* Славянские программы и идея славянской солидарности в XIX и XX вв. Прага, 1964.

<sup>7</sup> Будители (чеш. *buditel*) — общепринятый термин для обозначения деятелей чешского и словацкого национального возрождения: ученых, литераторов, политиков, философов. Особым авторитетом у будителей пользовалась Российская империя, являвшаяся единственным свободным славянским государством с национальным языком и литературой.

<sup>8</sup> *Kollar J.* Über die literarische Wechselseitigkeit zwischen den verschiedenen Stämmen und Mundarten der Slawischen Nation. Pesth, 1837. Чешский перевод: *Kollár J.* O literární vzájemnosti mezi rozličnými kmeny a nářečími slovanského národu / Přeložil Jan Slav. Tomíček. V Praze, 1853. Русский перевод: *Коллар Я.* О литературной взаимности между племенами и наречиями славянскими // *Отечественные записки.* 1840. № 1. Отд. II. С. 1–24; № 2. Отд. II. С. 65–94.

«славянской взаимностью» будет пониматься этнолингвистическое родство славянских племен, стремление славян к культурному и литературному сближению и установление утраченных межславянских связей. Термин «панславизм» и его варианты (например, русофильский панславизм) будет использоваться только для обозначения политической стороны идеи о славянской общности.

Подробное рассмотрение концепции «славянской взаимности», а также политических дискуссий, развернувшихся вокруг программ австрославизма и русофильского панславизма, не является предметом настоящей статьи. Однако без учета сложных и неоднородных процессов, протекавших в чешском и словацком обществе на протяжении XIX века, невозможно восстановить культурно-исторический контекст, обусловивший появление фундаментального исследования Масарика «Россия и Европа» и объясняющий внимание чешского философа к «русскому вопросу»<sup>9</sup>, а также серьезную критику им русской политики и церкви.

На современном этапе изучения наследия Масарика и его вклада в мировую историю одной из наиболее актуальных проблем является установление связи между концепциями Масарика и более ранними этапами истории философской и политической мысли чехов и словаков. Именно сейчас, когда отдельные аспекты жизни и творчества Масарика изучены уже достаточно хорошо, открывается перспектива для исследования Масарика не как уникального явления чешской и словацкой истории XX в., а как славянского патриота, чьи труды органично связаны с идеями деятелей национального возрождения, а также более ранними периодами чешской и словацкой истории. Именно такой подход позволит систематизировать достаточно пеструю, мозаичную картину, сложившуюся в масариковедении почти за столетие; первые работы, посвященные чешскому философу и его взглядам на политику и историю, начали появляться уже в начале XX века<sup>10</sup>.

Внимание исследователей, работающих практически во всех сферах гуманитарного знания, к личности первого президента Чехо-

<sup>9</sup> Терминология Масарика, который называл «русским вопросом» («*Ruská otázka*»), в противопоставление «чешскому вопросу», споры об особом положении России среди других славянских народов. Под «чешским вопросом» («*Česká otázka*») Масарик подразумевал комплекс проблем, связанных с чешской историей, призыванием чешского народа, а также поиском верного пути развития чешской и словацкой государственности. См. об этом: *Masaryk T. G. Česká otázka: snaha a tužby národního obrození*. Praha, 1895.

<sup>10</sup> *Horák J. Masaryk a slovanské literatury*. Praha, 1931. *Herben J. T. G. Masaryk: Nástin životopisný*. Praha, 1910. *Denis A. První prezident Republiky Československé Masaryk*. Praha, 1919.

Словакии, а также к его деятельности как ученого и политика, было обусловлено многообразием тем и вопросов, над которыми работал Масарик на протяжении всей своей жизни. Систематический характер исследования приобрели в 1932 г., когда в Праге был заложен Институт Т. Г. Масарика (*Ústav T. G. Masaryka*), целью которого было пополнение библиотеки и архива президента, издание и комментирование его трудов. Работа исследовательского института была прекращена в 1954 г. в рамках правительственной кампании, проводимой против Масарика, однако в 1995 г. Вацлав Гавел возобновил деятельность Института. В настоящее время Институт Масарика существует как часть Чешской Академии наук. Чешские ученые тщательно изучили вопросы биографического характера<sup>11</sup>, а также отдельные аспекты творчества Масарика; в центре внимания исследователей всегда находились воззрения первого президента на историческое значение малых славянских народов, его понимание концепции чехословакизма и роли австрийских славян в Первой мировой войне. Особый интерес историков вызывало основание первой Чехословацкой республики, политологов — демократические идеи Масарика, а социологов — взгляды президента на такие социальные проблемы как национализм, самоубийство, образование, отношение религии и государства.

Современное состояние науки о Масарике в Чехии и Словакии отражают материалы «Сборников Масарика» (*Masarykův sborník*), издаваемых Институтом Масарика<sup>12</sup>. Анализ этих сборников показывает, что «русский вопрос», ключ к которому Масарик искал на протяжении всей своей жизни, часто остается за рамками исследований и практически не разрабатывается<sup>13</sup>.

Большой вклад в разработку отдельных аспектов жизни и творчества чешского философа принадлежит английским и американским ученым; по количеству, полноте и широте исследуемой про-

<sup>11</sup> Среди наиболее значительных биографических исследований можно назвать следующие: *Opat J. T. G. Masaryk Evropan světoobčan*. Praha, 1999; *Opat J. Filosof a politik T. G. Masaryk 1882–1883 (příspěvek k životopisu)*. Praha, 1990; *Machovec M. Tomáš G. Masaryk*. Praha, 1968; *Patočka J. Tři studie o Masarykovi*. Praha, 1991.

<sup>12</sup> См.: *Masarykův sborník*. IX. 1993–1995. Praha, 1997; *Masarykův sborník*. X. 1996–1998. Praha, 2000; *Masarykův sborník*. XI–XII. 1999–2003. Praha, 2004; *Masarykův sborník*. XIII. 2004–2005. Praha, 2006.

<sup>13</sup> Среди немногих работ, посвященных русской проблематике, можно назвать следующие статьи: *Kautman F. Rusko a Evropa z Masarykova hlediska // Masarykův sborník*. IX. 1993–1995. Praha, 1997. S. 87–103. *Kovtun J. Kniha s osudem: Masarykova Nová Evropa // Masarykův sborník*. IX. 1993–1995. Praha, 1997. S. 103–111; *Tomáš G. Masaryk a ruské revoluce. Sborník příspěvku z V ročníku semináře Masarykova muzea v Hodoníně 19. Listopadu 1997. Hodonín, 1998.*

блематики англоязычные статьи и монографии сравнимы с исследованиями на чешском языке. Этот факт имеет свое историческое обоснование: жена Масарика Шарлотта Гарриг была американкой, семья некоторое время жила в Америке, где Масарик читал лекции на английском языке, целью которых было познакомить американскую общественность с проблемами малых славянских народов<sup>14</sup>. Политика связывала Масарика и с Англией, о чем свидетельствует книга Сетона-Ватсона<sup>15</sup>, изучавшего взаимосвязи Масарика с английскими политическими деятелями и рецепцию идей чешского философа в английском обществе. Во второй половине XX в. интерес к первому чешскому президенту поддерживался в Америке благодаря деятельности чешских эмигрантов<sup>16</sup>, оказавшихся по идеологическим причинам вдали от родины. Спектр исследуемых англоязычными учеными вопросов широк, тематика книг и статей разнообразна<sup>17</sup>, однако взаимоотношения Масарика с Россией снова оказались на периферии, уступив место политическим связям Масарика с Америкой и Англией, а также исследованиям отдельных социальных вопросов.

Исследование трудов Масарика, посвященных «русскому вопросу», а также острым проблемам российского общества на рубеже веков, является актуальной и перспективной темой для отечественной богемистики. Личность Масарика еще не получила достаточного освещения в работах российских ученых. Для российской науки характерно изучение Масарика как политика, игравшего видную роль в европейской истории XX в., подавляющее большинство исследований имеют историческую направленность<sup>18</sup>. При таком подходе

<sup>14</sup> Текст этих лекций позднее был издан отдельной книгой: *Shillinglaw D. The Lectures of Profesor T. G. Masaryk at the University of Chicago Summer 1902*. London, 1978.

<sup>15</sup> *Seton-Watson R. W. Masaryk in England*. Cambridge, 1943.

<sup>16</sup> *Kovtun J. Masarykův triumf*. Toronto, 1987. *Kovtun J. Masaryk and America: Testimony of a Relationship*. Washington, D. C.: Library of Congress, 1988.

<sup>17</sup> Наиболее известные: *Cohen V. The Life and Times of Masaryk, the President-Liberator: A Biographical Study of Central Europe since 1849*. London, 1941; *The Spirit of Thomas G. Masaryk (1850–1937): An Anthology* / Edited by J. Kovtun, New York, 1990; *Heckscher G. The Role of Small Nations — Today and Tomorrow: Fiftieth Anniversary Lecture of the School of Slavonic and East European Studies of the University of London Given on 19 October 1965*. London, 1966; *Kovtun J. Masaryk and America: Testimony of a Relationship*. Washington, D. C.: Library of Congress, 1988; *Lowrie D. A. Masaryk of Czechoslovakia: A Life of Tomas G. Masaryk, First President of the Czechoslovak Republic*. London, 1930; *Selver P. Masaryk: A Biography*. London, 1940; *Seton-Watson R. W. Masaryk in England*. Cambridge, 1943.

<sup>18</sup> *Сератионова Е. П. Первый президент Чехословакии Томаш Гарриг Масарик // До и после Версаля: Политические лидеры и идея национального*

за рамками исследований оказываются научные и культурные связи Масарика с Россией, суждения философа о русской литературе и особенностях русской ментальности.

Серьезной попыткой восполнить этот пробел являются архивные розыскания Е. Ф. Фирсова<sup>19</sup>, занимающегося связями Масарика с русскими учеными. Это направление разрабатывалось также И. В. Иновым, О. М. Малевичем, И. М. Порочкиной<sup>20</sup>. Любопытны исследования Е. П. Серапионовой<sup>21</sup>, автора ряда статей по истории Чехии и Словакии, а также истории русской эмиграции в Чехословакии.

Работы по изучению русской эмиграции в Чехословакии, а также идейных, политических и экономических оснований «Русской акции» приобретают сейчас все большую популярность. На наш взгляд, главными задачами, стоящими перед российскими учеными, являются разработка проблем, связанных с пониманием Масариком «русского вопроса», а также установление взаимосвязи между «Русской акцией» Масарика и предшествующим ей развитием чешской и словацкой общественной мысли. Нам представляется невозможным изучение русской эмиграции в Чехословакии без

---

государства в Центральной и Юго-Восточной Европе. М., 2009. С. 322–340; *Серапионова Е. П.* Новые механизмы взаимоотношений власти и общества (На примере «первой» Чехословацкой республики) // *Власть и общество: непростые взаимоотношения (Страны Центральной и Юго-Восточной Европы в XX в.)*. М., 2008. С. 61–82; *Вопросы историографии и истории зарубежных славянских народов: К 150-летию славяноведения в Московском университете*. М., 1987; *Ненашева З. С.* Общественно-политическая мысль в Чешских землях в конце XIX — начале XX века. М., 1994; *Субботина Е. В.* К вопросу о генезисе чешской радикальной демократии // *Развитие общественной мысли в странах Центральной и Юго-Восточной Европы*. М., 1991. С. 55–71.

<sup>19</sup> *Фирсов Е. Ф.* Т. Г. Масарик и российская интеллектуальная среда: (По архивам Чехии и России). Часть I. Томаш Масарик и Эрнест Радлов в научной и дружеской переписке. М., 2005.

<sup>20</sup> См. сборник: Т. Г. Масарик и «Русская акция» Чехословацкого правительства. М., 2005.

<sup>21</sup> *Серапионова Е. П.* Взгляды чешских и словацких политиков начала XX в. на роль России в славянском мире // *Славянский альманах*, 2007. С. 126–133; *Серапионова Е. П.* Российско-словацкие отношения в начале XX века // *Русские и словаки в XIX–XX вв.: Конфликты, взаимодействие, стереотипы*. М.; Йошкар-Ола, 2007. С. 94–100; *Серапионова Е. П.* Современное состояние богемистики в России и за рубежом // *Славянский альманах*, 2006. М., 2007. С. 210–218; *Серапионова Е. П.* Т. Г. Масарик и К. Крамарж: Отношение к России // *Европейские сравнительно-исторические исследования*. Вып. 1. Европейское измерение политической истории. М., 2002. С. 124–144.



учета широкого исторического контекста, включающего в себя период чешского национального возрождения, а также более ранние культурные, исторические и политические процессы, протекавшие в Чехии и Словакии. Без учета этих факторов исследования, посвященные русской эмиграции в Чехословакии, не отразят в полной мере значение эмиграции 20-х гг. XX в. для чешской и словацкой истории (такого же мнения придерживается Е. П. Серапионова, предложившая для более детального анализа феномена «Русской акции» «учитывать отношение Масарика к России, сложившееся в конце XIX — начале XX столетия, изменение его позиции в годы Первой мировой войны»<sup>22</sup>).

В настоящей статье мы сделаем попытку наметить взаимосвязь между идеей «славянской взаимности», развивавшейся в Чехии и Словакии на протяжении более чем столетия, и акцией помощи русским эмигрантам, организованной чешским президентом в 20-е гг. XX века.

Идея «славянской взаимности» — стремления славянских народов к политическому, языковому и культурному единству — начала активно развиваться с конца XVIII века<sup>23</sup>, параллельно с процессом национального возрождения<sup>24</sup>, когда русская литература и русский

---

<sup>22</sup> Серапионова Е. П. Т. Г. Масарик и российские эмигранты в ЧСР // Т. Г. Масарик и «Русская акция» Чехословацкого правительства. С. 61.

<sup>23</sup> Мысль о спасительной миссии России возникла в славянском мире намного раньше. Эдвард Бенеш считает, что комплекс идей, который принято называть «славянской взаимностью», существовал в Чехии уже во времена гуситских войн (*Beneš E. Úvahy o slovanství. Praha, 1947. S. 19*). В XVII веке хорват Юрий Крижанич (1618–1683) пропагандировал идею славянского единства, где главная роль принадлежит России. Ученый и писатель, Крижанич был автором трудов по грамматике русского языка, для которых характерно понимание русского языка как основы будущего искусственно созданного общеславянского. В 1659 г. Крижанич прибыл в Москву с целью познакомиться с русским обществом со своими идеями, однако не нашел поддержки и был сослан в Тобольск по подозрению в шпионаже. См. о нем: *Маркевич А. И. Юрий Крижанич и его литературная деятельность. Варшава, 1876; Пушкирев А. Н. Юрий Крижанич: Очерк жизни и творчества. М., 1984.*

<sup>24</sup> В истории чешского и словацкого национального возрождения выделяют несколько этапов. Если следовать периодизации Масарика, то их было четыре: 1. Конец XVIII в. — 1810 г. Период Добровского. Для этого этапа характерно сильное влияние философии Гердера, которая определила дальнейший вектор развития чешской и словацкой культуры; 2. 1810–1848 гг. Период Коллара. Попытки найти философское и научное обоснование идее о национальном самоопределении малых славянских народов; 3. 1848–1880 гг. Период Палацкого и Гавличка. Развитие идеи австрославизма; 4. С 1880 г. В этот период на первый план выходят политические вопросы. Необходимо всегда соотносить рассматриваемые собы-

язык оказывали сильное влияние на становление национальных языков и литератур западных славян. На заре национального возрождения славянская идея воспринималась как пропаганда межславянского сближения, установления культурных связей, прежде всего, с Россией.

Первым манифестом «славянской взаимности» стала поэма Яна Коллара<sup>25</sup> «Дочь Славы». Масарик в книге «Чешский вопрос: стремления и чаяния национального возрождения»<sup>26</sup> отмечает, что поэма «Дочь Славы» имела колоссальное влияние на все последующие этапы национального возрождения; при этом чехословацкий лидер открыто критикует творчество Коллара, упрощавшего неоднозначную картину межславянских взаимосвязей: «Коллар идеализировал славянство. В его мыслях прослеживается много поддельного, поэтического, ложного, иногда даже фантастического»<sup>27</sup>. Масарик размышляет о вкладе Коллара в развитие чешской и словацкой культуры с позиции представителя реалистического течения философской и политической мысли, а потому критически оценивает любую идеализацию славянства.

Концепция «славянской взаимности» Коллара возникла не на пустом месте, не была плодом фантазии. Ко времени написания статьи «О литературной взаимности между племенами и наречиями славянскими» этнолингвистическая общность всех славянских племен была научно обоснована и доказана видными чешскими и словацкими учеными, вопросы сравнительного изучения славянских языков и литератур активно разрабатывались в рамках зародившейся во время национального возрождения новой научной дисциплины славяноведения (славистики). Исследования в области славянских древностей доказали родство всех славянских племен на этническом, культурном и языковом уровнях<sup>28</sup>. Твердый научный фундамент стал основанием идеи «славянской взаимности».

---

тия с периодами национального возрождения, что важно для правильного понимания исторического контекста.

<sup>25</sup> См. о нем: Ян Коллар — поэт, патриот, гуманист: К 200-летию со дня рождения. М., 1993; *Рокина Г. В.* Ян Коллар и Россия: История идеи славянской взаимности в российском обществе первой половины XIX в. Йошкар-Ола, 1998; *Зайцева А. А.* Ян Коллар и русско-чешские литературные связи первой половины XIX в. // *Литература славянских народов*. М., 1963. С. 99–141; *Masaryk T. G.* Jána Kollára Slovanská vzájemnost // *Naše doba*. 1983. Sv. 1–4.

<sup>26</sup> *Masaryk T. G.* Česká otázka: Snahy a tužby národního obrození. V Praze, 1908.

<sup>27</sup> Там же. С. 57.

<sup>28</sup> См.: *Dobrovský J.* Geschichte der böhmischen Sprache und Literatur. Praha, 1792; *Dobrovský J.* Über die Begräbnissart der alten Slaven überhaupt und der Böhmen insbesondere. Praha, 1786; *Šafařík P. J.* Slovanské starožitnosti. Praha, 1837; *Jungmann J.* Historie literatury české aneb soustavný přehled spisů českých s krátkou historií národu, osvícení a jazyka. Praha, 1825.

Коллар наряду с другим известным словацким лидером Людовитом Штуром<sup>29</sup> являлся, по выражению Г. В. Рокиной, «символом эпохи всеславянского мифа»<sup>30</sup>. Тратат Штура «Славянство и мир будущего. Послание славянам с берегов Дуная»<sup>31</sup> (1851) — произведение, происхождение и даже авторство которого спорно, неясны и причины, побудившие Штура, не высказывавшего русофильских мыслей на Славянском съезде в Праге в 1848 г., к написанию призыва к объединению всех славян под покровительством Российской империи<sup>32</sup>. В рамках настоящей статьи спорные вопросы, связанные с биографией Штура и изменениями в его взглядах на славянский вопрос, являются второстепенными. Наибольшую важность имеет сам факт появления этого трактата в середине XIX века и политическая программа всеславяинства, заложенная в нем. Мы будем рассматривать это произведение как документ, запечатлевший умонастроения приверженцев русофильского панславизма, проявляющегося в признании особого места России среди славянских народов и ее объединяющей роли в будущем всеславянском государстве.

В трактате указано три пути славянского освобождения: «1) образование соединенных (федеративных) Государств; 2) образование из Австрии средоточия для всех Западных и Южных славянских племен, так чтобы славянский элемент, как самый сильный в ней, поднятый до высшего Государственного значения, существенно изменил это Государство, или, наконец, 3) присоединение к России»<sup>33</sup>. Синтез первого и второго положений являет собой популярную в Чехии концепцию федерации славян в рамках Австро-Венгерской империи<sup>34</sup>, которая была резко противопоставлена идее о присоединении всех разрозненных славянских племен к России. Можно утверждать, что политическая мысль чехов и словаков находилась между двумя полюсами: русофильским панславизмом и австрославизмом. При-

<sup>29</sup> *Рокина Г. В.* О Тратате Л. Штура «Славянство и мир будущего»: (Канун Съезда 1867 г.) // Славянское движение XIX–XX веков: съезды, конгрессы, совещания, манифесты, обращения. М., 1998. С. 73–95; *Huško J. L. Štúr.* Bratislava, 1984; *L. Štúr v súradniciach minulosti a súčasnosti.* Matica slovenská, 1997.

<sup>30</sup> *Рокина Г. В.* Ян Коллар и Россия. С. 5

<sup>31</sup> *Штур Л.* Славянство и мир будущего. Послание славянам с берегов Дуная. М., 1867.

<sup>32</sup> Подробнее об этом: *Рокина Г. В.* О Тратате Л. Штура «Славянство и мир будущего»: (Канун Съезда 1867 г.) // Славянское движение XIX–XX веков: Съезды, конгрессы, совещания, манифесты, обращения. М., 1998. С. 73–94.

<sup>33</sup> *Штур Л.* Славянство и мир будущего... С. 133.

<sup>34</sup> Заключение австро-венгерского соглашения в 1867 г. привело к тому, что Австрийская империя была преобразована в Австро-Венгерскую империю или Австро-Венгрию.

соединение к России и создание федеративного государства внутри Австро-Венгерской империи были крайними точками, между которыми существовали менее радикальные концепции. Рассматривать историю национального движения чехов и словаков с точки зрения бинарных оппозиций означало бы схематизировать и упрощать ситуацию (Эдвард Бенеш считал, что с политической точки зрения оппозиции австрославизм — русофильский панславизм полностью соответствуют противопоставление демократия — консерватизм<sup>35</sup>).

Что же, по мнению Л. Штура, дает России право «на предводительство в целой славянской семье»<sup>36</sup>? Это право дается России потому, что, сохранив свою самостоятельность, она спасла честь славянского племени. Одна мысль о существовании великого и свободного славянского государства со своим языком, литературой и культурой долгое время внушала надежду на возрождение малых славянских народов. Уже работы Йозефа Юнгмана<sup>37</sup> отличала глубокая вера в грядущую помощь славянству со стороны русского народа. Анализируя истоки концепции панславизма, Масарик называет причины популярности русофильства у западных славян: «...у малых славянских народов <...> стремление найти опору и поддержку в других славянских племенах, а особенно в более сильных с политической и культурной точек зрения, было врожденным»<sup>38</sup>.

Характерной чертой трактата является преувеличение роли абсолютизма и православия (двух наиболее спорных положений «русского вопроса») в создании будущего объединенного славянского государства. Рассмотрим подробнее роль православия и абсолютизма, какой она представляется автору «Послания славянам с берегов Дуная».

Штур призывает славян отказаться от католической церкви и вернуться к православию<sup>39</sup> как к единственной истинно славянской церкви будущего: «О, возвратись к нам снова, святая Церковь наших отцов, подавшая нашим племенам первое благословение с высот Нитры, Велеграда и Вышеграда! Некогда ты уже была готова духовно объединить всю нашу народную семью. <...> лишь только утвердилось господство чужеземцев, постаралось оно о твоём изгнании и о введении на твое место чужой Католической Церкви»<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> Beneš E. Úvahy o slovanství. Praha, 1947. S. 43

<sup>36</sup> Штур Л. Славянство и мир будущего... С. 144.

<sup>37</sup> См. Мильников А. С. Йозеф Юнгман и его время. М., 1973.

<sup>38</sup> Masaryk T. G. Česká otázka: snahy a tužby národního obrození. Praha, 1990. S. 26.

<sup>39</sup> Святая Мученица Людмила (чешская княгиня, конец IX — начало X вв.) приняла православие и была крещена просветителем и первоучителем славян Мефодием.

<sup>40</sup> Штур Л. Цит. соч. С. 187.

Иллюстрацией к мысли Штура об особом положении православной церкви в славянском мире может служить одно из полотен «Славянской эпопеи» (1910–1928 гг.), величественного, но, к сожалению, почти забытого в наши дни творения Альфонса Мухи<sup>41</sup>. Седьмая картина цикла, «Введение славянской литургии в Великой Моравии»<sup>42</sup> (863–880), оживляет важное для общеславянской истории событие: призвание князем Ростиславом славянских просветителей и первоучителей Кирилла и Мефодия. Муха изобразил момент обречения славянами богослужения; многое на картине символично: молодой славянин на переднем плане в левом углу полотна сжимает руку в кулак (символ единства) и поднимает высоко над головой обруч (круг — символ вечности, возвращения).

С точки зрения Штура, первым шагом к объединению является не только обязательный переход в православие, но и принятие абсолютной монархии в качестве истинно славянского государственно-го устройства, а также единство языка и литературы славян. Мысль о создании единого искусственного славянского языка или принятии русского языка в качестве средства дипломатического общения и культурного обмена между представителями разных славянских племен уходит далеко в прошлое (достаточно вспомнить Крижанича с его идеей общеславянского наречия). Однако в середине XIX в. благодаря успехам национального возрождения в славянских странах эта идея не могла быть привлекательной для чехов и словаков, уже имевших свои национальные языки и литературы<sup>43</sup>.

Таким образом, можно выделить два основополагающих элемента «русского вопроса»: вера и власть<sup>44</sup>. Объединение славянства

---

<sup>41</sup> Художник завещал «Славянскую эпопею» чешскому народу, однако в Праге не нашлось места для столь масштабного проекта, а потому все картины были размещены в замке Моравский Крумлов, где они находятся по сей день. Внимание общественности к этому циклу картин привлек скандал: Прага заинтересовалась живописным шедевром, находящимся в забытой в маленьком моравском городке, и решила вернуть творение Мухи. Дискуссии о том, где должны выставляться картины, продолжаются до сих пор.

<sup>42</sup> Великая Моравия (822–907) — одно из первых славянских государств, включало в себя территории современных Чехии, Словакии и Венгрии; оказало сильное влияние на последующее культурное развитие славянских племен. Точное название столицы государства не установлено, по разным источникам это могли быть города Нитра и Велеград, которые упоминает Штур.

<sup>43</sup> См. также: *Ненашева З. С.* Особенности развития идеологии славянского единства в чешских землях в последнее 20-летие XIX в. // *Общественно-политическая мысль в Чешских землях в конце XIX — начале XX века.* М., 1994. С. 127–151.

<sup>44</sup> В этой связи важно вспомнить знаменитое триединство: православие-самодержавие-народность. Вопросы рецепции идей чешских и словацких

с Россией означало бы неминуемую утрату индивидуальности отдельных славянских наций, а также принятие самодержавия и православия. Поэтому в Чехии в конце XIX в. русофильская концепция не имела широкого общественного резонанса, большее распространение имела мысль об образовании славянской федерации внутри Австро-Венгерской империи, отразившаяся в документах Славянского съезда 1848 г. в Праге<sup>45</sup>.

Русофильский панславизм и австрославизм — полюса, между которыми была заключена чешская политическая мысль, начиная с середины XIX века.

Главным ударом по идее русофильского панславизма было жестокое подавление польского освободительного восстания 1863 г., когда стала очевидна агрессивная политика Российской империи и отсутствие интереса к освобождению и поддержке славянства. Однако «русский вопрос», развивавшийся в чешских и словацких землях на протяжении целого столетия, так и оставался открытым, главным образом, из-за отсутствия достоверной информации о российской действительности и внутренней политике империи, а также из-за наличия устоявшегося мифа о высоком призвании России.

Т. Г. Масарик начал свою научную и политическую деятельность в конце XIX века, когда особенно остро стоял вопрос об экономическом и политическом суверенитете славян, а период романтической идеализации славянства был уже в прошлом. Масарик критически оценивал и идею русофильского панславизма, и австрославизм. Придерживаясь прагматической точки зрения, он пытался определить, на чью поддержку славяне смогут рассчитывать в будущем. Именно поэтому он считал ошибочным противопоставление славянства германскому миру, ведь немцы могли бы выступить в будущем союзниками славянства, а также предлагал искать помощи со стороны Западной Европы и Америки.

Фундаментальное исследование по русской истории, философии и литературе, которое современному читателю известно под назва-

---

общественных деятелей в российском обществе не являются предметом данной статьи, однако представляют большой интерес для исследователей. О восприятии идеи славянства в русской прессе см.: *Malevič O. Znalosti ruskej predrevolučnej spoločnosti o živote a činnosti Ľudovita Štura // Slovan-ské štúdie. Bratislava, 1959. II. S. 339–386; Аксенова Е. П. Русская демократическая печать о славянских съездах 1848 и 1867 г. С. 57–73; Аксенова Е. П. Вопросы истории народов Центральной и Юго-Восточной Европы на страницах «Современника» (1854–1862) // Советское славяноведение. М., 1980. № 4; Аксенова Е. П. Журнал «Русское слово» (1859–1866 гг.) об истории народов Центральной и Юго-Восточной Европы // История и историки: Историографический ежегодник 1981 г. М., 1985; Дьяков В. А. Славянская идея в общественной жизни дореволюционной России. М., 1993.*

<sup>45</sup> Славянский съезд в Праге в 1848 г. СПб., 1860.

нием «Россия и Европа. Эссе о духовных течениях в России»<sup>46</sup>, является попыткой развенчать миф об избранничестве России среди славянских народов и ее спасительной миссии. Критике чешского философа подвергаются два аспекта российской действительности: православие и самодержавие.

Материалы для исследования Масарик, знавший русский язык и хорошо знакомый с русской литературой, собирал на протяжении нескольких десятилетий. С первых номеров в журнале «Athenaeum», редактором которого был Масарик, появляются обзоры новейших зарубежных изданий о России, отрывки из наиболее авторитетных, преимущественно немецких, книг по русскому вопросу<sup>47</sup>. Все это свидетельствует о неподдельном интересе Масарика, неоднократно бывавшего в Петербурге, к русской культуре и политике.

Изначально Масарик планировал осветить острые проблемы современной России, а также историю страны, сквозь призму произведений Достоевского: «Никто другой из русских писателей не анализировал так, как он, интимные душевные стороны своего народа; никто другой не пытался так, как Достоевский, понять исторические и социальные факты как проявления русской души и психологически объяснить основные движущие силы русской государственной и национальной жизни»<sup>48</sup>. По мысли Масарика, книга целиком должна была быть посвящена творчеству Достоевского, в котором русская идея нашла свое полное отражение: «Я понимаю русский вопрос — а так и необходимо его понимать — как всемирный вопрос философии истории, и Достоевский в этом лабиринте проблем — хороший проводник»<sup>49</sup>. Однако Масарик вышел за рамки первоначального замысла и посвятил Достоевскому лишь третий, последний, том своего труда, который так и не был издан при жизни автора. Именно третий том представляет для нас наибольший интерес.

Как точно заметил А. Л. Бем, Достоевский никогда не интересовал Масарика с литературоведческой точки зрения, чешский философ нашел в нем богатый материал для своих социологических и политических размышлений<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> О сложной судьбе этой книги см.: *Доубек В.* «Россия и Европа»: История книги // Россия и Европа. Эссе о духовных течениях в России. Т. 3. СПб., 2003. С. 455–470.

<sup>47</sup> См., например, перевод на немецкий язык труда французского философа А. Леруа-Болье «Империя царей и русские» в: *Athenaeum. Listy pro literaturu a ktitiku vědeckou. Roč. 1. 15 Duben, 1884, číslo 7.*

<sup>48</sup> *Масарик Т. Г.* Россия и Европа. Эссе о духовных течениях в России. Т. 3. СПб, 2003. С. 5.

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> *Бем А. Л.* Осуждение Фауста: (Этюд к теме «Масарик и русская литература») // Бем А. Л. Исследования. Письма о литературе. М., 2001. С. 158–179.

Масарик впервые обратил серьезное внимание на романы Достоевского в период написания научного труда социологического характера «Самоубийство как общественное массовое явление современной цивилизации»<sup>51</sup>. В романах Достоевского (показательна в этом плане фигура Кириллова из «Бесов») он видел необычную трактовку самоубийства как идеи: «Итак, убийство и самоубийство последовательно вытекают из атеизма, однако между этими двумя следствиями есть существенное различие: убийство — низшая, а самоубийство — высшая ступень проявления собственной воли»<sup>52</sup>.

После публикации исследования о самоубийстве в современном мире Масарик написал статью-рецензию на издание собрания сочинений Достоевского на чешском языке<sup>53</sup>. В статье он отзывался о русском писателе с большим воодушевлением, считал Достоевского величайшим мыслителем и художником слова, а также настоящим христианином. Однако за годы работы над книгой «Россия и Европа» отношение чешского мыслителя к Достоевскому претерпело ряд изменений: Масарик не принимает более точку зрения Достоевского в религиозных и социальных вопросах, напротив, творчество писателя подвергается серьезнейшей критике и представляется высшим проявлением русского шовинизма: «Всечеловек Достоевского — если приглядеться к нему пристальнее — собственно говоря, шовинист. Если Россия, и только Россия, свята, если Россия, и только Россия, обладает истиной, спасительной верой, то из этого вытекает, что русский должен считать свою русскость — свой русизм, как чаще выражается Достоевский, — чем-то неповторимым, исключительным и совершенно своеобразным»<sup>54</sup>.

Об этих метаморфозах, произошедших в мировоззрении Масарика, написано немало исследовательских работ чешскими и русскими учеными<sup>55</sup>. В рамках данной статьи нам необходимо установить, какие именно аспекты российской действительности отрицает Масарик. Очень важен в этой связи тот факт, что философ рассматри-

<sup>51</sup> *Masaryk T. G. Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation. Wien, 1881.*

<sup>52</sup> *Масарик Т. Г. Россия и Европа. Эссе о духовных течениях в России. Т. 3. СПб., 2003. С. 31.*

<sup>53</sup> *Masaryk T. G. Spisy Fedora Michajloviče Dostojevského // Čas. 9. 01. 1892. Roč. 6. Č. 6. S. 18–24. Русский перевод: Центральная Европа. 1932. № 8–9. С. 69–82.*

<sup>54</sup> *Масарик Т. Г. Россия и Европа. Эссе о духовных течениях в России. Т. 3. С. 137.*

<sup>55</sup> В Чехии этим вопросом начал заниматься И. Горак еще в начале 1930-х гг., в России наибольшую значимость имеют исследования О. М. Малевича.



вает проблемы российской истории и культуры с позиции чешского патриота, а значит, ищет ответ на следующий вопрос: могут ли австрийские славяне найти поддержку и опору в Российской империи, и чем полезна Россия в деле освобождения славянства. Достоевский, по Масарику, является воплощением русской идеи; познавший Достоевского найдет ключ к ответу на «русский вопрос».

Критика Масарика лишь поверхностно затрагивает литературные, философские и эстетические проблемы творчества русского писателя. По своей внутренней сути она является политической: через анализ творчества Достоевского Масарик выразил скептическое отношение к программе русофильского панславизма. Книгой о Достоевском, воплотившем, по мысли чешского философа, всю силу русской идеи, Масарик выносит приговор концепции присоединения славянства к Российской империи, показывает, что вера в высшее предназначение России — миф, не имеющий серьезных оснований и не находящий подтверждения ни в истории страны, ни в ее настоящем.

Русофильский панславизм всегда упирался в два ключевых вопроса: православие и абсолютизм. И если последователи русофильского панславизма видят в них высшую добродетель, способную охранить и возродить славянство, то Масарик считает царизм главным злом, делающим невозможной даже мысль о помощи славянам со стороны Российской империи, а также мешающим развитию самой России и русского народа.

Одна из главных идей философии Масарика — это понимание истории (главным образом, политической) как постепенного движения от теократии к демократии. Мир будущего — это демократия, а прошлое связывается с царством теократии, под которым Масарик подразумевает не только главенствующую роль церкви в государственной структуре, но и абсолютизм, являющийся отжившей и недееспособной формой правления. Исходя из подобных установок, Масарик отказывает России в избранничестве среди других славянских народов, полностью отрицает ее особое историческое призвание, поскольку эта страна совсем не далеко ушла от теократии и мало продвинулась на пути к демократии. Таким образом, «русская идея превращается в проблему власти, из куколки русского монаха выглядывает... царь!»<sup>56</sup>. В этой связи важно отметить, что Масарик поддержал первую русскую революцию, так как увидел в ней шаг к избавлению от абсолютизма, а значит движение в сторону демократии как конечной цели в развитии государства: «Царизм — один из главных источников государственных и общественных беспорядков, царизм, как всякая правительственная форма, получает такую революцию, какую заслуживает»<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> *Масарик Т. Г.* Россия и Европа. Эссе о духовных течениях в России. Т. 3. С. 137.

<sup>57</sup> Там же. С. 163.

Именно теократия (соединение православия и абсолютизма) лежит, по мнению Масарика, в основе русского национализма, и всю свою критику этой тенденции российской духовной и политической жизни Масарик обрушивает на Достоевского как носителя русской идеи: «Славянскую идею Достоевский, в сущности, понимает как идею русскую, как правило, говорит именно о русской идее <...>. Содержание этой идеи — всечеловек, русский всечеловек. Практически, политически славянская идея является идеей русской, а русские, как считает Достоевский, обладают двойной страшной силой, которая превышает силы всего остального мира, — это прежде всего цельность и духовное единство русского народа и его теснейшая связь с царем»<sup>58</sup>.

Чехи и словаки, по мысли Масарика, должны отказаться от всеславянской утопии под покровительством России и искать альтернативные пути развития, а также поддержку со стороны других государств (в годы Первой мировой войны Масарик обратится за помощью к Америке и Англии).

Однако история распорядилась по-своему: Первая мировая война перекроила карту Европы, дав жизнь независимой демократической чехословацкой республике во главе с Масариком, а приход к власти большевиков поставил точку в развитии русофильского панславизма. Тем не менее, «русский вопрос» так и остался актуальным для молодого государства, каким являлась Чехословакия в 1920-е гг., когда в эмиграции оказался весь цвет русской интеллигенции. История сыграла злую шутку и сместила акценты: теперь уже не Россия спасает угнетенный славянский мир, а небольшое славянское государство предлагает программу помощи России. Автором идеи «Русской акции», направленной, главным образом, на поддержку русских ученых и студентов, оказавшихся в эмиграции в Чехословакии, был Масарик.

Посетив несколько раз Россию, Масарик пришел к выводу, что русский народ в основном необразован и склонен к мистицизму, а потому Россия, несмотря на наличие великой литературы и военные успехи, отстает от цивилизованного мира и представляет собой Европу времен Средневековья. Необразованность и полубразованность чешский ученый находил не только в низших слоях. Так, например, нигилизм Масарик считал самой вульгарной формой полубразованности, а большевизм — торжеством русской необразованности. Это положение Масарик последовательно доказывает в статье «О большевизме», написанной в форме лекции для чехословацких рабочих: «...в России вы не найдете ни коммунизма, ни социализма, и все потому, что русский народ просто недоста-

<sup>58</sup> Там же. С. 131–132.

точно образован для социализма»<sup>59</sup>. Предводители большевиков, по выражению Масарика, люди одной книги, а это самый страшный приговор для руководителей государства. Исходя из подобных установок, чешский президент считал власть большевиков временной, неспособной укрепиться в стране, а потому организовал программу помощи русским эмигрантам, целью которой была подготовка молодого поколения специалистов во всех областях знаний, которые займут достойное место в будущей демократической России.

Время показало, что концепция Масарика была едва ли не более утопична, чем идея присоединения славянства к Российской империи, однако она была отчасти воплощена в жизнь: многие русские профессора получили материальную поддержку и кафедры в чешских университетах, сотни студентов продолжали обучение на родном языке.

Свое идейное обоснование «Русская акция» получила в 1922 году в меморандуме под названием «Помощь России со стороны Европы и Америки»<sup>60</sup>, который Масарик направил правительствам многих европейских стран. Главная мысль Масарика заключалась в том, что Россию могут спасти только сами русские, а экономическая и финансовая помощь со стороны других государств не является эффективным и дальновидным способом решения «русского вопроса». Единственными русскими, на которых Европа может оказать влияние, — это эмигранты, об их благополучии и надлежит позаботиться правительствам европейских государств.

Однако русофильская концепция была жива в сердцах некоторых чешских лидеров даже после образования независимой Чехословакии. Так, Карел Крамарж<sup>61</sup>, занявший пост первого чехословацкого премьер-министра, в решении «русского вопроса» придерживался совсем иных политических взглядов. Убеденный русофил, Крамарж<sup>62</sup> сочувствовал белому движению и сделал попытку вовлечь в Гражданскую войну чешские легионы, которая была пресечена Масариком, находившим одинаково невозможными как открытую интервенцию в Россию со стороны Европы, так и помощь белогвардей-

<sup>59</sup> *Masaryk T. G.* O bolševictví. Praha, 1921. S. 11.

<sup>60</sup> Текст меморандума см. в: *Otevřít Rusko Evropě. Dvě stati ruské otázky roku 1922.* Praha, 1992.

<sup>61</sup> См.: *Серанионова Е. П.* Т. Г. Масарик и К. Крамарж: отношение к России // Европейские сравнительно-исторические исследования. Европейское измерение политической истории. М., 2002. С. 124–147; *Ненашева З. С.* Масарик и Крамарж как идеологи славянского единства в восприятии российского консула в Праге // Славянский альманах 1999. М., 2000. С. 121–131; *Herman K., Sládek Z.* Slovanská politika Karla Kramáře. Praha, 1971.

<sup>62</sup> *Kramář K.* Ruská krise. Praha, 1921. Русский перевод: *Крамарж К.* Русский кризис / Пер. с чешск. А. С. Изгоева. Прага; Париж. 1925.

цам силами чешских легионеров. Масарик считал белое движение таким же дилетантизмом, как и деятельность правительства большевиков, а реставрация монархии была для него в силу собственных политических убеждений невозможна. Именно поэтому поддержку со стороны правительства Чехословакии получили социал-революционеры, а не монархисты, и Прага в 1920-х гг. стала эмигрантским центром левых эсеров.

«Русская акция», равно как и история независимой Чехословакии, не была стихийным и случайным проявлением феномена «славянской взаимности»; она явилась продолжением тех политических и культурных процессов, которые происходили в Чехии и Словакии, начиная с конца XVIII века.

Идея всеславянства, тем не менее, не исчезла вместе с исчезновением Российской империи с карты мира. Эта концепция еще раз проявила себя по окончании Второй мировой войны в книге чешского президента, сподвижника Масарика, Эдварда Бенеша<sup>63</sup>. Первая мировая война заставила чешских лидеров задуматься о значении православия и абсолютизма для славянского мира (Бенеш называет это «кирилло-мефодиевским вопросом»), ситуация по окончании Второй мировой войны оказалась зеркальной: православие сменилось коммунизмом, а абсолютизм тоталитаризмом («вопрос Маркса и Ленина», по выражению Бенеша). Таким образом, «русский вопрос» для чехов, как это предсказал некогда Масарик, снова оказался вопросом власти и веры.

По окончании Второй мировой войны Бенеш выразил надежды на перемены в славянском мире и на возникновение нового славянства, которое сможет решить все старые вопросы. Славянство будущего должно, по мысли Бенеша, непременно отказаться от идеи избранничества одного народа. Внешние изменения могут произойти только после изменения отношений внутри славянской семьи.

Надежды славянства не оправдались и в этот раз: изменения, действительно, произошли, но совсем иные, нежели могли предположить чешские будители, Масарик и его последователи. Безумная идея последователей русофильского панславизма воплотилась в жизнь: на несколько десятилетий чехи и словаки получили русский язык в качестве языка дипломатического общения, а также экономическую и культурную зависимость от России.

В истории русско-чешских и русско-словацких отношений всегда были периоды интенсивного культурного сближения, а потом резко отчуждения. Идея общеславянского единства никогда не исчезала совершенно и время от времени проявлялась в науке и литературе, в живописи и в музыке. В настоящее время мы переживаем период отдаления, когда межславянские культурные связи рушатся, а стрем-

<sup>63</sup> *Beneš E. Úvahy o slovanství. Praha, 1947.*

ление к их восстановлению в обществе отсутствует. Если опираться на идеи Масарика, то только изучение культур представителей различных ветвей славянства сможет решить вопрос о положении России среди других славянских народов.

В России имя Масарика долгое время было под запретом: его работы по «русскому вопросу» были запрещены как царской, так и советской цензурой. Именно поэтому сейчас изучение «русского вопроса» в жизни и творчестве Масарика является актуальной и перспективной темой отечественной богемистики.

## «РУССКАЯ ИДЕЯ» КАК ПРОБЛЕМА АДАПТАЦИИ.

### Эмигранты из России в Европе 1920–1930-х годов

Русская мысль, русские искания XIX — начала XX века свидетельствуют о существовании русской идеи, которая соответствует характеру и призванию русского народа<sup>1</sup>, —

утверждал Н. Бердяев, ощущавший трагизм исторической судьбы России в глубоком конфликте, который, по его мнению, существовал между «русской идеей» и историей страны. Находясь в эмиграции, Федор Степун писал в середине тридцатых годов:

«Русскость есть *качество* духовности, а не историософский, политический и идеологический *монтаж*. Русская идея в своей проекции на действительность заключается таким образом в том, чтобы всем нам, отбиваясь от наступающей на нас в эмиграции денационализации и от цивилизаторски-идеологического варварства большевистского марксизма, растить в себе и, растя, сознать подлинную природу русской духовности и своеобразный стиль русской культуры. Основными “категориями” этой духовности в ее положительном полюсе я считаю: Лик, лицо, око, глаз, глазомер, святость, предметность, действенность, конкретность, трезвость, соборность»<sup>2</sup>.

Мифологема «русская идея», противопоставившая Россию — Западу как особого свойства духовность — материальности, стала одним из перманентно формирующихся российских мифов; ее продолжали активно осмысливать как в России, так и в Европе, осо-

<sup>1</sup> Бердяев Н. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века // Русская идея: В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья. М., 1994. Т. 2. С. 283. Важность и значимость «русской идеи» для понимания России и российских судеб за рубежом в XX веке, безусловно, не исключает возможности ее новых толкований и оценок в новой реальности XXI столетия (Ср.: Ламбсдорф О., граф фон. Россия и Германия: Кто мы друг для друга? (Библиотека либерального чтения. Актуальные тетради. 1). М., 1999 — где русская идея рассматривается как «миф, враждебный духу реформ и модернизации» (С. 29).

<sup>2</sup> Степун Ф. А. Идея России и формы ее раскрытия // Степун Ф. А. Сочинения. М., 2000. С. 499.

бенно в период между двумя мировыми войнами и после русской революции 1917 года — во время новой мировоззренческой идентификации. По сути дела, феномен «русской идеи» и представлял собой своеобразную форму национальной самоидентификации. Потребность русских умов в «общей идее» в том или ином виде проявлялась в России постоянно; актуальна она и по сей день. В этом смысле Запад (Европа) еще со времен Н. Карамзина был и остается своего рода «*идеологическим конструктором*», понять который можно лишь как антитезу России<sup>3</sup>.

В 1920–1930-е годы русские выезды в Европу, и в первую очередь в Германию и Францию, обычно являлись вольной или принудительной эмиграцией, связанной с неприятием большевистского режима. Как правило, поначалу изгнанники избегали называть себя эмигрантами, долгие годы сохраняли российское гражданство и ждали удобного момента для возвращения в Россию.

Это сблизало их с путешественниками, задержавшимися на чужбине. Иногда, по разным причинам, такое возвращение действительно происходило через несколько лет. По словам М. Раева, под воздействием «ожидания возвращения» все большее значение в писаниях эмигрантов приобретало стремление к «сохранению рускости»<sup>4</sup>.

Для творческих людей будущее возвращение в Россию казалось несомненным, так как приобретало в их сознании не только реальный, но и символический смысл. Характерны размышления героя романа В. Набокова «Дар» (1938), начинающего русского писателя, живущего в Берлине:

«А когда мы вернемся в Россию? Какой идиотской сентиментальностью, каким хищным стоном должна звучать эта наша невинная надежда для оседлых россиян. А ведь она не историческая, — только человеческая, — но как им объяснить? Мне-то, конечно, легче, чем другому, жить вне России, потому что я наверняка знаю, что вернусь, — во-первых, потому что увез с собой от нее ключи, а во-вторых, потому что все равно когда, через сто, через двести лет, — буду жить там в своих книгах или хотя бы в подстрочном примечании исследователя»<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> См.: Лотман Ю., Успенский Б. «Письма русского путешественника» Карамзина и их место в развитии русской культуры // Карамзин Н. Письма русского путешественника. Л., 1984. С. 564.

<sup>4</sup> Раев М. Россия за рубежом: История культуры русской эмиграции. 1919–1939. М., 1994. С. 22.

<sup>5</sup> Набоков В. Дар // Набоков В. Собр. соч. русского периода: В 5 т. СПб., 2002. Т. 4 С. 526.

Герой более раннего романа «Подвиг» (1932), воспитанный, подобно его автору, в России в семье англомана, в реальной Англии неожиданно остро почувствовал себя «иностранцем» и, «дивясь, отмечал свое несомненное русское нутро»:

«И вообще все это английское, довольно в сущности случайное, прослеживалось сквозь настоящее, русское, принимало особые русские оттенки»<sup>6</sup>.

Нередко длительное пребывание за границей заканчивалось окончательной эмиграцией. Но и в таком случае «путешествие» оставалось важным элементом мироощущения личности<sup>7</sup>. Герой того же набоковского романа, возвращаясь из послевоенного Берлина в места своей европейской «оседлости», отвечая на вопрос попутчика в поезде, не путешественник ли он, воскликнул: «Именно!.. но путешественник в более широком смысле...»<sup>8</sup>.

Если поначалу выезд в Европу напоминал многим русским лишь нечто подобное очередному посещению своего «второго дома», то постепенно, с годами, в их мироощущении начинало расти чувство «неискоренимой инакости» по отношению к окружающему миру, во многом связанное и с явным «недопущением в европейский дом». Набоков, воспринимавший изгнание как странничество и паломничество, подразывал под *подвиг* именно возвращение на родину, которому он придавал значение некой «космической синхронизации», когда сознание сливается с универсумом вне времени и пространства<sup>9</sup>. Согласно Словарю В. Даля, само слово *подвиг* означает не только свершение, героическое деяние, но и движение, стремление, путешествие<sup>10</sup>.

Второй возможностью выехать из России становились служебные или творческие командировки, многие из которых длились,

<sup>6</sup> Набоков В. Подвиг // Там же. Т. 3. С. 136–137.

<sup>7</sup> Подробно об этом см.: Тиме Г. А. О феномене русского путешествия в Европу: Генезис и литературный жанр // Русская литература. 2007. № 3. С. 3–18.

<sup>8</sup> Там же. С. 210–211.

<sup>9</sup> О В. Набокове и его романе см. подробно: Долинин А. Истинная жизнь писателя Сирина: (Работы о Набокове). СПб., 2004. Цитируются с. 179, 33, 86. В этом смысле В. Набокова можно считать «поэтическим странником на чужбине» (см.: *Goldschweer U.* «Chronist des russischen Berlin» oder Traumwandler unter Fremden: Vladimir Nabokov in Deutschland // *Stürmische Aufbrüche und enttäuschte Hoffnungen. Russen und Deutsche in der Zwischenkriegszeit.* / Hrsg. von K. Eimermacher und A. Volpert. (West-östliche Spiegelungen. Neue Folge. B. 2). München 2006. S. 866–886).

<sup>10</sup> На это указывают А. Долинин и Г. Утгоф в комментарии к роману «Подвиг» (См.: *Набоков В.* Собр. соч. русского периода. Т. 3. С. 716).



с небольшими перерывами, долгие годы. Здесь особенно примечателен И. Эренбург, обладатель советского паспорта, в общей сложности проведший в Европе около двадцати лет<sup>11</sup>. Многие командированные из советской России не возвращались по идеологическим мотивам; те же, кто возвращался, по понятным причинам не могли открыто и непредвзято делиться своими личными впечатлениями о путешествиях. В любом случае, политическая цензура, как правило, лишала их правдивого и личностно окрашенного содержания<sup>12</sup>. Подобные путевые заметки представляли собой текст, требовавший особого прочтения. Чтобы восстановить действительные, а не декларируемые впечатления и убеждения автора, требуется позднейшая деконструкция и новая реконструкция его путешествия, связанная с выявлением новых источников, которые не подлежали цензуре или чудом оказались вне поля ее досягаемости.

На первый взгляд, с произведениями эмигрантов, по которым можно судить об их мировоззренческих исканиях в Европе, дело обстоит намного проще, ибо они не чувствовали необходимости скрывать свои убеждения. Более того, эмигрантская литература как будто и вовсе отстоит от жанра «путешествия», вероятно в силу того, что представленный в ней феномен кажется абсолютно уникальным, а жанровые особенности — не столь значимыми<sup>13</sup>. Не отрицая правомерность такого подхода в целом, следует, однако, заметить: не только непосредственно путевые заметки идеологических «туристов», но именно произведения эмигрантской литературы, без

<sup>11</sup> Подробно о пребывании И. Эренбурга в Германии и в Берлине см.: *Fresinskij B. Ilja Ehrenburg und Deutschland // Stürmische Aufbrüche und enttäuschte Hoffnungen. Russen und Deutsche in der Zwischenkriegszeit.* S. 292–327. По верному замечанию В.-С. Кисселя, грань между такими длительными командировками и эмиграцией оказалась весьма размытой (*Kissel W.-S. Die Metropolenreise als Hadesfahrt: Andrej Belys Skizzen Im Reich der Schatten // Berlin, Paris, Moskau. Reiseliteratur und Metropolen / Hrsg. Walter Fähnders, Nils Plaht, Hendrik Weber, Inka Zahn. (Reisen, Texte, Metropolen. B. 1). Bielefeld, 2005. S. 234).*

<sup>12</sup> Следует заметить, что относительно подобных «путевых отчетов» вряд ли справедливо утверждение П. Бреннера, считающего путевой отчет (*Reisebericht*) самым «нейтральным» выражением жанра. Ср.: *Brenner P. Einleitung // Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur / Hrsg. von Peter. J. Brenner. Frankfurt/M., 1989 (Suhrkamp Taschenbuch 2097). S. 9.*

<sup>13</sup> Вместе с тем, обоснование особой роли «границы» (в реальном и символическом смысле, как начала и конца *другого*) в сознании русских эмигрантов представляется достаточно убедительным (См.: *Goldschweer U. Exil als Grenzphänomen. Die Wiederentdeckung der russischen Literatur «jenseits der Grenze» (Literatura russkogo sarubeshja) // Stürmische Aufbrüche und enttäuschte Hoffnungen. Russen und Deutsche in der Zwischenkriegszeit.* S. 820f).

сомнения, генетически связаны с традиционными особенностями русского «путешествия» как такового. Ведь феномен русского путешествия за границу *изначально* определялся всякого рода принуждением, изгнанием, бегством, идеологическим посылом, что ярко проявилось и в первые десятилетия XX века. В этом убеждает даже короткий исторический экскурс.

Как известно, первые поездки русских людей в Европу относятся к XVII–XVIII векам, однако более или менее регулярными они стали в период царствования Петра I. В эти путешествия, люди, как правило, отправлялись *насильственно*; притом сами путешествия носили своего рода *идеологический характер*. Ведь страны Европы, куда подданным Петра надлежало ехать учиться, считались тогда «басурманскими» и еретическими; само путешествие ассоциировалось с *изгнанием из страны*, ссылкой, даже с возможной гибелью. Прощание было горестным: невесты уезжавших «путешественников» часто надевали траурное платье.

Даже последующее более близкое знакомство с обычаями и языками европейских стран не смогло полностью снять ощущение изгнания и трагического предчувствия. Многие из подобных предчувствий действительно оправдывались, ведь именно с путешествиями на Запад было связано появление уже в древней Руси инакомыслия и сознательной эмиграции (невозвращения) в страну. Так, при Иване Грозном, один из вернувшихся из Европы молодых людей, особенно успешно учившийся там в университетах, был казнен за свободумыслие. А при Борисе Годунове из пятнадцати юношей, посланных учиться в европейские университеты, вернулся только один. Уже в древней Руси имелись и свои первые известные «диссиденты» (князь Андрей Курбский) и первые «западники» (Николай Ордын-Нащокин)<sup>14</sup>.

Однако побывавшие за границей русские люди далеко не всегда оставляли дневники или путевые очерки. Ярким исключением из этого правила явились «Записки» стольника Петра Толстого, предка всех Толстых-писателей, в том числе и «красного графа» А. Толстого. «Записки» стольника Толстого, посланного в Европу Петром I уже в зрелом возрасте и проведшего там довольно длительное время — с 1697 по 1699 год — не только сохранили для потомства подробности народной и придворной жизни европейских стран, но и явили образ мыслящего русского человека, относящегося с равным уважением как к «инородцам», так и к собственному народу. Мироззрение Толстого для того времени было уникальным: он не противопоставлял Европу и Россию как два мира, но считал их звеньями одной цепи общего развития.

<sup>14</sup> О ранних русских путешествиях в Европу см.: Сивков К. В. Путешествия русских людей за границу в XVIII веке. СПб., 1914.

Существенные изменения произошли в эпоху Просвещения, особенно при Екатерине II, когда на Запад, и особенно в Европу, устремились потоки молодых людей для обучения в университетах. Значительно участились и путешествия, преследовавшие познавательные и развлекательные цели. В это время учебные поездки послужили развитию русской науки (достаточно вспомнить имя М. Ломоносова, обучавшегося в Германии), способствовали социальному прогрессу. Ведь именно «заядлый» путешественник граф С. Румянцев уже в 1802 году освободил своих крестьян с землей и без выкупа.

Но если при Екатерине или Александре I поездки на Запад поощрялись, то при Павле или Николае I отношение к ним изменилось. В любом случае не было достаточных условий для полного исчезновения недоверия и настороженности по отношению к Западу, которые усиливались ощущением некой «фатальности в судьбах русских путешественников»: за границей они часто терпели лишения, а по возвращении на родину нередко подвергались гонениям<sup>15</sup>. Таким образом, русское отношение к Западу *генетически* аккумуляировало, на первый взгляд, противоречивое сочетание ощущений: изгнание и убежище, чужбина и пристанище свободно мыслящего человека, смертельная опасность и возможность спасения, тяготеение и последующее разочарование.

Этот дуализм русского просвещенного сознания в полной мере выразился в XIX веке. Хрестоматийный пример А. И. Герцена, покинувшего Россию по идеологическим (политическим) причинам, но именно в Европе разочаровавшегося в Западе и в идеях буржуазной демократии. Признанный западник И. С. Тургенев, получивший образование в Берлинском университете, более половины жизни провел в Европе, но со временем все глубже переживал свою оторванность от родных корней. Именно в его «западническом» мироощущении особенно обострилось противоречие между чувством и *ratio*. Лев Шестов, написавший биографию Тургенева как одного из самых ярких русских западников XIX столетия, подметил в нем, наряду с по-немецки «вышколенной мыслью», какую-то «непонятную тоску»<sup>16</sup>.

Совершенно очевидно, что впечатления русских путешественников, полученные в Европе в XX веке, а именно в 1920–1930-е годы, были обусловлены не только актуальными политическими, социальными, цензурными и другими подобными обстоятельствами. Даже собственно литературная традиция не играла здесь решающей роли, но особенное значение приобретала *российская ментальность*

<sup>15</sup> См. гл. «Фатальность в судьбах русских путешественников» в кн.: Козлов С. А. Русский путешественник эпохи Просвещения. СПб., 2003. С. 226–228.

<sup>16</sup> Шестов Л. Тургенев. Ann Arbor, 1982. С. 15 и след.

в качестве весьма устойчивого, хотя специфического и несколько условного феномена<sup>17</sup>, несомненно связанного с «русской идеей», и, во многом вследствие этого, с понятием *другого*.

Ментальность была одной из важнейших категорий феноменологии XX века. В «Анналах» (1929) М. Блока и Л. Февра она является не только системой определенных, заданных заранее установок. Сами эти установки становятся своего рода «инструментами», которыми люди, часто не вполне осознанно, пользуются для познания окружающего; в этом процессе во многом продолжают формироваться их мысли, оценки и поступки. При очевидной размытости, а значит, и уязвимости формулировки «ментальность», которую трудно выделить предметно, но возможно лишь «считывать» или «тестировать», это понятие приобретает преимущество в силу своей «методологической пластичности»<sup>18</sup>.

В европейской феноменологии, в частности у Э. Гуссерля и М. Шелера, понятие *другого* имело более отвлеченный, метафизический смысл, нежели у российских мыслителей, например, у М. Бахтина или С. Франка, которые, соотнося его с феноменом события (*Mitsein*), подчеркивали не столько противостояние, сколько связь *Другого* с окружающим миром. Это оставалось общим у Бахтина и Франка, несмотря на то, что первый исходил в первую очередь из суждения отдельного человека, а второй, во избежание раздвоения человеческой личности, оставался сторонником философии Всеединства<sup>19</sup>. В целом же, как пишет современный исследователь, «типологическим признаком общности русских концепций “Я/Другой” является их эстетическая насыщенность», а «смысловое за-

<sup>17</sup> Под *ментальностью* (*mens* (лат.) — образ мыслей, душевный склад) подразумевается «глубинный уровень коллективного и индивидуального сознания, включающий и бессознательное; относительно устойчивая совокупность установок и предрасположенностей индивида или социальной группы воспринимать мир определенным образом». (См.: *Визгин П. В. Ментальность // Новая философская энциклопедия*. М., 2001. Т. 2. С. 525). Именно в 1920–1930-е годы встает вопрос о соотношении коллективной и индивидуальной ментальности: «Природное и культурное, рациональное и эмоциональное, индивидуальное и общественное — все эти оппозиции “перекрываются” на уровне ментальности, растворяясь в ее структурах» (там же).

<sup>18</sup> Подробнее см.: *Graus F. Mentalität-Versuch einer Begriffsbestimmung und Methoden der Untersuchung // Mentalitäten im Mittelalter*. Sigmaringen, 1987. S. 11; *Ревель Ж. История ментальностей: опыт обзора // Споры о главном*. М., 1993. С. 58.

<sup>19</sup> Подробно об этом см.: *Haardt A. Die Frage nach den Anderen bei Michail Bachtin und Semijon Frank. Zur russischen Rezeption der Phänomenologie Max Schelers in Rußland // Stürmische Aufbrüche und enttäuschte Hoffnungen. Russen und Deutsche in der Zwischenkriegszeit*. S. 601–604f.

дание диалогического взаимораскрытия одного «Я» мыслится как дольний вариант богообщения»<sup>20</sup>.

Общей позиции российских мыслителей наиболее близка «философия диалога» М. Бубера. Здесь отношения между «Я» и «Ты», предполагавшие не в последнюю очередь общение с божественным началом, не только рассматривались как диалогические: партнер в диалоге предстал в качестве Другого, в котором «Я» испытывало непреодолимую потребность, более того, признавало этого Другого «своим иным». В этом смысле «русская модель» понимания Другого также определялась отношением: со-субъект — объект<sup>21</sup>. Важно отметить, что и во второй половине XX века постижение национальной ментальности, являясь составной частью изучения истории любого народа, закономерно связывается с поиском *другого в другом*<sup>22</sup>, оказывается в центре мировоззренческих исканий эпохи.

В 1920-е годы М. Бахтин рассматривал противопоставление *Я и Другого* как противопоставление «двух разных, но соотносимых между собой ценностных центров», вокруг которых «распределяются и размещаются все конкретные моменты бытия»<sup>23</sup>. Это противостояние Бахтин мыслит в мире реальном и художественном. Чтобы стать автором литературного произведения, даже автобиографии, человеку необходимо обрести некий взгляд со стороны, то есть взгляд *Другого*, ибо без него невозможно обобщить («закруглить») собственную жизнь. Таким образом, *Я и Другой* необходимо вступали в диалог, становились диалектически подвижными, что, по всей очевидности, оказывалось чрезвычайно важным именно для литературы изгнания. С одной стороны, эмигранты, как правило, чувствовали себя в Европе чужими (*другими*), вместе с тем их самооценка и поступки в значительной степени корректировались отношением

<sup>20</sup> Исупов К. Другой // Идеи в России. Российско-польско-английский лексикон / Под ред. А. Лазари. Лодзь, 2007. Т. 6. С. 82. В современной науке «ментальные интенции» выступают в качестве основания «внутреннего бытия человека», в то время как «внешнее бытие» более обусловлено социальными функциями. Таким образом, ментальность может быть не только этнокультурной или субкультурной, но и мегакультурной, а главное, представлять собой не «абстракцию общественного сознания», но «реальную множественность индивидуальных сознаний». (Ср.: Тюна В. И. Литература и ментальность. М., 2009).

<sup>21</sup> Бухаркин П. Е. Образ «другого» в русской культуре и мифологема Империи // Вече. Альманах русской философии и культуры. СПб., 1995. Вып. 4. С. 8–9.

<sup>22</sup> См.: Mentalitäten-Geschichte / Hrsg. von U. Raulff. Berlin, 1989. S. 21.

<sup>23</sup> Бахтин М. К философии поступка // Бахтин М. Работы 1920-х годов. Киев, 1994. С. 66.

к ним европейцев (*других*). Однако намечавшийся диалог иногда давал сбои именно в силу причин, связанных с ментальностью.

Обозначенное Бахтиным философское противопоставление стало особенно актуальным и даже получило известный *практический* смысл в 1920-е годы, когда вследствие исторических катаклизмов, связанных с мировой войной и революцией в России, пришли в движение огромные человеческие потоки: с востока на запад двигались изгнанники, беженцы, посредники, миссионеры. Великий исход из России сформировал особый тип личности, долгое время воспринимавшей изгнание как путешествие и сохранявшей — относительно западного мира и его представителей — взгляд и оценку Другого. В «Философии поступка» Бахтин, в частности, писал: «*Я и другой* суть основные *ценностные категории*, впервые делающие возможной какую бы то ни было *действительную оценку*»<sup>24</sup>.

*Другой* взгляд русских путешественников в значительной степени определялся уже существовавшей мировоззренческой традицией, которая в межвоенный период XX века корректировалась под влиянием конкретных исторических обстоятельств. Разумеется, наличие подобной традиции само по себе не являлось бы чем-то особенным и уникальным, если бы не известное отстояние и даже противостояние Европы и России, значительная изолированность последней от западного мира. Это обстоятельство в особой степени способствовало не только сохранению так называемой «русской идеи» в XX веке, но и ее новому оформлению в том смысле, что она нередко становилась способом адаптации русских за границей.

И действительно, общий или, по крайней мере, сходный мировоззренческий посыл относительно взгляда на Европу связывал образованных русских, которые учились в российских и европейских университетах, читали и говорили на иностранных языках, с самыми обычными, порой почти неграмотными людьми. Но мировоззрение последних складывалось спонтанно, под воздействием российской действительности, под впечатлением первых контактов с иностранцами, в основном с немцами, в большом количестве имевших место уже в петровское время, особенно в период основания и строительства «западной» столицы России — Санкт-Петербурга, которой суждено было стать зримым воплощением *внутри*русского мировоззренческого противостояния.

При всем различии мировоззрений и судеб русских людей, покидавших Россию на время или навсегда, обращает на себя внимание связывавшее их, говоря словами набоковского героя, ощущение «неискоренимой инакости» по отношению к Европе, а также заметное сходство в восприятии ее быта и бытия. Все сказанное и позволяет говорить о наличии *русского* взгляда Другого — взгляда рос-

<sup>24</sup> Там же. С. 238.

сийского путешественника, для которого открывались свои, только для него видимые перспективы, по очевидности связанные с теми или иными проявлениями «русской идеи».

Как известно, Достоевский считал, что, в отличие от немца или француза, русский человек, теряя чувство принадлежности к национальной духовной культуре, теряет все. В более широком смысле подобное самоощущение — как принадлежность к определенному типу ментальности — модифицировалось в течение всего XX века и даже нашло отражение в произведениях российского постмодернизма. Так, В. Ерофеев в своей книге «Энциклопедия русской души» пишет:

«Тоска по родине в гораздо большей степени оказывается родиной, чем сама родина. Другие родины можно поменять одну на другую без особой болезни. Не это ли поразительное свидетельство значительности русской сущности? Миллионы русских эмигрантов XX века, изнывавших в Берлине и Париже, неустраившихся, озлобившихся — пример могущества России»<sup>25</sup>.

В другом месте Ерофеев поясняет:

«Русская эмиграция, даже самая просвещенная, не врастает в другую реальность. <...> Мы — хвостатые...»<sup>26</sup>

\* \* \*

Достаточное количество «зеркальных» иллюстраций к сказанному о «русской идее» можно обнаружить уже в трактате О. Шпенглера «Закат Европы», активно обсуждавшемся в Германии и в России 1920-х годов. Русское отношение к идеям Шпенглера было различным, но неизменно заинтересованным<sup>27</sup>. Его упоминает даже В. Набоков в романе «Дар», хотя чтение этой книги, по мнению его героя, способно пробуждать лишь «безвкусные тревоги»<sup>28</sup>.

Русское самобытное мироощущение вообще имело несомненную склонность к мифотворчеству. Именно в 1910–1920-е годы, когда рождался миф о «закате Европы», который Б. Вышеславцев назвал

<sup>25</sup> Ерофеев В. Энциклопедия русской души. Роман с энциклопедией. М., 2002. С. 207–208.

<sup>26</sup> Там же. С. 67.

<sup>27</sup> Ср.: Thieme G. Der Untergang des Abendlandes als «zentraler Gedanke der russischen Philosophie». Zur Polemik um Spengler in Rußland zu Beginn der 1920-er Jahre // Stürmische Aufbrüche und enttäuschte Hoffnungen. Russen und Deutsche in der Zwischenkriegszeit. S. 571–598.

<sup>28</sup> Набоков В. Дар. С. 224.

«центральной мыслью и глубочайшим переживанием русской философии»<sup>29</sup>, к мифотворчеству в духе Шпенглера склонялись не только Федор Степун и Н. Бердяев, но С. Франк, Б. Вышеславцев, И. Ильин и многие другие. А среди вольных и невольных русских изгнанников в Европе 1920–1930-х годов вообще трудно было найти людей, не знавших Шпенглера, не говоря уже о том, что у последнего несомненно были талантливые русские предшественники, такие как Н. Данилевский и К. Леонтьев. Так или иначе, но, благодаря русскому «участию», Шпенглеру удалось сформулировать «русскую идею» как имеющую два лика: «*святость*» и «*большевизм*». И в этой формулировке действительно отразились две объективно и *субъективно* важные для русского мироощущения особенности: чувство богоизбранности («народ — богоносец») и внутренняя потребность в идейном и практическом максимализме.

Характерно, что катастрофическое, по Шпенглеру, состояние европейской культуры Андрей Белый воспринял как личную трагедию, побудившую его вернуться в Россию. «Катастрофа Европы и взрыв моей личности — то же событие...», — писал он в книге «Возвращение на Родину»<sup>30</sup>. В известной мере высказывание Белого отражает мировоззренческий архетип эпохи. Нельзя не заметить, что оно почти буквально воспроизводит постулат К. Г. Юнга: «Перевороты в нашем мире и сдвиги в нашем сознании суть одно и то же»<sup>31</sup>.

«Зеркальное» отражение «русской идеи» проявилось, у Шпенглера в частности, в утверждении, будто каждый *истинно русский человек — по сути своей — Достоевский*, даже если он Достоевского не читал, более того, даже если он и вовсе не умеет читать<sup>32</sup>. Подобное утверждение, несомненно, имеет смысл только при известной мифологической окраске понятий «русский человек» и «русская идея».

Вместе с тем известно, что «русская идея» в двух своих ипостасях: западнической и *особенно славянофильской* — в качестве отвлеченной, «теоретической» основы была взята русскими, по преимуществу, у немцев: Гердера, Гегеля, Шеллинга, романтиков-идеалистов<sup>33</sup>. Что касается XX века, то еще в 1915 году, в то время, когда

<sup>29</sup> *Вышеславцев Б. П.* Закат Европы: (Об Освальде Шпенглере) // Феникс. М., 1922. Кн. 1. С. 117.

<sup>30</sup> *Андрей Белый.* Возвращение на Родину. М., 1922. С. 31.

<sup>31</sup> *Юнг К. Г.* Архетип и символ. М., 1991. С. 216.

<sup>32</sup> *Spengler O.* Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Bde 1–2. München. Bd. 2. 1972. S. 794.

<sup>33</sup> С глубокой научной обстоятельностью и достоверностью это было показано еще в 1910 году Федором Степуном в его известном труде «Немецкий романтизм и русское славянофильство». Новейшие попытки *полностью* отвергнуть немецкое влияние на формирование взглядов рус-



Шпенглер работал над первым томом «Заката Европы», русский философ В. Эрн, автор известной книги «Борьба за Логос» (1911)<sup>34</sup>, опубликовал произведение с характерным названием «Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия», где обозначил славянофильство в качестве *духа* самой «внезапно заговорившей жизни». По мнению Эрна, «старая антитеза *Россия и Европа* вдребезги разбивается настоящей войной»<sup>35</sup>. Таким образом, Шпенглер со своим пророчеством о закате Европы совершенно закономерно оказался в эпицентре давней, противоречивой, порой парадоксальной русской полемики.

Уникальный вклад русских состоял в их способности к *переживанию мысли* на уровне интуиции, религиозного, политического, художественного и бытового мироощущений<sup>36</sup>. Во многом, именно способность к «переживанию» мысли, подмеченная еще в середине XIX века В. Г. Белинским, нередко приводила к мифологизации и даже «материализации» отвлеченных идей Запада, и не в последнюю очередь — немецких идей.

Так, «алгебра революции», которую в России «вывели» из философии Гегеля, «материализовалась» в катастрофическую русскую революцию. Это объясняет, например, почему Федор Степун, русский немец, посредник между двумя народами, видел свою задачу в том, чтобы предостеречь немцев от воплощения теории в жизнь и тем самым спасти Германию от «срыва» национальной истории.

Вместе с тем, одна из основ философского миропонимания эпохи, так называемая «философия жизни», которая именно в первые десятилетия XX века сохраняла в Европе известную популярность,

---

ских славянофилов, возводя их *исключительно* к отечественной традиции («Слову о законе и благодати» Илариона и учениям Оптинских старцев), преследуют более идеологические и публицистические, нежели научные цели и не подкрепляются убедительной научной аргументацией. К сожалению, к такого рода работам относятся и последние полемические статьи В. Кожина (Ср.: *Кожин В. К спорам о «русском сознании»* // Кожин В. О русском национальном сознании. М., 2002. С. 5 и сл.)

<sup>34</sup> В книге «Борьба за Логос» В. Эрн предвосхитил не только Шпенглера, но и глубинные духовные противоречия, переживавшиеся русскими, оказавшимися в Европе после гражданской войны и революции. «Культура поглощается прогрессом материальной цивилизации», — писал он, характеризуя цивилизацию в качестве *законного и необходимого детища рационализма* (См.: Эрн В. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Эрн В. Ф. Сочинения. М., 1991. С. 80).

<sup>35</sup> Эрн В. Ф. *Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия* // Там же. С. 372.

<sup>36</sup> Ср.: Тиме Г. А. Пессимизм духа и оптимизм Абсолюта («Переживание» мысли Шопенгауэра и Гегеля в России XIX века) // Вопросы философии. 2000. № 7. С. 91–104.

имела для русских иной смысл. Если в Европе она явилась закономерным и логичным этапом развития философской мысли, то русские, всегда мыслившие не столь логически, сколь *экзистенциально*, словно «совпали» в данный исторический момент с магистральным течением европейской мысли.

«Сравнительно позднее окрепшая на Западе в борьбе с идеалистической метафизикой, экзистенциальная философия была в России искони единственной формой серьезного философствования» —

писал Федор Степун<sup>37</sup>.

Вероятно, это предопределило особый интерес европейцев, в особенности, немцев к русской духовной культуре как наиболее органичной, хотя зачастую в нем отсутствовало понимание способности русских даже в хаосе сохранять моральный посыл. Достаточно сказать, что, например, сочинений Достоевского и литературы о нем в Германии издавалось тогда больше, чем в России. Вместе с тем отчасти именно по Достоевскому, бытовые впечатления российских путешественников определялись противопоставлением русской «безмерности» и «бездны» — «пошлой» *идее середины*, названной Т. Манном в 1926 году бюргерской *немецкой идеей*<sup>38</sup>.

Однако Первая мировая война, обозначившая Россию и Германию как основных противников, одновременно парадоксальным образом способствовала их взаимному *духовному* притяжению. По мнению Н. Бердяева, именно мировая война, подобно девятому валу, «смыкает» все социальные и национальные догмы и стереотипы, приобщая народы к общему, «космическому» мироощущению<sup>39</sup>. Вместе с тем, война, по Бердяеву, не только приводит Восток и Запад в «чрезвычайно близкое соприкосновение», но и провоцирует «конец Европы, как монолита культуры»<sup>40</sup>.

Именно своеобычность мироощущения питала миф о «русской идее», во многом предопределяя *другой* взгляд путешественников из России. Как показывают конкретные наблюдения, эти явления, казался бы, более характерные для XIX века и якобы оставшиеся

<sup>37</sup> Степун Ф. А. Россия накануне 1914 года // Вопросы философии. 1992. № 9. С. 89–90.

<sup>38</sup> Манн Т. Любек как форма духовной жизни // Манн Т. Собр. соч. М., 1960. Т. 9. С. 90.

<sup>39</sup> Бердяев Н. Космическое и социологическое мироощущение // Бердяев Н. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1918. С. 143–144.

<sup>40</sup> Бердяев Н. Конец Европы // Там же. С. 119.

в том времени, на самом деле сохраняли известную актуальность и в первые десятилетия XX столетия.

На этом фоне иначе видятся судьбы русских эмигрантов межвоенного времени. Даже «посредник» Федор Степун чувствовал себя и в Европе, и в самой Германии все-таки путешественником, точнее, *бродягой*, ибо, по его собственным словам, российское западничество — «лишь интеллигентское преломление народного бродяжничества», а *отрыв от корней* — типично русская духовная неукорененность<sup>41</sup>.

Европа обманула ожидания многих русских, которые любили ее «как прекрасный пейзаж в своем Петровом окне; ушел родной подоконник из-под локтей — ушло очарование пейзажа». Предвидя возможность долгой эмиграции, Степун опасался, что пребывание в Европе может оказаться пребыванием в «Торричеллиевой пустоте»<sup>42</sup>.

Все это Степун испытал на себе, хотя его вряд ли можно назвать «типичным» эмигрантом. Собственно говоря, оказавшись в Германии в качестве принудительно высланного из России человека, эмигрантом Степун себя не ощущал. Он вообще был резко настроен против явления, которое называл «эмигрантщиной», понимая под ним культивирование вечной личной катастрофы и «бессмысленное отрицание будущего во имя прошлого». Подчеркивая ограниченность натуры «типичного» эмигранта, Степун сравнивал его с человеком, который «схватил насморк на космическом сквозняке революции и теперь отрицает Божий космос во имя своего насморка»<sup>43</sup>.

Как будто заранее отвечая на известное изречение Р. Гуля «я унес Россию», ставшее заглавием его более поздних мемуаров, Степун заявил: «Россия осталась в России»<sup>44</sup>. Любая национальная идея, в понимании Степуна, есть «Божий замысел о народе»; идея и миссия России — «стоять на страже религиозно-реальной идеи». Несомненное преимущество русского человека по сравнению с западным — его «артистизм», *первичность* и *настоящность*. Именно поэтому западная культура — «культура *обратного пути*: не первичного восхождения идеи к жизни, а вторичного нисхождения идеологии в жизнь»<sup>45</sup>.

Однако понятие *артистизма* у Степуна было особенным. Еще в статье 1919 года А. Блок, провозгласив «крушение гуманизма», противопоставил, наряду с О. Шпенглером, культуру и цивилизацию. Вслед за Ницше и Вагнером Блок писал о все более утверждавшейся «новой роли личности, новой человеческой породе». «Цель дви-

<sup>41</sup> Степун Ф. А. Мысли о России // Степун Ф. А. Сочинения. С. 332.

<sup>42</sup> Там же. С. 219.

<sup>43</sup> Там же. С. 232, 228.

<sup>44</sup> Там же. С. 227.

<sup>45</sup> Там же. С. 497.

жения — уже не этический, не политический, не гуманный человек, а человек — артист», — утверждал поэт<sup>46</sup>. Нельзя не заметить, что у предшественника Шпенглера Ницше и у Степуна речь всё-таки шла о разного рода «артистизме»: отвлеченные понятия немецкой философской эстетики, как правило, могли лишь условно «накладываться» на живые реалии русского бытия. Русским явно не хватало в немцах «самой жизни».

Символично прибытие Степуна из России в Берлин. К его большому удивлению, на вокзале «Шарлоттенбург» собралась довольно большая группа встречающих соотечественников:

«Мы стоим у окна и ждем — не встретит ли кто. Хотя кому же встречать — мы никого о своем приезде не извещали. Мы не извещали, но кто-то за нас известил, и, не успев еще выйти из вагона, мы уже видим, как прямо на нас несутся: букет красной гвоздики, контрреволюционные ножки в шелковых чулках, мужской котиковый воротник и сзади нервно подергивающееся пенсне... Я радостно чувствую, что нас встречают с незаслуженной радостью, но чувствую также и то, что *рады все* не только нам, но *прежде всего России в нас*... В это мгновение я слышу почти умиленный голос: “Нет... галоши!” Ну конечно, мои глубокие галоши вполне стоят в данную минуту всего меня. <...> Встречающиеся немцы смотрят на нас с досадой и неприязнью. Огибают нас чуть ли не храпя, как лошади верблюдов. Раньше этого не было. Это грустно, даже немного больно»<sup>47</sup>.

Первоначальное радостное впечатление от встречи с соотечественниками быстро рассеивается. Уже при посещении «хорошей буржуазной квартиры», где все «свое, собственное, купленное», Степун ощущает, что в ней все «немножко голо, очень чужестенно» и кажется чужеродным, словно *реквизированным*. Тема ненастоящности, почти театральности («реквизит») берлинской жизни русских развивается в обобщение:

«Собственные земли, дома, квартиры и просто вещи на чужбине невозможны. Ибо в чужой стране можно себя не чувствовать несчастным чужестранцем, только если чувствовать себя “очарованным странником”. Но “очарованный странник” не собственник. В лучшем случае <...> он <...> только разочарованный путешественник, он <...> возможный собственник разве только автомобиля»<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Блок А. Крушение гуманизма // Блок А. Собр. соч.: В 8 т. М.; Л., 1962. Т. 6. С. 115.

<sup>47</sup> Степун Ф. А. Мысли о России. С. 220.

<sup>48</sup> Там же. С. 221.

Именно ощущение себя в Европе то «очарованным странником», то «разочарованным путешественником» словно невидимой стеной отделило Степуна от многих соотечественников, живших в эмиграции. Радостно встретив его на немецком вокзале как частичку России, они быстро теряли интерес, когда вновь прибывший пытался объективно говорить о покинутой Родине:

«Получалась совершенно непонятная картина: любовь, очевидная, патриотическая любовь моих собеседников к России явно требовала от меня совершенно недвусмысленной ненависти к ней»<sup>49</sup>.

Косвенно это свидетельствовало и о том, что, как правило, русские изгнанники не обретали в Европе второй духовной родины.

Исторические катаклизмы первых десятилетий XX века остро обнажили глубинные и очень противоречивые духовные связи России и Европы. Вместе с тем, именно благодаря послевоенным путешествиям русских людей в Европу, стали намечаться тенденции к разрушению ментальных стереотипов в восприятии Другого, несомненно отмеченные влиянием «русской идеи». Здесь достаточно двух, но весьма ярких примеров.

Первый из них находим в очерке И. Эренбурга «Соседствуя с зонтиком» (1927), где автору именно в Берлине приходит неожиданная мысль о том, что образы немцев, известные из русской классики, более не соответствуют действительности:

«Классическая литература знала две разновидности немцев: энергичных, душевно-приземистых дельцов, вроде Штольца из “Обломова”, и сентиментальных ротозеев, наклонных к музыке или к безобидным чудачествам, вроде тургеневского Лемма. <...> Больше в Германии нет ни музыки, ни чудачества. Это страна утилитаризма, порядка, зонтиков в чехах.

Мы не понимали, что Штольцы — отнюдь не трезвые дельцы, а представители нового гигантского сверхчудачества, безумцы и маниаки. <...> Мы не понимали, — и это главное, — что Штолец и Лемм — одно и то же, что душа какого-нибудь инженера из Эльберфельда полна лирического щебета, а что прямой внук Лемма, несмотря на романтический воротник, способен строить, торговать и завоевывать»<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> Там же. С. 227.

<sup>50</sup> *Эренбург И.* Соседствуя с зонтиком // Эренбург И. Соч.: В 5-томах. М., 1954. Т. 5. С. 202.

И вторая цитата совсем иного плана из романа В. Набокова «Дар», герой которого, сидя в берлинском трамвае, с заданной неприязнью рассматривает своих «туземных» попутчиков:

«Русское убеждение, что в малом количестве немец пошел, а в большом — пошел нестерпимо, было, он знал это, убеждением, недостойным художника; а все-таки его пробирала дрожь...<...> На второй остановке перед Федором Константиновичем сел худощавый, в полупальто с лисьим воротником, в зеленой шляпе и потрепанных гетрах мужчина <...> он (Федор Константинович — Г. Т.) мгновенно сосредоточил на нем всю свою грешную ненависть (к жалкой, бедной, вымирающей нации) и отчетливо знал, за что ненавидит его: за этот низкий лоб, за эти бледные глаза; за фольмильх и экстраштарк, — подразумевающие законное существование разбавленного и поддельного; за полишинелевый строй движений, <...> за любовь к частоколу, ряду, заурядности; за культ конторы <...> за отсутствие брезгливости; за видимость чистоты <...> за жестокость во всем, самодовольную <...>, за... Так он нанизывал пункты пристрастного обвинения, глядя на сидящего против него — покуда тот не вынул из кармана номер васильевской “Газеты”, равнодушно кашлянув с русской интонацией»<sup>51</sup>.

Обознавшись подобным образом, герой Набокова почувствовал огромное облегчение: «Как умна, изящно лукава и, в сущности, добра жизнь!»<sup>52</sup>

Совершенно очевидно, что оба русских странника — и советский писатель Эренбург, и эмигрант Набоков — пусть с разных идеологических и эмоциональных позиций, переживали в Европе некое смещение устоявшихся ментальных понятий и смыслов — слом, характерный и для эпохи модернизма в целом. Окружающий мир терял гомогенный характер, становясь сложнее и противоречивее.

---

<sup>51</sup> Набоков В. Дар. С. 264–265. Нельзя не заметить, что начало приведенной цитаты почти буквально и отчасти полемически переключается с замечанием не особенно чтимого Набоковым Достоевского из его «Зимних заметках о летних впечатлениях»: «...к немцу надо особенно привыкать <...> с непривычки его весьма трудно выносить в больших массах» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1973. Т. 5. С. 47).

<sup>52</sup> Набоков В. Дар. С. 265.

\* \* \*

Литература русской эмиграции 1920–1930-х годов — это, в подавляющем большинстве, — записки, воспоминания, письма, дневники или художественные произведения, носящие явный или завуалированный автобиографический характер. Но, как правило, они не только отражали очень личное, субъективное видение окружающего, но и становились объективными документами эпохи глобальных катаклизмов, в буквальном смысле перевернувших и перемешавших все слои исторического и частного бытия.

Для России эти перемены оказались особенно трагичны, ведь на ее долю выпала не только Первая мировая война, огромные жертвы и материальные потери, но и катастрофические последствия большевистской революции, приведшей к гражданской войне и фактической потере Родины и дома для сотен тысяч русских. Вольно или невольно они оказались выброшены за границу, чаще в Европу, где оставались навсегда или же, спустя некоторое время, по очень разным причинам все-таки решались на возвращение. И на этом пути первой, а нередко одновременно и последней остановкой становился *Берлин*.

Именно там наиболее часто русским путешественникам этого времени приходилось решать важнейшие вопросы бытия: мировоззренческого самоопределения, предпочтения, условно говоря, западной или восточной «модели» жизни, идеологической ориентации на то или иное социальное устройство общества. Не последнюю роль играло и то обстоятельство, что Берлин стал уникальным европейским городом, где относительно свободно могли встречаться и общаться русские эмигранты со своими бывшими соотечественниками, командированными из советской России. По наблюдениям К. Шлёгеля,

«... ни в одном другом районе русской диаспоры не было столь интенсивных контактов, какие существовали между Россией белой и Россией красной в Берлине, на время ставшем и “караван-сараем” эмиграции, и форпостом Советской России в сердце Европы»<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> *Schlögel K. Der große Exodus. Die russische Emigration in Deutschland 1917 bis 1941. München 1999. S. 234.* Создававшаяся ситуация была обусловлена и тем обстоятельством, что Германия одна из первых стран вступила с Россией в дипломатические отношения, подписав с ней в 1922 году Рапалльский мирный договор. На территории Германии был действителен так называемый «нансеновский» паспорт Лиги наций, который выдавался беженцам.

Подобная, часто обманчивая близость исторически разделенных соотечественников нередко только усиливала трагическое ощущение разрыва привычных понятий и связей, самого пространства и времени, то есть *взрыва идентичности* окружающего мира. Федор Степун подчеркивал, что такие проблемы и переживания становились уделом как уехавших из страны, так и оставшихся в ней его соотечественников, то есть уделом *самой России*, ее исторического выбора. В его «Мыслях о России» эта тема получила почти библейское, даже апокалипсическое звучание:

«Смешались все времена и сроки, переслоились эпохи, река времен вспять потекла. <...> ... будущность России творится сейчас не в тех душах, которые слышали всего только взрыв всех конечных смыслов, но тех, что, услышавши *смысл* этого взрыва, узнали в нем голос Вечности»<sup>54</sup>.

Вместе с тем, размышляя о феномене советской литературы, Степун утверждал, что

«... она принуждает ко второму взгляду, которому в масштабе событий, в их ритмах и скоростях вскрывается страшный смысл свершающегося: *смысл взрыва всех смыслов, смысл выхода русской жизни за пределы самой себя, смысл неосмысливаемости всего происходящего гибелью буржуазного и насаждением коммунистического строя*»<sup>55</sup>.

Конкретный российский феномен словно становился живой иллюстрацией типичной коллизии модернизма, «взрывающей» все привычные смыслы. Подобно тому, как «философия жизни» в качестве философского течения в известной мере «совпала» с экзистенциальным по самой природе русским мироощущением, эстетика модернизма соприкоснулась в 1920-е годы с русским *переживанием* исторической судьбы России как личной трагедии.

Это утверждение сопряжено и с некоторыми противоречиями. С одной стороны, своего рода предтечей модернизма в России можно назвать Достоевского — отрицателя устоявшихся форм; но с другой — именно гений Достоевского парадоксальным образом сочетал в себе глубокий и *наиболее субъективный* прорыв русской духовности с признанием многоголосия (отказа от «авторской» точки зрения). Подобные противоречия с наибольшей очевидностью демонстрируют специфику русского «перевода» западных «текстов»: будь то «текст» европейского мегаполиса или же иных *чужих* реалий

<sup>54</sup> Степун Ф. А. Мысли о России. С. 282–283.

<sup>55</sup> Там же. С. 287.



в целом. Поэтому *эстетика* модернизма как, по преимуществу, эстетика формы и «принципов движения рефлексии»<sup>56</sup>, в *субъективном смысле* далеко не всегда привлекала русских авторов, писавших в Европе и о Европе в межвоенный период. Довольно часто на первый план выдвигался традиционный для России *этический* вопрос, чуждый эстетике модернизма по определению.

Если искусство модернизма фиксировало новую реальность в ее беспредметности, развале формы и основ идентичности, то большинство русских людей в Европе *переживали* эту реальность как «остановившийся» исторический момент, как трагедию не столько литературную, сколько личную. Оказавшись в «фокусе двойного отчуждения» (модернизма и потери родины), они сами, их собственное бытие действительно становились для них самих, по словам И. Эренбурга, «подвернувшейся под руку темой»<sup>57</sup>.

Определенное противоречие несет в себе и понятие судьбы, казалось бы, потерявшее былое значение в эстетических системах XX века, но по-прежнему актуальное для русского мироощущения. Неслучайно свои рассуждения о «взрыве всех смыслов» Федор Степун предварил замечанием: в Москве «на каждом перекрестке стояла судьба»<sup>58</sup>.

Потеря идентичности также стала для русских путешественников не только и не столько культурной, но именно *личной* трагической потерей. Модернистское видение мира не могло не вызывать в их сознании чувства *ментальной сопричастности*, ибо распавшийся мир был миром не только теряющих цельность национального и личного начал, этот распад ощущался многими русскими почти физически.

«Я здесь не равен себе, я здесь минус что-то, оставленное в России, при том болящее и зудящее, как отрезанная нога, которую чувствую нестерпимо отчетливо, а возместить не могу ничем»<sup>59</sup>, — писал из Берлина Вл. Ходасевич М. Гершензону в 1922 году. Более того, в стихотворении «Берлинское» (1923) попытка постижения иной реальности, «чужой жизни» даже казалась Ходасевичу неким подобием казни путем обезглавливания — казни телесной и *духовной*.

---

<sup>56</sup> Ср.: *Bürger P.* Das Altern der Moderne. Schriften zur bildenden Kunst. Frankfurt a. M., 2001 (Suhrkamp, Taschenbuch 1548). S. 26, 58.

<sup>57</sup> См. об этом: *Heidemann G.* Das schreibende Ich in der Fremde. I'lja Erenburg und Wladimir Nabokovs Berliner Prosa der 1920-er Jahre. (Schrift und Bild in Bewegung / Hrsg. von B. Schaffer und O. Jahraus). Bielefeld, 2005. S. 9.

<sup>58</sup> *Степун Ф. А.* Мысли о России. С. 282.

<sup>59</sup> *Ходасевич Вл.* Письма // Ходасевич Вл. Собр. соч.: В 4 т. М., 1997. Т. 4. С. 454.

И проникая в жизнь чужую,  
Вдруг с отвращеньем узнаю  
Отрубленную, неживую,  
Ночную голову мою<sup>60</sup>.

Вместе с тем противоречие между культурным и «бытийным» сознанием в данном случае всё-таки имело относительное значение. По убедительному замечанию В. Кожинова, литературные течения (в том числе и модернизм), как «сформулированные» самими же участниками, являются более феноменами *литературного сознания* и *литературного бытия*, нежели *бытия литературы*<sup>61</sup>. Как литература судьбы, русская литература о путешествиях межвоенного периода явно соотносилась с бытийным началом, с *лично* переживаемой катастрофой «взорванного» бытия и невозполнимых потерь.

Даже В. Набоков, о котором эмигранты из России замечали: «Глядя на него, не скажешь: “Братья писатели, в вашей судьбе что-то лежит роковое” <...> Одним словом, он очень модерн»<sup>62</sup> — в своем вполне модернистском по построению и содержанию романе «Дар» писал:

«... когда я подсчитываю, что теперь для меня уцелело из этой новой поэзии, то вижу, что уцелело очень мало, а именно только то, что естественно продолжает Пушкина, между тем как пестрая шелуха, дрянная фальшь, маски бездарности и ходули таланта — все то, что когда-то моя любовь прощала и освещала по-своему, а что отцу моему казалось истинным лицом новизны, — “мордой модернизма”, как он выражался, — теперь так устарело, так забыто, как даже не забыты стихи Карамзина...»<sup>63</sup>

Именно в Берлине, где Набоков провел около пятнадцати лет (1922–1937) и где, даже не овладев в нужной мере немецким языком, он заново постигал и по-своему перевоплощал «дар» жизни и творчества, феномен Пушкина виделся ему, как и А. Блоку, «впереди», а не «позади» современности<sup>64</sup>. И действительно, типичные для литературы модернизма темы и знаковые реалии часто рассматривались российскими авторами самой различных литературных

<sup>60</sup> *Ходасевич Вл.* Колеблемый треножник. Избранное. М., 1991. С. 69.

<sup>61</sup> *Кожин В.* Классицизм, модернизм и авангардизм в XX веке // Художественный текст и контекст культуры (Теоретико-культурные итоги XX века. Т. 2.) М., 2003. С. 5.

<sup>62</sup> *Зайцев Б.* Другая Вера. Повесть временных лет // Зайцев Б. Собр. соч. М., 1999. Т. 6, доп. С. 435.

<sup>63</sup> *Набоков В.* Дар. С. 330.

<sup>64</sup> См. об этом: *Кожин В.* Классицизм, модернизм и авангардизм в XX веке. С. 9

пристрастий с общей точки зрения *другого* взгляда, признающего и вечные художественные ценности, и этические нормы. Так, размышляя о Пушкине, В. Шкловский писал:

«Будущее ярче всего выражено в мыслях великих людей. Они — люди будущего. Их читатели родятся после них»<sup>65</sup>.

Берлин, воспринимаемый как «парадигма модернизма» и своего рода «сцена» технического прогресса<sup>66</sup>, в глазах русского странника приобретал сложный — отталкивающий и одновременно притягательный характер. Восприятие европейского мегаполиса оборачивалось бессильным протестом против *другого* пространства и времени, которые ощущались как чуждые и даже враждебные России, но которым было трудно противостоять. И. Эренбург писал под впечатлением Берлина:

«Ты видишь, мы в двадцатом веке. Это замечательно и это беспощадно. Мы можем на радостях отстукивать чарльстон или, зайдя в уличную уборную, трагически плакать. От этого ничего не изменится. Время вяжет наши ноги крепче, чем земля. Можно уехать из Берлина, нельзя уехать от своего времени. Я презираю этот механический комфорт — и волочусь за ним, как за невестой с приданым»<sup>67</sup>.

В таком восприятии мегаполиса важен не только художественный посыл М. Бахтина: *хронотоп* (времяпространство) как «существенная взаимосвязь временных и пространственных отношений»<sup>68</sup>, но хронотоп как проблема русской идентичности (ментального самоопределения), связанного с предпочтением времени и места обитания:

«Попав в “чужое” время и пространство, русские писатели не захотели его осваивать эмпирическим путем, но занялись поиском собственного духовно-эстетического хронотопа, ставшего своеобразным четвертым “русским” измерением для всей эмигрантской литературы»<sup>69</sup>.

<sup>65</sup> Шкловский В. Дневник. М., 1939. С. 4.

<sup>66</sup> Ср.: Gieber A. Die Erfahrung der Moderne in der Stadt. Reiseliteratur der Weimarer Republik // Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur / Hrsg. von Peter J. Brenner. Frankfurt/M. (Suhrkampff, 2097). 1989. S. 463.

<sup>67</sup> Эренбург И. Длиннее жизни // Эренбург И. Собр. соч.: В 5 т. Т. 5. С. 194.

<sup>68</sup> Бахтин М. Формы времени и хронотопа в романе // Бахтин М. Литературно-критические статьи. М., 1986. С. 121.

<sup>69</sup> Желтова Н. Ю. Особенности художественного воплощения национального характера в русской эмигрантской литературе // Русское зару-

С выбором времени и места обитания были связаны и более конкретные эмигрантские предпочтения: деревня (часто — идеал «дворянского гнезда») — город («механический комфорт»); прошлое (жизнь на родине) — современность (чужбина)<sup>70</sup>. Уже в России XIX века большой город и моральные устои его обитателей традиционно оценивались довольно скептически: как падение нравов и симптом «декадентского синдрома». Андрей Белый, уехавший из Берлина в Москву, принципиально предпочел «ортодоксию» советского модернизма — гетерогенному модернизму западного образца<sup>71</sup>.

Вместе с тем русское восприятие западных, в том числе и модернистских реалий XX века нередко поражали своей парадоксальностью. Сюда можно с уверенностью отнести, казалось бы, неожиданную тему «столица-провинция», то и дело появлявшуюся у русских авторов, писавших о Берлине 1920–1930-х годов. Эта тема обозначилась еще в XIX столетии, например, у И. С. Тургенева, ощущавшего, однако, в Берлине «фокус европейского движения»<sup>72</sup>, и А. Н. Веселовского, обратившего внимание на особенности архитектуры этого «городка в табакерке»<sup>73</sup>.

В противопоставлении «столица-провинция» несомненно дает себя знать, говоря словами Н. Бердяева, «власть пространства над русской душой», даже несмотря на то, что в России, как известно, чрезвычайно высоко ценили достижения западной науки и культуры. Однако русским претила не только «узость» западных границ по сравнению с российскими просторами. В XX веке пространство ощущалось и в модернистском духе — как искусственная ограниченность *временного* пространства бытия. А. Ремизов, приехавший в Европу, вдруг ощутил, что для него здесь началась «жизнь вне времени»<sup>74</sup>.

Беженцы из России, обитатели так называемого «русского Берлина», который многие из них вовсе не воспринимали как заграницу,

---

бежье — духовный и культурный феномен. Материалы международной научной конференции. М., 2003. Ч. 1. С. 25.

<sup>70</sup> См.: *Большакова Ю. А.* Феномен русского менталитета: Основные направления и методы исследования // *Российская ментальность. Методы и проблемы изучения. Мировосприятие и самопознание русского общества.* М., 1999. Вып. 3. С. 109.

<sup>71</sup> *Kissel W.-S.* Die Metropolenreise als Hadesfahrt: Andrej Belyjs Skizzen *Im Reich der Schatten* // Berlin, Paris, Moskau. Reiseliteratur und Metropolen. Bielefeld: Aisthesis, 2006. S. 241, 248.

<sup>72</sup> *Тургенев И. С.* Письма из Берлина. // *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем. Сочинения. М., 1978. Т. 1. С. 292.

<sup>73</sup> *Веселовский А.* Из «Памятной книжки». От С. -Петербурга до Дрездена. Дневник // *Веселовский А.* Избранные труды и письма / Отв. ред. П. Р. Заборов. СПб., 1999. С. 9–10.

<sup>74</sup> *Ремизов А.* По карнизам. Белград, 1929. С. 39.

практически не говорили по-немецки, ощущали его как провинцию, куда их забросила жестокая судьба. Так, Вл. Ходасевич, назвавший Берлин «бедламом», предостерегал М. Гершензона:

«...не показывайтесь в Берлин: городок маленький, провинциальный, вроде Тулы, но очень беспокойный»<sup>75</sup>.

Таким образом, Берлин, безоговорочно признанный в Европе уже 1920-е годы «самым современным городом старого континента»<sup>76</sup>, выглядел в глазах русских провинцией или даже деревней. По всей видимости, причину этого следует искать в сложных перипетиях новой самоидентификации, которая осуществлялась в русских головах и душах именно в Берлине этого периода, как в первом западном городе на пути бегства из России. Следствием этого непростого самоопределения явилась необходимость выбора дальнейшей дороги в жизни, ибо

«В целом русская точка зрения почти всегда антагонистична европейской: ее кардинальное отличие в том, что внешние блага и технические достижения современной цивилизации не облегчают существования человека, а, наоборот, усиливают противоречия между человеком и миром»<sup>77</sup>.

Многие чувствовали себя в изгнании, и не только *вне времени и пространства* — сама жизнь для них словно остановилась в ожидании новых импульсов к движению. Отсюда настороженность, порой даже враждебность к приметам нового времени, с его слишком стремительными переменами, мобильностью, чудесами технического прогресса.

По всей видимости, это было вызвано ощущением *самих себя* на периферии жизни, на ее «провинциальной» окраине. И это жизнеощущение проецировалось на город. Отсюда бесконечно повторяющиеся сравнения того же Берлина с вокзалом, с некоей станцией, на которой предстояло сделать остановку, чтобы затем двигаться дальше<sup>78</sup>. Однако остановка затягивалась, ожидание становилось невыносимым.

<sup>75</sup> Ходасевич Вл. Письма // Ходасевич Вл. Собр. соч.: В 4-х т. Т. 4. С. 451.

<sup>76</sup> См. подробно: *Fähnders W., Plath N., Zahn I. Einleitung // Berlin, Paris, Moskau. Reiseliteratur und die Metropolen. S. 9–29.*

<sup>77</sup> См.: *Желтова Н. Ю. Особенности художественного воплощения национального характера в русской эмигрантской литературе первой волны // Русское зарубежье — духовный и культурный феномен. С. 30.*

<sup>78</sup> Ср.: *Mattenkloft Gert und Gundel. Berlin transit: Eine Stadt als Station. Mit Fotografien von J.-F. Melzian. Reinbeck bei Hamburg, 1987.*

Подмена («эрзац») закономерно стала одним из ключевых понятий, характеризующих власть «бездуховного» технического прогресса, который ощущался на каждом шагу, и, по словам Федора Степуна, способствовал «овеществлению» самих людей<sup>79</sup>. Искусственные продукты питания (кофе, молоко и пр.), искусственные ткани и материалы — все это для русских ассоциировалось с подменной настоящей жизни ее подобием, и наконец, с подменной самой родины<sup>80</sup>. Продолжая эту мысль, можно добавить, что и Берлин в таком случае оказывался в роли «эрзац-столицы».

Стремительному темпу жизни, необычайной мобильности европейского мегаполиса русские изгнанники стремились противопоставить движение внутреннее, духовное. Именно такое, характерное для русского интеллигента утверждение первенства внутреннего движения по отношению к внешнему, было тонко подмечено В. Набоковым даже при сравнении движения транспорта в немецком и русском городах:

«...этим отличался Берлин от Петербурга, где железнодорожное движение скрывалось, как некое таинство»<sup>81</sup>.

Наблюдая вокруг стремительное движение, русские путешественники, мечтавшие прервать затянувшуюся «остановку» в Берлине, обычно чувствовали себя сторонними наблюдателями, а не пассажирами. Мобильность города создавала известный разрыв между описывающим ее автором и текстом<sup>82</sup>. Географическая, историческая периферия бытия изгнанников или «гостей» из России, субъективно ощущаемая ими как «периферия» пространства и времени, вынужденное существование на периферии сознания — все это позволило русским, в поисках новой «столицы» национального духа, прочувствовать, пережить и отвергнуть «провинциальность» европейского мегаполиса.

Приведенные примеры убедительно демонстрируют важность ментального начала, условно говоря, «русской идеи» в формировании взгляда Другого. В нем явно аккумулировались не только рациональная реакция на окружающий мир, литературная традиция или новаторство модернизма, но именно глубинный душевный склад

<sup>79</sup> Степун Ф. А. Мысли о России. С. 220.

<sup>80</sup> Heidemann G. Mobilität im Exil. Russische Literaten unterwegs in «Berlinograd» // Schriften — Dinge — Phantasmen. Literatur und Kultur der russischen Moderne I. / Hrsg. von M. Goller, S. Strätling (Wiener Slavische Almanach. Literarische Reihe von A. Hansen-Löve. Sonderband 56). München, 2002. S. 232ff.

<sup>81</sup> Набоков В. Подвиг. С. 195.

<sup>82</sup> Heidemann G. Mobilität im Exil. S. 238ff.

и образ мыслей, подвергшийся жестким испытаниям переломной эпохи. Само понятие «путешественник» приобретало в русском сознании особый, часто отличный от европейского, смысл, весьма редко соприкасавшийся с модным в то время явлением «фланера».

\* \* \*

Для русских, вынужденных покидать родину и отправляться в Европу, Берлин становился *узловой* остановкой<sup>83</sup>, во время которой было необходимо *распутать узел* накопившихся противоречий, по сути, сделать выбор между Востоком и Западом.

В начале 1920-х годов Федор Степун подчеркнул: «Национальное самоопределение России началось с ее отношения к Западу»<sup>84</sup>. В период между двумя мировыми войнами, во время и после революционных потрясений не только в России, но и в Германии актуализировались вопросы новой национальной самоидентификации, что в известной мере сближало эти страны. Духовная жизнь в них достигла особого накала. В 1924 году Т. Манн признавал:

«Мы народ, ввергнутый в хаос <...> национальный дух в состоянии такой напряженности, какая давно уже была ему неведома <...>. С начала войны в Германии много размышляют, много спорят, спорят почти так бесконечно, как это свойственно русским»<sup>85</sup>.

Однако в ощущении близости рождались и обоюдные опасения перед лицом вторжения в национальную духовную жизнь *другого*, чуждого ей элемента. Отсюда страх Г. Гессе перед проникновением азиатского «карамазовского хаоса» в немецкие души, нашедший выражение в его философском эссе 1919 года «Братья Карамазовы, или Закат Европы»:

«Идеал Карамазовых, этот древний, азиатски оккультный идеал начинает становиться европейским, начинает пожирать дух Европы <...> в этом я вижу закат Европы»<sup>86</sup>.

---

<sup>83</sup> Ср.: *Schlögel K.* Berlin Ostbahnhof Europas. Russen und Deutsche in ihrem Jahrhundert. Berlin, 1998. S. 15.

<sup>84</sup> *Степун Ф. А.* Большевизм и христианская экзистенция // *Степун Ф. А.* Сочинения. С. 573; *Степун Ф. А.* Мысли о России // Там же. С. 215.

<sup>85</sup> *Манн Т.* Об учении Шпенглера // *Манн Т.* Собр. соч. М., 1960. Т. 9. С. 610–611.

<sup>86</sup> *Гессе Г.* Братья Карамазовы, или Закат Европы // *Гессе Г.* Письма по кругу. М., 1987. С. 104.

Со своей стороны, российский философ-эмигрант В. В. Зеньковский высказывал сходные опасения:

«Европа уже не вне нас, а внутри нас <...>. И светская культура Запада во всей полноте ее движений, ее благих и ядовитых сил, и религиозные стихии Запада, стали уже изнутри русскими, — происходит и все еще длится глубочайшее расщепление русской души»<sup>87</sup>.

Но здесь же Зеньковский предостерегал: взаимопроникновение русской и европейской стихий столь велико, что антизападничество становится опасным для самой России, так как направлено оно «на русскую же душу».

С другой стороны, русские изгнанники нередко чувствовали боль и стыд в связи с тем, что «свет», которого многие европейцы ожидали «с востока» на деле оказался мраком большевистского тоталитаризма. Особенно прямо и точно эту мысль сформулировал И. Гессен в своих воспоминаниях «Годы изгнания»:

«Для меня ужас тоталитарного режима в том, что он рисуется ярким выражением новой эпохи, мучительно сознавать, что, обильно орошенный кровью и усеянный миллионами трупов, путь к этому режиму в Европу проложен из моей родины, что таковым оказалось новое слово, тот свет, которого мессияне ждали с востока»<sup>88</sup>.

Обида за Россию, разочарование в исканиях русской интеллигенции прозвучала и в размышлениях героя набокковского романа «Дар»:

«Вдруг ему стало обидно — отчего это в России все сделалось таким плохоньким, корявым, серым, как она могла так обованиться и притупиться? Или в старом стремлении “к свету” таился роковой порок, который по мере естественного продвижения к цели становился все виднее, пока не обнаружилось, что этот “свет” горит в окне тюремного надзирателя...»<sup>89</sup>

Параллелизм событий, происходивших в России и Германии в период между двумя мировыми войнами, явно не был лишь кажущимся, субъективным ощущением их сходства, он носил объективный

<sup>87</sup> Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. Изд. 2-е. Париж, 1955. С. 277–278.

<sup>88</sup> Гессен И. В. Годы изгнания. Жизненный отчет. Paris, 1979. S. 261.

<sup>89</sup> Набоков В. Дар. С. 356.



характер и был обусловлен исторически. Своего рода «ментальная связь» самоощущения русских в Европе XIX и XX столетий обозначилась в романе Р. Гуля о М. Бакуanine с говорящим названием «Скиф» (1931). Устами своего героя Гуль, несомненно, передавал и свои собственные размышления о судьбе русских в Европе:

«Я чересчур хаотичен ... я чувствую в себе такую бездну, во мне произошел такой громадный переворот и слом всего. <...> Никогда я так глубоко не чувствовал, какими путями связан я с Россией <...> и никогда так живо не представлялась мне одинокая, грустная и трудная моя будущность здесь, на чужбине. И несмотря на это — я решился безвозвратно. Я не гожусь для теперешней России...»<sup>90</sup>

Ощущение русским путешественником своего «скифства» как чужеродности в европейском Берлине и одновременно — трагического разрыва с Россией стало общим, почти вневременным моментом их самоопределения. И «русский Берлин» как иллюзия обретения нового национального «самостояния»<sup>91</sup>, часто становился судьбоносной «остановкой» на пути Москва — Берлин — *Москва*. Таким образом, «ось» путешествия словно сгибалась, приобретая значение своего рода диалектической формулы. Ведь не только третий, но и второй компонент этой «триады» соответствовал к концу 1920-х годов тому или иному виду тоталитаризма, в то время как по «оси» Москва — Берлин — *Париж* двигалось множество русских «путешественников», бегущих от него. Р. Гуль писал в своих воспоминаниях:

«В гитлеровской тоталитарной Германии я не мог душевно и психологически жить, да и разум и интуиция говорили, что эта трагедия не только Германии <...>. Всем существом захотел я вырваться из этого коричневого тоталитаризма — на свободу. Но где она? Во Франции»<sup>92</sup>.

В 1933 году Гуль уехал из Германии, собственно говоря, по тем же причинам, по которым в 1919 году покинул большевистскую Россию, хотя до случайного ареста и чудесного освобождения, он уже обосновался в окрестностях Берлина. Особенно его потрясло «всеобщее ликование» при сожжении запрещенных книг, среди которых были и русские, кстати сказать, нежелательные в большевистской России — издания Зоценко, Кузмина, Сологуба:

---

<sup>90</sup> Гуль Роман. Скиф. Берлин: Петрополис, 1931. С. 51.

<sup>91</sup> Гессен И. В. Годы изгнания. С. 52.

<sup>92</sup> Гуль Р. Я унес Россию: (Россия в Германии) // Новый журнал. 1980. Кн. 140. С. 33.

«Это было вроде разгула озверелой нашей солдатчины в Октябре. Только там — взрыв анархо-нигилистического разрушения мира. А тут — иная варварская сила — всемирного порабощения. Это совсем не вчерашняя свободная Германия, это взломали культуру страны вырвавшиеся из общественной преисподней варвары»<sup>93</sup>.

Ощущение *слома* русской идентичности, возникшее еще в России и по контрасту сначала обострившееся в «свободной» Германии, к концу 1920-х — началу 1930-х годов дополнилось ощущением варварского «взлома» и немецкой культуры, что побуждало к дальнейшему бегству — в Россию, либо дальше — во Францию и другие страны Европы и Америки.

Приехавшие из Москвы в Берлин нередко испытывали своеобразную аберрацию зрения, когда впечатления от двух городов словно накладывались одно на другое. Федор Степун тотчас попадает в Берлине в знакомую стихию, которая вызывает у него смешанные чувства:

«Когда по приезде в Берлин я вышел на Tauentzienstrasse и попал — было часов 6 вечера — в самый разлив русской спекулянтской стихии, в широком русле которой неслось: котиковые манто, сине отштукатуренные лица, набегающие волны духов, бриллианты целыми гнездами, жадные, блудливые глаза в темных кругах; в заложенных за спину красных руках толстые желтые палки-хвосты, сигары в брезгливых губах, играющие обтянутые бедра, золотые фасады зубов, кроваво-квадратные рты, телесно-шелковые чулки, серая замша в черном лаке, и над всем отдельные слова и фразы единой во всех устах валютно-биржевой речи, — я с нежностью вспомнил героических московских спекулянтов 19 и 20 гг., говоривших по телефону только “эзоповским” языком, прятавших в случае опасности бриллианты за скулу, при знакомстве никогда не называвших своих фамилий, постоянно дрожащих по ночам при звуке приближающегося автомобиля, и услышал где-то глубоко в душе совершенно неожиданную для себя фразу — эх, нету на вас коммунистов!»<sup>94</sup>

Эта концовка, неожиданная, по признанию автора, даже для него самого, говорит о многом. Здесь явно обнаруживается взгляд Другого и при этом очень русский взгляд. Ощущая полусознательное стремление обуздать отвратительную для него стихию, Степун даже вспоминает о коммунистах, к которым, как известно, он не питал

<sup>93</sup> Там же. С. 32.

<sup>94</sup> Степун Ф. А. Мысли о России. С. 226.

ни малейшей симпатии. Однако пошлость ничем не сдерживаемой «буржуазности», оказывала на российского наблюдателя еще более отталкивающее воздействие.

Для путешественников, вернувшихся из Берлина в Россию именно как на свою *духовную* родину, маршрут следования обозначился как: *Петербург — Берлин — Москва* — словно в знаменитом путешествии Радищева в ХХ веке появилась европейская «остановка». Петербург, как географический и символический пункт на пути из России в Европу, прямо или косвенно нередко ассоциировался именно с «*русским Берлином*»: между Москвой и *немецким Берлином* словно образовалось два «перевала», преодолеть которые удавалось не каждому русскому путешественнику. Многие из них знали только *русский Берлин* и, покидая его, думали, что покидают Европу, на самом же деле или расставались с идеей западничества, или же, не найдя места в европейском мегаполисе, уезжали в поисках лучшей доли. Настоящий, немецкий Берлин для многих так и остался почти абстрактным городом, не имевшим к их жизни почти никакого отношения.

«Берлин опустел, русский Берлин, другого я не знала, — писала Н. Берберова в своих воспоминаниях. — Немецкий Берлин был только фоном этих лет»<sup>95</sup>. Феномен «невидения за границы» русскими странниками, их восприятие чужих городов в качестве «случайных декораций» особо отметил В. Гессен в «Записках эмигранта» обозначенным уже в заглавии маршрутом: *Петербург — Берлин — Париж — Нью-Йорк*<sup>96</sup>. Поэтому замеченные и описанные в воспоминаниях и путевых записках различия и сходства между Петербургом, Берлином и Москвой, приобретали важное и принципиальное значение. Они отражали не только особенности двух национальных начал, определявших взгляд Другого, но и мировоззренческие предпочтения русских путешественников.

Восклицание набоковского героя: «Именно!.. путешественник в более широком смысле...» — неожиданно высветило самоощущение русского человека, покинувшего Россию и не обретшего другой родины. Характерно, что эта фраза была намеренно произнесена героем Набокова *на французском языке* и одновременно с подчеркнута «*британской густотой*» произношения<sup>97</sup>.

<sup>95</sup> Берберова Н. Курсив мой. М., 1996. С. 202.

<sup>96</sup> Гессен В. В борьбе за жизнь (Записки эмигранта). Петербург-Берлин-Париж-Нью-Йорк. Нью-Йорк, 1974. С. 129.

<sup>97</sup> Набоков В. Подвиг. С. 210–211. По точному замечанию А. Долинина, эмиграция воспринималась Набоковым в значительной мере как *лингвистическая* (См.: Долинин А. Истинная жизнь писателя Сирина. С. 23). Вместе с тем, Набоков, блестяще писавший не только на русском, но и на английском языке, и прославившийся впоследствии как двуязычный писатель, так

В этом, кажущемся почти случайным эпизоде, словно в капле воды отразились особенности не только мироощущения русского человека за границей, но его мировосприятия в целом. Как известно, еще П. Я. Чаадаев в первом «Философическом письме» писал о том, что русские обладают качествами вечных путешественников: они нигде не чувствуют себя дома и нигде не обретают родины. Так философ определил *духовный* феномен русского странничества («хаотическое брожение» в мире духовном)<sup>98</sup> и связанные с ними неспособность выйти на дорогу *исторического развития*, а также, говоря словами А. Солженицына, неумение «обустроить Россию».

О внутреннем самоощущении «вечного бродяги» и вечной бездомности писал в Европе уже в 1920-е годы Федор Степун<sup>99</sup>, которому так и не довелось вернуться в Россию из вынужденной эмиграции. Тема и образ вечного пути, странствия, бесприютности характерны для произведений большинства русских эмигрантов, которые поначалу, а точнее, в 1920-е годы, таковыми себя, как правило, не чувствовали.

«Это не патриотическая чувствительность, а природная неспособность к акклиматизации. И, кстати сказать, неохота, может быть, и гордость...», — писал в автобиографическом романе «Времена» М. Осоргин<sup>100</sup>.

В 1923 году Л. Лунц в своих записках о Германии и Берлине «Путешествие на больничной койке» особо отметил удивительную отъединенность русских, не знавших и часто не желавших знать немецкий язык и немецкие обычаи и создавших удивительный феномен «русского Берлина», который вызывает глубокий человеческий и научный интерес по сей день<sup>101</sup>. Герой уже упомянутого романа Набоко-

---

и не овладел в нужной мере немецким языком, хотя и провел в Берлине около пятнадцати лет — дольше, чем большинство его соотечественников. По всей видимости, в таком лингвистическом отрицании проявилась и его намеренная отчужденность от реальности *другого*, часто свойственная именно путешественникам. Проблема языка рано или поздно вставала перед каждым русским писателем за границей. Большинство из них по разным причинам все-таки оставались верны русскому языку.

<sup>98</sup> Чаадаев П. Я. Философические письма // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избранные письма. М., 1999. Т. 1. С. 324, 325. Первопричиной стремления русского человека создать собственный, придуманный мир и «жить вне реальности» немецкие наблюдатели первых десятилетий XX века считали почти непрерывное угнетение, которому русские подвергались на протяжении всей истории страны (Ср.: Nötzel K. Die Grundlagen des geistigen Rußlands. Versuch einer Psychologie des russischen Geisteslebens. Jena, 1917. S. 42–43ff).

<sup>99</sup> Степун Ф. А. Мысли о России. С. 332.

<sup>100</sup> Осоргин М. Времена. М., 1989. С. 151–152.

<sup>101</sup> Ср.: Русский Берлин. 1921–1923 / Изд. Л. Флейшман, Р. Хьюз, О. Равевская-Хьюз. Париж, 1983; Russische Emigration in Deutschland. 1918 bis

ва «Подвиг», еще не забывший свои детские впечатления о Берлине, много лет спустя пережил здесь настоящий шок: «самым неожиданным в нем была та развязная, многоголосая Россия, которая тараторила повсюду — в трамваях, на углах, в магазинах, на балконах домов»<sup>102</sup>.

Л. Лунц уже в той русско-берлинской сумятице 1920-х годов подметил свои закономерности и даже попытался квалифицировать русских эмигрантов. Среди них он выделил три типа: 1. «вечные эмигранты» — без языка и без Родины, то есть Родины «не хотят никакой», а языками пользуются, по возможности, «всеми»; 2. «классические эмигранты» — «скорбные» интеллектуалы, живущие только в прошлом и только воспоминаниями; 3. люди, порвавшие с эмигрантской средой и делающие карьеру в Европе<sup>103</sup>.

При несколько излишней абсолютизации и поляризации перечисленных типов, наблюдения Лунца, без сомнения, верно отразили тенденции, существовавшие в эмигрантской среде. К тому же два первых типа — «вечный» и «классический» — в большей или меньшей степени соотносятся с чаадаевским определением сторон русской ментальности, а значит, сохраняют потенцию *другого* взгляда, свойственного путешественнику. В то время как третий тип людей, который Г. Газданов считал «наименее русским»<sup>104</sup>, включаясь в процесс ассимиляции, «губит» в себе путешественника, меняя «культурную модель в соответствии с реальностью Другого»<sup>105</sup>.

Символическое отражение этот процесс нашел в известном романе Б. Зайцева «Дом в Пасси» (1933), где показана гибель «русского гнезда <...> в самом центре Парижа»: самоубийство девушки, пытавшейся следовать в Европе принципам русской духовности, нравственное падение ее друга, уход в православный монастырь бывшего боевого генерала, но постепенная адаптация к новой жизни переселившейся в *настоящий французский дом* массажистки Доры, благоразумной и трудолюбивой еврейки из России. Вместе с тем, по замечанию М. Раева,

«натурализация редко воспринималась как достойный выход из создавшегося положения <...> сами русские считали,

---

1941 / Hrsg. von K. Schlögel. Berlin, 1995; Русский Берлин / Сост. В. Сорокина. М., 2003; и др.

<sup>102</sup> Набоков В. Подвиг. С. 197.

<sup>103</sup> Lunz L. Reise auf dem Krankenbett // Russen in Berlin. Literatur. Malerei. Theater. Film. 1918–1933. / Hrsg. von Fritz Mierau. Leipzig, 1987. S. 158–162.

<sup>104</sup> Газданов Г. Ночные дороги // Газданов Г. Собр. соч.: В 3 т. М., 1996. Т. 1. С. 617.

<sup>105</sup> См.: Эткинд А. Толкование путешествий. Россия и Америка в трагедиях и интертекстах. М., 2001. С. 13.

что натурализация является предательством по отношению к их русским корням...»<sup>106</sup>

Многим русским людям отъезд из России казался «концом биографии»<sup>107</sup>, однако это впечатление возникало и усиливалось под воздействием очень субъективных причин. Русское «путешествие» все более приобретало онтологический, «бытийный» смысл. «Путешествие начинается не с изгнания, а с вечного вопроса», — точно подметила исследователь творчества писателя-эмигранта Г. Газданова<sup>108</sup>, в произведениях которого само понятие «путешествие» получило знаковый характер. Но «вечным» русским вопросом был не только вопрос о существовании Бога и *Абсолютного*, которое, по глубокому замечанию Степуна, во время тяжелых испытаний «сошло в жизнь»<sup>109</sup>, но и вопрос о западном и восточном строе русской души.

Ведь в переломные моменты российской истории обычно активизировалась именно западническая (петербургская) идея русского самосознания, и тогда миф о европейской столице России находил новые воплощения. После переворота 1917 года Петербург стал и в прямом, и в переносном смысле краем земли русской, своего рода перевалом на пути тысяч людей на Запад. Говоря о Петербурге, Ю. М. Лотман заметил, что город, расположенный *на краю или за пределами*, «эгоцентричен и агрессивен <...> он выходит из себя, ему еще нужно найти пространство, в котором он будет центром»<sup>110</sup>. Именно на рубеже 1920-х годов Петербург словно стал «выходить из себя». Его мифологическая реальность стала перемещаться на запад и буквально «влилась», пользуясь определением В. Топорова, в *сверхнасыщенную* реальность русского Берлина<sup>111</sup>.

Поэтому не удивительно, что в 1920-е годы в Берлине возник именно «маленький Петербург»<sup>112</sup>, а не Москва или какой-то иной город России. Петербургское наводнение, ставшее в восприятии В. Мая-

<sup>106</sup> Раев М. Россия за рубежом. История культуры русской эмиграции. 1919–1939. М., 1994. С. 22.

<sup>107</sup> См. об этом: Гаретто Э. Путешествие и изгнание // Russian Literature. 2003. № 111. P. 173–180.

<sup>108</sup> Сыроватко Л. Газданов — романист // Газданов Г. Собр. соч.: В 3 т. Т. 1. С. 657.

<sup>109</sup> Степун Ф. А. Мысли о России. С. 282.

<sup>110</sup> См.: Город и время. Беседа с Ю. М. Лотманом. Декабрь, 1992 года // Метафизика Петербурга. СПб., 1993. Т. 1. С. 86.

<sup>111</sup> Топоров В. Н. Петербург и «Петербургский текст русской литературы» // Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. Избранное. М., 1995. С. 259.

<sup>112</sup> Schlögel. K. Berlin Ostbahnhof Europas. S. 78.

ковского, Е. Замятина, О. Форш и мн. др. поистине «вселенским по-топом» России, в восприятии В. Шкловского, затопило Берлин. Район прибежища российских эмигрантов в Берлине для Андрея Белого — Petersburg, он же — Charlottengrad. А «Русью пахнет» — там, где берлинское «Адмиралтейство», где сходятся и расходятся «перспективы» времени и пространства. Это Церковь Памяти — Gedächtniskirche, само название которой символично для русских изгнанников.

Попытки Петербурга (как, впрочем, и Берлина) стать похожим на Париж в 1920-е годы оказывались, в восприятии современников, тщетными: город все более напоминал именно немецкую столицу. Все постройки начала XX века, по воспоминаниям Г. Иванова, казались «цементными ящиками» или «чемоданами на вокзальном перроне, <...> поставленными вперемешку, вкось и вкривь». Новый проспект за Петровской площадью, задуманный как Champs-Élysées, усугубляя это сходство. «... получилось не Champs-Élysées, не новый Невский, а какой-то средней руки берлинский Damm», — писал Г. Иванов в «Закате над Петербургом»<sup>113</sup>. Герой набоковского романа «Дар» видел в берлинских улицах «призраки русского бульвара», а в впечатательной улице немецкой столицы Унтер ден Линден чувствовал «псевдопарижский шик»<sup>114</sup>.

Образ Берлина — суперсовременного европейского мегаполиса и одновременно «двойника» Петербурга (покинутой западной столицы России) парадоксальным образом соприкоснулся в русском сознании с умирающей идеей западничества; эпоха европейского модернизма — со временем вершения жестокой русской судьбы. Отсюда ощущение как чуждости, так и внутренней близости Берлина; постоянного движения и бесконечной «остановки», а также почти абсолютной идентичности «вечного» странника и «серого» каменного города.

И. Эренбург писал о Берлине:

«Это — самый удобный город в Европе, и это в то же время — самый угрюмый, самый неудовлетворенный жизнью город. Нужно только понять, что “клубные кресла” — не мебель, а абстрактные формулы, части воображаемого уравнения, и тогда вам откроется душа этого сумасшедшего города, где проспекты длиннее жизни, где много камня и нет архитектуры, где все — уют, где жизнь так неуютна, так сиротлива, так гола, что хочется думать о жестокой судьбе древних завоевателей, об египетских пирамидах, или об остановленном сигнальным диском бедном Агасфере, который стоя идет, который не может идти, ибо он — уже не человек, а камень, город»<sup>115</sup>.

<sup>113</sup> Иванов Г. Закат над Петербургом. М., 2002. С. 25.

<sup>114</sup> Набоков В. Дар. С. 347, 534.

<sup>115</sup> Эренбург И. Пять лет спустя // Эренбург И. Соч.: В 5 т. Т. 5. С. 197.

Вместе с тем Петербург всё еще оставался «одним из легких великой страны, открытых западному ветру», — писал Г. Федотов и добавлял: «... в Петербурге, слышнее историческая задача, здесь остается если не мозг, то нервный узел России»<sup>116</sup>. Это был город, где «вечность проступала сквозь тление»<sup>117</sup>. «Москва куда проще Петербурга, куда пестрее его, — замечал Г. Федотов. — Противоречия, живущие в ней, не раздирают, не мучат, как-то легко уживаются в народной полихромии»<sup>118</sup>. Петербург должен был служить «форпостом между историей и хаосом», считал Д. Мережковский<sup>119</sup>, а Г. Иванов видел в нем доказательство того, что Россия не может быть лишь «Скифией или Московией, то есть деревней»<sup>120</sup>.

Однако глубочайшая *русская* сущность самого европейского города России с самого начала была очевидной. Подобно идее русского западничества, город, ставший его материальным воплощением, был антинационален лишь как отрыв от России, но одновременно, как это ни парадоксально, все же и национален как *отрыв от корней*<sup>121</sup>. Не случайно и немецкий философ-мифотворец 1920-х годов О. Шпенглер со свойственной ему художественной пронизательностью почувствовал в феномене Петербурга не столько метаморфозу, сколько *псевдоморфозу* русского духа<sup>122</sup>.

Путешествие «уязвленного» русского духа явилось для российских западников 1920-х годов как в реальном, так и в символическом смысле *путешествием из Петербурга в Москву, пролегающим через Берлин*. При этом оказывалось не столь важным, из какого именно пункта *выехал* путешественник, ведь «вся зарубежная Россия — лишь оторванные члены России петербургской»<sup>123</sup>.

В начале 1920-х годов кроме уже упомянутых Белого, Пильняка, Шкловского, Эренбурга, побывали в Берлине, как в «пограничном» европейском городе, и позднее вернулись в Россию самые разные по убеждениям и масштабу дарования и личной судьбе писатели: А. Толстой, М. Цветаева, Г. Алексеев, А. Дроздов и многие другие. Характерно, что Б. Пастернак, прежде хорошо знавший Берлин, в 1922 году должен был снова приехать сюда на несколько месяцев,

<sup>116</sup> Федотов Г. Три столицы // Русская идея. В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья. М., 1994. Т. 2. С. 106, 108.

<sup>117</sup> Там же. С. 103, 104.

<sup>118</sup> Федотов Г. Три столицы. С. 108.

<sup>119</sup> См. об этом: Тимина С. Культурный Петербург. Диск. 1920-е годы. СПб., 2001. С. 112.

<sup>120</sup> Иванов Г. Закат над Петербургом. С. 26.

<sup>121</sup> Степун Ф. А. Мысли о России. С. 332.

<sup>122</sup> Spengler O. Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. München, 1972. Bd. 2. S. 790.

<sup>123</sup> Федотов Г. Три столицы. С. 102



долго бродить по ночным улицам, иногда громко обсуждая с самим собой целесообразность возвращения в Москву, чтобы, наконец, с уверенностью заключить: «Берлин мне не нужен!»<sup>124</sup>

В таком «идентификационном» путешествии русских эмигрантов на Запад словно проявилась историческую необходимость:

«История как будто вспять пошла. Двухсотлетняя побывка в Европе кончилась, и, подобно знатым недорослям, которых Петр Великий посылал на выучку за границу, возвращаемся мы снова к московской старине <...>. Россия отступает к Москве не для того, чтобы, запершись в кремлевских стенах, погрузиться в дремоту или покорно нести свое тягло иноземному владычеству. Для тяжелой работы, для великих исканий идет она туда»<sup>125</sup>.

В самом начале своей книги о Берлине «Одна из обителей царства теней» (1924), изданной уже в России, Андрей Белый писал, что до переезда в Германию считал себя западником, однако именно здесь убеждения его переменились. Воспитанный немецкой культурой, Белый в Берлине не видел ее вокруг себя, поражаясь лишь достижениям техники. В Берлине он пришел к парадоксальному выводу, что немецкая культура переместилась в Россию, где ее действительно *переживают* люди<sup>126</sup>. В мироощущении Белого сложно и трагически персонифицировалась противоречивая антизападническая тенденция, от которой предостерегал В. Зеньковский: возникавшая как духовный протест в русских умах и направленная, в конечном итоге, «на русскую же душу». Так, оказавшись в Африке, Белый был счастлив, что может, наконец, «выключиться из *пустотности*» — как московской, так и европейской:

«Европа? Ее забываю, ее не хочу. Знаю — в Англии, знаю — в Германии, я тосковал бы по Родине; здесь — не тоскую; здесь точно родился и точно умру <...>, остановитесь, прекрасные миги»<sup>127</sup>.

<sup>124</sup> См.: Флейшман А. Борис Пастернак в 1920-е годы. Мюнхен, 1980. С. 25.

<sup>125</sup> Канторович В. Я. Город надежд // Москва — Петербург. Pro et contra. Диалог культур в истории национального самосознания: Антология. СПб., 2000. С. 378, 381.

<sup>126</sup> «Переживание» мысли и образа — характерное свойство русского философствования, в полной мере проявившееся еще во времена первого восприятия Гегеля. См. об этом: Тиме Г. А. Пессимизм духа и оптимизм Абсолюта: («Переживание» мысли Шопенгауэра и Гегеля в России XIX века) // Вопросы философии. 2000. № 7. С. 91–104.

<sup>127</sup> Андрей Белый. Путевые заметки. Сицилия. Тунис // Новая русская книга. 1922. № 8. С. 8–9, 10.

Таким образом, возвращение русских странников с Запада на Восток — по сути дела, из Петербурга в Москву — в 1920-е годы часто пролегало через Берлин и означало предпочтение все той же Скифии — Московии и ее «непробитой», но настоящей жизни. Это и была духовная самоидентификация, «русская идея», определившая мировоззренческий выбор. Знаменитые строки А. Блока «Да, скифы мы, да, азиаты мы» на свой лад повторялись в записках русских путешественников, в особенности тех, кто решил вернуться в Москву.

«Татарина в себе знаю, тоску степную...» — писал Б. Пильняк<sup>128</sup>, которого Е. Замятин считал представителем «нового славянофильства». Еще в Берлине «татарские щелки» глаз заметил у будущего «красного графа» А. Толстого Г. Алексеев<sup>129</sup>. Ленин как символ новой России, виделся Р. Гулю «человечком с монгольским лицом»<sup>130</sup>. «На России лежал легкий лак европейства, нанесенный Петром, теперь лак смыло и осталась голая Азия», — писал И. Соколов-Микитов<sup>131</sup>. И. Бунин в статье «Инония и Китеж» (1927) прямо указал на, по его мнению, чуждую России «монгольскую» сущность большевистской власти, рефреном цитируя несколько измененные строки из былины о Змее Тугарине А. К. Толстого:

Живи, наша русская Русь,  
Татарской Руси нам не надо!<sup>132</sup>

Однако именно «азиатский соблазн» Москвы противопоставлял Г. Федотовым «западническому соблазну» Петербурга:

«... Азия предчувствуется уже в Москве. Европейец, посетивший ее впервые, и русский, возвращающийся в нее из скитаний по Западу, остро пронзены азиатской душой Москвы. Пусть не святые и дикие, но вечно родные степи — колыбель новой русской души. <...> В степях сложился русский характер, о котором мы говорим всегда как о чем-то исконном и вечном»<sup>133</sup>.

<sup>128</sup> Пильняк Борис. Мне выпала горькая слава... Письма 1915–1937. М., 2002. С. 144.

<sup>129</sup> Алексеев Г. Живые встречи // Книга для всех. № 106. Берлин, 1923. С. 15.

<sup>130</sup> Гуль Р. Я унес Россию: Апология эмиграции. Т. 2. Россия во Франции. Нью-Йорк, 1984. С. 235.

<sup>131</sup> Русский Берлин. 1921–1923. С. 209.

<sup>132</sup> Как известно, А. К. Толстой романтизировал домонгольский период русской истории и считал русских по происхождению кельтами, которых впоследствии сгубило монгольское иго. Подробнее см.: Тиме Г. А. «Всемирная отзывчивость» поэзии А. К. Толстого // Толстой А. К. Из поэтического наследия. Серия Translatio mundi. СПб., 2006. С. 37–39 и сл.

<sup>133</sup> Федотов Г. Три столицы. С. 113, 114.



его Париж был грязен, беден и жесток, особенно к чужакам. Парадокс заключался в том, что «монотонный» («бюргерский», «пошлый») Берлин, который не отличался такими резкими контрастами, в *принципе*, был менее притягателен для русского духа, тяготевшего к крайностям. К тому же после заключения Веймарского мира Берлин все более становился главным «окном в Европу» именно для *большевистской России*.

Для тех же, кто мечтал ее покинуть, нездешним, далеким, праздничным казался только Париж. Лирическому герою рассказа И. Шмелева «Въезд в Париж» и реальный город сначала явился сказочным воплощением весны: «тонкими духами пахло от распустившихся деревьев»<sup>137</sup>. Он приехал в Париж в изношенной английской и немецкой одежде, с американским чемоданом, но парижанам казался «русским казаком» — существом экзотическим. «Tiens, un cosaque! — Ce garçon-ci en la vu de tout les couleurs! — Ces cosaques-vagabonds qui battent nos paves!»<sup>138</sup> Но экзотический «казак-странник» чувствовал себя чужим в праздничном Париже, хотя и понимал его язык. Его уделом был другой мир — работа сторожем в гараже. A Gare d'Est и Boulevard de Strassbourg остались для него вечным предостережением: «Помни о Востоке». И Париж вдруг «померк» для него.

В эпопее «Солнце мертвых» (1923) Париж представляется И. Шмелеву не только призрачным и «нездешним», но и «обманчивым кругом» дороги в ад: в этом городе будто и чаши для пиров из черепов человеческих, и игральные кости — того же происхождения, и портфели из «русской кожи». Путешественником, попавшим в «чуждую ему стихию», чувствовал себя и Г. Газданов: Париж «медленно увядал» в его глазах<sup>139</sup>.

Это был конец мифа и начало жизни (иного мифа?) в изгнании, ведь спустя некоторое время и Париж, подобно Берлину, нередко воспринимался в качестве «узловой станции», или, по выражению Р. Гуля, «одной из станций <...> многолетней бездомности»<sup>140</sup>. В романе советского периода «Эмигранты» А. Толстой писал:

«Не меньшее изумление вызывали и сами русские, пачками прибывающие в Париж через известные промежутки времени. Более чем странно одетые, с одичавшими и рассеянными глазами, они толкались по парижским улицам, как будто это была большая узловая станция и все без исключе-

<sup>137</sup> Шмелев И. Въезд в Париж. Белград, 1929. С. 3–4.

<sup>138</sup> Там же. С. 5.

<sup>139</sup> Газданов Г. Ночные дороги // Газданов Г. Собр. соч.: В 3 т. Т. 1. С. 538, 567.

<sup>140</sup> Гуль Р. Конь рыжий. Нью-Йорк, 1952. С. 254.

ния смахивали на сумасшедших. <...> Встречаясь на улицах, в кафе, в вагоне подземной дороги они, как бешеные, размахивали газетами. Русских издали узнавали по нездоровому цвету лица и особой походке человека, идущего без ясно поставленной цели. <...> К французам они относились почему-то с высокомерной снисходительностью»<sup>141</sup>.

В том же ключе можно рассматривать и резкое неприятие Г. Газдановым личностного «примитивизма» практичных французов, отсутствие в их глазах всякой «отвлеченной мысли». Он объяснял это «последовательностью нескольких поколений, вся жизнь которых заключалась в почти сознательном стремлении к духовному убожеству, к “здоровому смыслу”»<sup>142</sup>.

«Я люблю весь этот добротный скучноватый рай — Германию», — не без доли иронии признавался Р. Гуль, и замечал, наблюдая немецкую забастовку и рабочие волнения в Берлине: возмущенная толпа обходит газоны, цветники, сады — «из германских берегов реки без приказанья не выходят»<sup>143</sup>.

Противопоставление русского духовного, творческого хаоса — приземленности европейского, в особенности немецкого, мещанского порядка — почти общее место в произведениях путешественников из России. Причем, возникло оно не только в сознании эмигрантов, но и у революционно настроенных «гостей» из советской России. В «Апологии эмиграции (Россия во Франции)» Р. Гуль писал:

«... в славянах вообще, а в русских особенно, живет некая тяга к иступлению чувств <...> это тоска по стихийности, по первозданности, этому самому “das Elementare”»<sup>144</sup>.

В то же время Л. Рейснер сетовала, что даже немецкий пролетариат окончательно потерял духовный порыв, опошлится — «дышит и сочится <...> вонючим мещанством»<sup>145</sup>.

Ярким исключением в восприятии Германии можно считать лишь впечатление М. Цветаевой, принявшей за точку отсчета не быт, а немецкий идеализм. Россия «тяжела», Франция — слишком «легка» — «Германия по мне», — утверждала Цветаева<sup>146</sup>. Ей импони-

<sup>141</sup> Толстой А. Н. Эмигранты. Челябинск, 1976. С. 14.

<sup>142</sup> Газданов Г. Ночные дороги // Газданов Г. Собр. соч.: В 3 т. Т. 1. С. 637.

<sup>143</sup> Гуль Р. Конь рыжий. С. 229, 209.

<sup>144</sup> Гуль Р. Я унес Россию. Апология эмиграции Т. 2. Россия во Франции. Нью-Йорк, 1984. С. 125.

<sup>145</sup> Письма Ларисы Рейснер / Публ. А. Наумовой // Новый мир. 1963. № 10. С. 227.

<sup>146</sup> Цветаева М. О Германии (Выдержки из дневника 1919 года) // Цветаева М. Избранная проза: В 2 т. Нью-Йорк, 1979. С. 128.

рвала Германия, как «тиски», сдерживающие «безмерность» ее собственной души. Ей представлялось, что именно немцам удалось «скрутить быт в бараний рог» тем, что они полностью ему подчинились:

«Ни один немец не живет в этой жизни, но тело его исполнительно <...> нет души свободней, мятежней, души выскомерней»<sup>147</sup>.

Вместе с тем от ее взгляда не ускользнула ни вызывающая чувств «усталости» чистота послевоенного Берлина, где даже деревья «без тени», ни «подозрительно серое», но *цветущее* — на пиве с сосисками — вдовство немецких женщин<sup>148</sup>.

Активизация в сознании российских путешественников одного из основных элементов мифа о «русской идее», противопоставившей, в частности, всецелый Божественный разум — ограниченному человеческому рассудку, стала, по-видимому, реакцией на трудности духовной и бытовой адаптации в Европе. Сюда же можно отнести и, говоря словами Н. Бердяева, неумолимую «власть пространства над русской душой». По мнению Э. Гаретто, для русских эмигрантов она становилась, скорее, памятью о потерянных времени и пространстве, так как речь могла идти о пространстве «отчужденном»<sup>149</sup>.

Но жизнь *вне пространства*, как ее нередко воспринимали русские путешественники в Европе, могла усиливаться и ощущением *узости* жизненного пространства. М. Осоргин, вспоминая за границей о просторах России, писал о некогда окружавшем его усадьбу бескрайнем лесе, «уходившем в такую даль, что поместились бы на его пространстве в дружном и свободном сожитии, ни из-за чего не споря и не воюя, Франция и Германия»<sup>150</sup>.

«Я вырос в хаотической божественности русской природы», — вспоминал Р. Гуль, противопоставляя свои воспоминания окружавшим его «декоративным» и аккуратным немецким пейзажам<sup>151</sup>.

Русский человек, по тем или иным причинам задержавшийся в Европе, даже чувствовал некое мифическое «смещение» природных циклов. Здесь любопытно вспомнить, что именно определение размеренной цикличности самой природы во многом определило

<sup>147</sup> Там же. С. 130.

<sup>148</sup> *Цветаева М.* Пленный дух // Цветаева М. Сочинения. М., 1984. Т. 2. С. 268–269.

<sup>149</sup> *Гаретто Э.* Мемуары и тема памяти в литературе русского зарубежья // Блоковский сборник. XIII. Русская литература XX века: Метрополия и диаспора. Тарту, 1996. С. 105.

<sup>150</sup> *Осоргин М.* Земля. С. 170.

<sup>151</sup> *Гуль Р.* Конь рыжий. С. 188.

стиль жизни в деревне Обломовка, а также характер Ильи Обломова — героя, ставшего символом русского типа личности. Цикличное «родовое» время — своего рода ментальный архетип, связанный не только с родной природой, но и с идиллической памятью детства, верой в чудо и с неизбежностью их утраты в будущем<sup>152</sup>.

«Трудно дышать в европейском воздухе, — утверждал Г. Газданов, не ощущавший во Франции «ни ледяной чистоты зимы», ни «запахов и звуков» северной весны, ни огромных пространств Родины<sup>153</sup>. Ранней весной 1922 года Борис Пильняк писал из Берлина: «Зима, Россия, пьянство, — воробьи здесь чирикают, ручьи текут <...>. Здесь уже деревья распустились, — и не могу я этого перенести в марте, обман, в Россию хочу!!!»<sup>154</sup>

Европейский пейзаж лишней раз давал возможность русскому человеку почувствовать себя на чужбине. Р. Гуль замечал во Франции:

«Это небо не наше. Это небо с полотен французских импрессионистов. Такого розовато-голубоватого, и с желтью, и с прозеленью, неба в России не бывало»<sup>155</sup>.

Наиболее тесно соприкасались с «чужой» природой русские эмигранты, которым пришлось зарабатывать себе на пропитание, трудиться на земле, в поместьях и на фермах. И здесь претерпевало изменения традиционно русское отношение к земле, менялось даже само понятие этого феномена. Отмечая, что европейское понятие земли связано с цивилизацией, а русское — с природой, Федор Степун пояснял:

«Французский и немецкий народы — это прежде всего люди, русский, дореволюционный, главным образом, крестьянский народ — это еще земля»<sup>156</sup>.

В рассказе «Земля» (1929) М. Осоргин признавался, что на всю жизнь сохранил русское, «мистическое» отношение к земле как к *матери*: с ней связывались в его сознании все вечные тайны — зача-

<sup>152</sup> Ср.: Parthe K. Russian Village Prose: The Radiant Past. Princeton, 1992. P. 48ff. А. Долинин отмечает «двойное время» в творчестве В. Набокова: время как «ход воспоминаний» и действительное, историческое время, которое кажется на этом фоне иллюзорным и хаотическим (Ср.: Долинин А. Истинная жизнь писателя Сирина. С. 296, 299).

<sup>153</sup> Газданов Г. Ночные дороги. С. 608.

<sup>154</sup> Пильняк Борис. «Мне выпала горькая слава...» Письма 1915–1937. М., 2002. С. 144, 153.

<sup>155</sup> Гуль Р. Конь рыжий. С. 259.

<sup>156</sup> Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. Т. 1–2. М.; СПб., 1995. Т. 1. С. 20.

тия, произрастания и возврата в нее. Р. Гуль, которому в Германии пришлось работать на богатого лесоторговца, а во Франции вести фермерское хозяйство, вынес совершенно иные впечатления. Работая на земле подобно крестьянину, он стал противником отношения к земле, которое утверждалось Л. Толстым. *Любить* землю крестьянин может только «как корова траву», ибо он *живет* ею — заявлял Гуль<sup>157</sup>.

Работая у немецкого лесоторговца, Р. Гуль пережил еще одно смещение понятий, на этот раз, в социальной сфере. «Бытие пролетарское, а сознание барское» — так характеризовал он собственное мироощущение<sup>158</sup>. Существование, когда после тяжелой физической работы человек хочет только пить и есть, а в свободное время бездумно развлечься, Гуль испытал на себе, чувствуя, как оно постепенно превращает его в *человековещь*. О том же писал и Г. Газданов, которому в Париже пришлось почти всю жизнь проработать водителем такси. После такой работы ему также не всегда хватало сил и воли, чтобы взяться за серьезную книгу или задуматься об отвлеченных проблемах. Он писал о «рабочем» Париже:

«... я не знаю ничего более унылого и пронзительно печального, чем рабочие предместья Парижа, где, кажется, в самом воздухе стелется вековая, безвыходная нищета»<sup>159</sup>.

Во французском рабочем Газданов наблюдал изменение всех привычных человеческих реакций, обусловленное принадлежностью «к третьему или четвертому поколению дрессированных животных»; фабрика казалась ему «гигантской лабораторией, где происходит экспериментирование форм человеческого существования»<sup>160</sup>.

Новый социальный опыт, который вряд ли был бы возможен в прежней России, но был получен русскими интеллектуалами в Европе, благодаря вынужденному затянувшемуся «путешествию», несомненно повлиял на их взгляд Другого. Это был еще один мировоззренческий сдвиг, начавший корректировать русское мироощущение уже в большевистской стране.

В «Мыслях о России» Федор Степун замечал по этому поводу:

«С невероятной быстротой исчезли все фиктивные пергородки жизни, и тысячи тысяч судеб сразу же вышли из предназначенных им рождением и воспитанием форм. Словно кто внезапно рванул все двери классовых, сословных

<sup>157</sup> Гуль Р. Конь рыжий. С. 260.

<sup>158</sup> Там же. С. 198.

<sup>159</sup> Газданов Г. Ночные дороги. С. 485.

<sup>160</sup> Там же. С. 485, 491.



и профессиональных убежищ, выгнав наши души в бескрайние просторы чего-то исконно и первично человеческого»<sup>161</sup>.

Целый ряд смещений и сдвигов привычных понятий, пережитых русскими в Европе, способствовал деформации личностного начала.

«Русских беженцев распирала сложность собственной личности. Для ее ничем не стесняемого расцвета Россия когда-то была удобнейшим местом. Неожиданно поставленная вне закона, она с угрозами и жалобами помчалась через фронты гражданской войны. Она докатилась до Парижа, где попала в разряженную атмосферу, так как здесь никому не была нужна», —

не без легкого сарказма писал А. Толстой уже в советской России<sup>162</sup>.

И действительно, с одной стороны, слом национальной идентичности не мог не вести к раздвоению и даже распаду личности<sup>163</sup>, но с другой — необходимо обострил чувство внутренней необходимости сопротивления и самозащиты, сохранения собственного «я».

В таких условиях восприятие личностного начала неизбежно оказывалось в мифологическом дискурсе. В самом прямом смысле это касалось А. Ремизова, который последовательно выстраивал свой *мономиф* («легенду о самом себе»), становясь тождественным себе одновременно как субъекту и объекту<sup>164</sup>. В Европе его мономиф обогатился немецкими и французскими ассоциациями. Пытаясь постичь «дух» Франции и Германии, Ремизов, пользуясь понятиями *esprit* и *Gespenst*, как будто встраивал самого себя в своеобразный ассоциативный ряд:

Remezov=Gespenst:  
Remersdorf} Gespenst  
Alexis Remoz} Esprit.

«Гешпенст (призрак, привидение) — как брат “эспри!”» — пояснял он<sup>165</sup>. Одновременно призрачность этих построений подчеркивалась Ремизовым, когда он пытался и не мог найти русского аналога (даже словесного!) для непостижимого европейского «духа»: *Esprit* «лежит в уголку — тоненький, две руки, три ноги, как полагается, и около

<sup>161</sup> *Стегун Ф. А.* Мысли о России. С. 282.

<sup>162</sup> *Толстой А. Н.* Эмигранты. С. 49.

<sup>163</sup> Ср.: *Heidemann G.* Das schreibende Ich in der Fremde. S. 14–15.

<sup>164</sup> См. подробно: *Блищ Н.* Автобиографическая проза А. М. Ремизова: (Проблема мифотворчества). Минск, 2002.

<sup>165</sup> *Ремизов А.* По карнизам. С. 19.

сосновая шишка. <...> Да это и есть дух — “эспри”, по-русски *корябала*»<sup>166</sup>. В определении Ремизова слышится и «коряво», и «корябать» — просторечное словечко, обозначающее сделать что-либо грубо, кое-как, подчиняясь внешним обстоятельствам и не вникая в суть дела<sup>167</sup>.

Безусловно, случай Ремизова совершенно особый, своего рода казус, однако и здесь по-своему отразилась сложность самоидентификации самобытной русской личности в Европе.

Не менее яркой предстает в этом смысле и фигура Андрея Белого, пережившего в Берлине глубокий духовный кризис, который, однако, послужил рождению новой личности:

«То, что выплыло в кризисе, стало впервые *действительным, действенным Я*. — Субъект стал: Я — собственно, Имя Рек, Индивидуум. В Индивидууме человек — Чело Века»<sup>168</sup>.

Новая, действительная и действенная личность Белого, была «увязана» с веком, с историческим значением эпохи. С осознания такой личности и началось движение к возвращению в Россию, к возвращению почти осознанно жертвенному. Белый «едет в Россию, чтобы дать себя распять за всю русскую литературу», — писала Н. Берберова<sup>169</sup>.

Решение Белого уехать зрело именно в Берлине, где он чувствовал себя непонятым, чужим и ненужным, ибо «настроение публики» казалось ему «каким-то *курфюрстендамным*»: «От хлеба я сыт и от пива я пьян, но... голоден, голоден: дайте мне хлеба духовного!»<sup>170</sup>

Становление современной России Андрей Белый связывал, в первую очередь, с «образованием» самосознания.

Тема противостояния духа и плоти, духовности и телесности в неожиданном ракурсе предстала в самоощущении А. Толстого в Европе эмигрантского периода:

<sup>166</sup> Там же. С. 12, 14.

<sup>167</sup> Толковый словарь В. Даля связывает глагол «корябать» (с пояснением: «ряз.»), то есть рязанский диалект) со словами «кора» и «коряга» и дает целый спектр значений: цапать, драть, чертить, дурно писать и т. д. (*Даль В. Толковый словарь. М., 1935. Т. 2. С. 162*).

<sup>168</sup> *Белый Андрей*. О «России» в России и о «России» в Берлине // *Беседа*. Берлин, 1923. № 1. С. 227.

<sup>169</sup> *Берберова Н.* Курсив мой. С. 198.

<sup>170</sup> *Белый Андрей*. О «России» в России и о «России» в Берлине. С. 233. «Курфюрстендамный» — от Kurfürstendamm — названия одного из самых «шикарных» променадов западного Берлина в районе Зоологического сада, где проживало особенно много русских. На Kurfürstendamm находилось большое количество дорогих магазинов и модных развлекательных заведений.

«Истинное мое тело физически существует в прошлом и будущем. Сквозь это дивное тело течет, как огонек, мой Дух, и каждое мгновение освещает лишь разрез моего тела».

Далее Дух словно отстраняется от тела, которое начинает казаться огромным червяком: «в первые дни террора червяк уполз из Москвы»; «тело продолжало ползать по карте Европы»; «оно притащилось в Берлин»<sup>171</sup>.

Обращает на себя внимание, что в противоположность Дм. Мережковскому, Толстой явно ассоциирует с «плотью» более благополучную в материальном отношении Европу, а не обнищавшую Россию, питавшуюся в то время поистине «святым духом». Но это лишь кажущееся, вернее, временное противоречие. Ведь несколько презрительное отношение к собственному телу, как к «червяку», который независимо от Духа «ползает» в поисках теплого местечка, скоро сменится всецелым предпочтением не свободы и «святости», но несвободы и материи, то есть все того же «большевизма». Любителя плотских наслаждений», готового пожертвовать ради них практически всем, увидели в А. Толстом берлинского периода как русские, так и немцы<sup>172</sup>. По меткому замечанию Степуна, Толстой, «глазастый чувственник, лишенный всяких теоретических взглядов», «утробно влѣкся» в стихию революционной России, «бежал в нее, как зверь в свою берлогу»<sup>173</sup>.

Полную тому противоположность представлял собой лирический герой Б. Зайцева из его самой известной повести «Голубая звезда» (1918), которая была переиздана в Берлине в 1923 году. «Воля к богатству есть воля к тяжести. Истинно свободен лишь *беззаботный*...». Утверждая как высшую ценность жизнь духа и христианское самоограничение, Зайцев объявляет о своей принадлежности к «партии аристократических нищих»<sup>174</sup>. Буквально влюбленный в Италию, проживший в ней не один год, Б. Зайцев, не без горечи писал жене в 1923 году:

«Я наг и вижу, что нашему брату русскому (сирому и убогому) в Европе делать нечего. Я вижу много итальянцев, среди которых есть милье, но все тут очень чужое и <...> в глубине даже враждебное нам. У меня много на этот счет наблюдений и невеселого»<sup>175</sup>.

<sup>171</sup> Толстой А. Н. Писатели о себе // Новая русская книга. Берлин, 1922. № 4. С. 42–43.

<sup>172</sup> См. об этом: Урбан Т. Набоков в Берлине. М., 2004. С. 32.

<sup>173</sup> Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. Лондон, 1993. С. 292–293.

<sup>174</sup> Зайцев Б. Голубая звезда // Зайцев Б. Земная печаль. М., 1990. С. 330.

<sup>175</sup> Цит. по: Ло Гатто Э. Мои встречи с Россией. М., 1993. С. 39.

Мифология разъединенных и даже исчезающих феноменов пространства и времени включала в себя и феномен не только отделенного от тела, но полностью исчезающего Я<sup>176</sup>. Тема «украденной» личности появилась у И. Шмелева, в «Рассказе *бывшего* человека» (1924). Его лирический герой кричит на берегу Океана и голоса своего не слышит, только видит, как плывут над ним тучи, «и в ветре сеется пустота»: «Вы спрашиваете, что у меня украли... *Всё* украли. *Меня самого украли*»<sup>177</sup>.

Здесь Шмелеву словно вторит А. Ремизов с *юродивой* жалобой: в Париже «ребятишки отняли денежку», но с важным пояснением: «*неразменное* отнимают» — отнимают всё<sup>178</sup>.

В течение длительного путешествия «неразменная» (цельная) личность либо утверждала себя и укреплялась, либо девальвировалась и как будто исчезала вовсе. В первом случае русский взгляд Другого обогащался новыми, *другими* аспектами, во втором — слабел, выцветал и был близок к исчезновению, то есть к ассимиляции.

Реальные путешествия русских изгнанников в известной степени становились отражением нового этапа исканий русского духа, связанных с его устремленностью на Запад. Новое противостояние между Москвой и Петербургом обострило, по словам Г. Федотова, «старую тяжбу» между двумя российскими столицами и вновь стало одной из самых острых проблем русской истории:

«Революция, столь богатая парадоксами — разрубила ее по-славянофильски <...> Речь идет не о самобытности и Европе, а о Востоке и Западе в русской истории»<sup>179</sup>.

И в этом отношении географические пункты «остановок» русского путешественника: Петербург, Берлин — Москва, Париж приобретали символический смысл. Каждый из названных городов олицетворял собой определенную мифологию: Санкт-Петербург — умирающая западная столица России; ее двойник Берлин — не «за-граница», но лишь «узловая остановка», «переходный пункт» между Россией и Европой. Москва и Париж становились конечными «пунктами назначения»: Москва — возвращением на Восток, к истокам; Париж — предпочтением изгнания на Западе. Однако и здесь антитеза Восток — Запад, Россия — Европа оставалась неизменной.

<sup>176</sup> Немецкая исследовательница не без основания связывает эту тему с литературными традициями, идущими от Гоголя и Достоевского. См.: *Heidemann G. Das schreibende Ich in der Fremde. S. 28–30.*

<sup>177</sup> *Шмелев И.* На пеньках. (Рассказ бывшего человека) // Шмелев И. *Въезд в Париж.* Белград, 1929. С. 104, 90.

<sup>178</sup> *Ремизов А.* По карнизам. С. 79–80.

<sup>179</sup> *Федотов Г.* Три столицы. С. 103–104.

\* \* \*

«Я не могу жить в Берлине», — написал В. Шкловский в письме, адресованном в советский ВЦИК, в котором просил разрешения вернуться в Россию: «Мы заряжены в России, а здесь только крутимся, крутимся и скоро станем»<sup>180</sup>. Нечто похожее испытывал во Франции И. Шмелев: «Здесь, в Европе, я несколько отдышался и получил как бы душевное разряжение <...>. Но чем мне зарядиться снова? *И надо ли?*»<sup>181</sup>

Как известно, Шкловский в Москву вернулся, и его московский взгляд Другого стал *другим* взглядом, хотя и не всегда противоречившим берлинскому. Сомнение Шмелева, прозвучавшее в его вопросе, оказалось сильнее. Он остался во Франции, ощущая себя опустошенным и, по его собственным словам, *бывшим* человеком. «Бывшими людьми», братьями по несчастью считал русских за границей и Андрей Белый; по его мнению, они, связанные между собой «глубочайшим надрывом», собирались в берлинских кафе, чтобы «совместно *допить* свою жизнь»<sup>182</sup>.

Самоощущение, испытанное в Европе столь разными русскими людьми, весьма сходно, однако в поисках новой идентичности они выбрали разные пути, хотя каждый путь по-своему определялся именно «русской идеей».

Противопоставления Россия — Европа и Москва — Берлин еще долго сохраняли петербургскую составляющую. Берлин — двойник Петербурга и одновременно антитеза Москве воспринимался русскими, решившими вернуться на родину, как напоминание о расколе нации. Нередко Петербург превращался в их представлении в некую «мертвую точку» русского сознания и творчества: «Потому лишь *преодолев в себе Петербург*, русское освобождение могло стать освобождением подлинным»<sup>183</sup>. «Смерть Петербурга — жизнь России», — утверждал Д. Мережковский<sup>184</sup>.

В подобных утверждениях звучало стремление к преодолению инородных (западных) влияний, якобы несущих гибель, к пониманию Москвы как жизнеутверждающего начала новой России. «В самом воздухе города носится смерть», — писал Андрей Белый о Бер-

<sup>180</sup> Шкловский В. Зоо. Письма не о любви, или Третья Элоиза. Л., 1929. С. 121, 109.

<sup>181</sup> Шмелев И. На пенях (Рассказ бывшего человека). С. 104. Курсив мой — Г. Т.

<sup>182</sup> Белый Андрей. Одна из обителей царства теней. Л., 1924. С. 34.

<sup>183</sup> Аркин Д. Е. Город Обреченный // Москва — Петербург. Pro et contra. Диалог культур в истории национального самосознания. Антология. СПб., 2000. С. 364.

<sup>184</sup> Мережковский Д. «Петербургу быть пусту...» // Там же. С. 332.

лине и далее о Москве: «Мое первое впечатление от Москвы — впечатление источника жизни <...> творческой лаборатории будущих, может быть, в мире невиданных форм»<sup>185</sup>.

«Русский Берлин» как двойник Петербурга в известной мере унаследовал особенности «погибающей» западной столицы России. Москва же, напротив, словно синтезировала, «снимала» противоречия русского самосознания, подобно последнему компоненту «триады», в данном случае — путешествия в Европу, которое заканчивалось возвращением в новую столицу России, воплощавшую антипод Петербурга.

В первую очередь это относится к преодолению разрыва между прошлым и будущим, неприкаянной жизни вне времени и пространства, о чем так часто писали в Европе русские изгнанники. Жизнь в «пустоте» Берлина, напомилавшей небытие, особенно пронзительно охарактеризовала М. Цветаева в письме 1922 года Б. Пастернаку: «Здесь очень хорошо жить, не город (тот или иной) — безымянность, просторы. Можно совсем без людей. Немножко как на том свете»<sup>186</sup>.

Одно из наиболее острых ощущений, испытанных русскими в Европе и особенно резко проявившихся в Берлине, — ощущение нарастания всеобщего безумия. Однако, по мнению русских наблюдателей, в Германии суть у него иная, нежели в России. Федор Степун, пытавшийся в Берлине постичь безумие как «норму разума», в частности, писал:

«Скоро три месяца как я в Берлине, но дымовая завеса не рассеивается. Улицы и дома, гудки автомобилей и гудки трамваев, огни в сырой вечерней мгле и толпы куда-то спешащих людей <...> — все это, здешнее, не принимается душою как настоящая жизнь, как полновесное бытие. Почему? — Для меня понятен только один ответ. — Потому что вся здешняя “европейская” жизнь, при всей ее потрясенности, все еще держится нормою разуму. Душа же, за последние пять лет русской жизни, окончательно срастила в себе ощущение бытия и безумия в одно неразрывное целое, окончательно превратила измерение безумия в измерение глубины; определила разум как двумерность, разумную жизнь как жизнь на плоскости, как плоскость и пошлость — безумие же как трехмерность — как качественность, сущность и субстанцию как разум, так и бытия»<sup>187</sup>.

Андрей Белый, в свою очередь, связывал обреченность Берлина именно с боязнью его обитателей «потрясения сознания, быта, форм

<sup>185</sup> *Белый Андрей*. Одна из обителей царства теней. С. 67, 73.

<sup>186</sup> Переписка Бориса Пастернака. М., 1990. С. 302.

<sup>187</sup> *Степун Ф. А.* Мысли о России. С. 201–202.

жизни», в то время как бесстрашный «обыватель Москвы плюхнул сразу на дно»<sup>188</sup>.

Попытки берлинцев, несмотря ни на что «держаться нормою разуму», ассоциировались, в восприятии Степуна, с «плоскостью и пошлостью», ибо свидетельствовали о каком-то ином «качестве» разума, ограничивающего себя сиюминутными, земными заботами. Стоит добавить, что желание «трехмерности» бытия и сознания связывалось русскими не только с памятью о Москве и России, но и просто с потребностью в *привычном* мироощущении. А Ремизов, например, объяснил свое стремление переехать в Париж тем, что ему захотелось «чего-то просто трехмерного»<sup>189</sup>.

«Пошлость» берлинской жизни выходила наружу. «Богатые развратники всего мира спешат в Берлин», — замечал И. Эренбург, который связывал берлинский вертеп с неудавшейся попыткой немецких буржуа «обыграть историю», с их стремлением забыться в безумном и бездумном веселье<sup>190</sup>.

Русский путешественник, попавший в Берлин в 1920-х годов как в пограничный «форпост Европы» из разрушенной, обнищавшей, голодной России, испытывал противоречивые чувства. С одной стороны, он был поражен и зачастую подавлен добротным немецким *бытом*: обилием товаров, продуктов, возможностей, но с другой — *не ощущал*, говоря словами Федора Степуна, в окружающем «настоящей жизни», а уж тем более, истинного, глубинного *бытия*.

Русские, приезжавшие в Берлин с хорошими валютными запасами (американскими долларами или шведскими марками) даже находили Берлин «элегантным». Они имели возможность наслаждаться устроенным бытом, добротной одеждой, знаменитым немецким пивом с сосисками. Даже на «грязно-бурных» стенах берлинских домов в первую очередь им бросались в глаза яркие афиши и плакаты рекламы. Впечатления от устроенного «быта бегства» и «быта привалов», описанные в мемуарах «хороших, но заурядных» людей из России, как правило, заслоняли сам город<sup>191</sup>.

Набоков, автор «Путеводителя по Берлину» (1925), путешествует не столько в пространстве, сколько во времени. Детали наблюдаемого им берлинского быта 1920-х годов приобретали, по тонкому замечанию А. Долинина, *метаисторическое* значение: Набоков

<sup>188</sup> *Белый Андрей*. Одна из обителей царства теней. С. 68.

<sup>189</sup> *Ремизов А.* По карнизам. С. 48.

<sup>190</sup> *Эренбург И.* Берлин (октябрь 1931) // Эренбург И. Соч.: В 5 т. Т. 5. С. 224, 221.

<sup>191</sup> Ср.: Мемуары В. Н. Павловой / Публ. И. Соловьевой // *Диаспора II. Новые материалы*. СПб., 2001. С. 156–190. Вера Николаевна Павлова, актриса МХАТа, происходила из русских немцев, приехала в Берлин в 1922 году, позднее переехала во Францию. В Россию не вернулась.

стремился выйти из «истории времени»: не делать выводов, но только «глазеть» и «оставить след в культуре»<sup>192</sup>. Вместе с тем нельзя не заметить, что подобное видение окружающего соприкасается с тем «приемом» художественного видения, который В. Шкловский в статье «Искусство как прием» назвал *остранением*, считая его важной задачей писателя, ибо остранение позволяет по-настоящему *увидеть привычное* при помощи «затрудненной формы» и выведения изображаемого из обычного контекста. Особенно любопытно этот прием преломляется в литературе путешественников. Ведь многие из русских путешественников посещали европейские города, в том числе и Берлин, не первый и не единственный раз; некоторые жили в нем довольно долгое время. «Невидение» или, в лучшем случае, простое узнавание города могло быть преодолено именно выведением его восприятия за рамки привычного «путеводителя», описывающего выдающиеся памятники архитектуры и другие достопримечательности, фиксацией внимания на самых простых, обыденных, а потому неожиданных деталях быта.

В. Шкловский писал об этом:

«Мы не знали иного быта, кроме быта войны и революции. Она может нас обидеть, но уйти от нее мы не можем. <...> Европа нас разбивает, мы горячимся в ней и принимаем все всерьез»<sup>193</sup>.

Вместе с тем порядок и налаженный быт, которые вопреки всему и любой ценой поддерживались в Берлине, не только убажрал или раздражал взгляды гостей из России. По мнению И. Эренбурга, немцы дорого платили за эту видимость благополучия («золотой середины») тяжелым трудом и «душевными жертвами»<sup>194</sup>.

Здесь нельзя не заметить пусть противоречивого, но всё же созвучия с восприятием немцев у М. Цветаевой, утверждавшей в очерке «О Германии»: «Исполнительность немецких тел вы принимаете за рабство немецких душ! <...> Борьба с рыночной площадью быта перенесена всецело на высоты духа»<sup>195</sup>. Но взгляд Цветаевой — поверх сиюминутного в истории и тем более — конкретных подробностей быта. Она видит «Гетевский лоб *над* тысячелетиями» и слышит «рокот Рейна *сквозь* тысячелетия»<sup>196</sup>. Так или иначе,

<sup>192</sup> См.: Долинин А. Истинная жизнь писателя Сирина. С. 182–183; 194–195. Стремление «глазеть» Долинин связывает с феноменом фланера.

<sup>193</sup> Шкловский В. Зоо или Письма не о любви. С. 50, 51, 52.

<sup>194</sup> Эренбург И. Соседствуя с зонтиком // Эренбург И. Соч.: В 5 т. Т. 5. С. 203.

<sup>195</sup> Цветаева М. О Германии // Цветаева М. Избранная проза. Т. 1. С. 130.

<sup>196</sup> Там же. С. 128. Курсив мой — Г. Т.



но сама мысль о неизбежной расплате за «высоту духа» созвучна «русской идее».

Gleisdreieck (*развязка, пересадка*), наряду с Gedächtniskirche (Церковью памяти) и Zoo (Зоологическим садом, олицетворением грубой физиологии берлинской жизни<sup>197</sup>) — три символические реалии, или три русских *топоса* Берлина. Подобные пункты «ментальной» географической карты (mental map), были особенно важны для русских странников, но в целом, по тонкому замечанию К. Шлёгеля, именно такая география во многом определяла карты «внутренних ландшафтов» межвоенных поколений в целом<sup>198</sup>.

Еще одна символическая реалия самого современного мегаполиса XX века — метрополитен, берлинская подземка, которую русские неизменно называли на немецкий лад «унтергрунд» или, с грустной нежностью, «унтергрундик». Для изгнанников из России, часто почти безнадежно застрявших в Берлине, унтергрунд ассоциировался с вожделенным движением, прорывом в новую жизнь.

В то же время русский взгляд угадывал в немецкой подземке железное чудовище, пожиравшее людей. Андрей Белый, не признававший более Берлин духовной столицей, но отдававший должное немецкой «науке и технике», писал: «На Виттенбергплац выбрасывает Унтергрунд разбегающиеся кучки людей по звезде улиц, к нему прибегающих, и глотает такие же кучи...»<sup>199</sup>.

Вместе с тем характерно, что железный символ немецкой цивилизации нередко ассоциировался в русском сознании с «нечистой силой» из народных сказок — чаще со змеем или драконом. А. Ремизов слышал, как «дышит черный Унтергрундик» — «косматый дух, который по подземной дороге от Wilhelmplatz до Wittenbergplatz — ночью один катается, винтики проверяет»<sup>200</sup>. И если внимательнее приглядеться к такому существу при дневном свете, то оно и вовсе не казалось страшным. О. Савич, наблюдая, как «из колодца вылетает унтергрунд прямо в небо», замечал:

<sup>197</sup> Здесь представляется уместной ассоциация с жанром «физиологических очерков», составлявших сборники, относящиеся к так называемой «натуральной школе»: «Физиология Петербурга» (1845) и «Петербургский сборник» (1846), которые ставили своей задачей детальное и натуралистическое изображение жизни низших слоев обитателей российской столицы. В. Белинский подчеркивал, что такие произведения писались, в основном, «в форме *путешествий, поездок, очерков и рассказов*» и должны были «знакомить» читателя с Россией. (Белинский В. Г. Полн. собр. соч. М., 1955. Т. 8. С. 377. Курсив мой — Г. Т.).

<sup>198</sup> Schlögel K. Berlin Ostbahnhof Europas. Russen und Deutsche in ihrem Jahrhundert. S. 13.

<sup>199</sup> Белый Андрей. Одна из обителей царства теней. С. 28–29.

<sup>200</sup> Ремизов А. Россия в письменах // Беседа. 1923. № 3. С. 80–81.

«... тупоносые поезда без паровоза, вырвавшись из колодца, днем веселенькие, полуигрушечные, ночью — как таинственные кольчатые толстые змеи без головы, но с электрическими глазами и по всему телу увешанные зелеными лампочками»<sup>201</sup>.

Так на уровне сказочных воспоминаний о России и счастливом детстве, проведенном в ней, словно смягчается противоречие между русской судьбой и «железным сердцем» Германии, и в этом смысле свершается прежде казавшееся совершенно невозможным примирение немецкого быта и русского бытия.

\* \* \*

Н. Асеев, совершивший в середине 1920-х годов путешествие в Италию и Германию, назвал Европу «разгримированной красавицей». В конце своих путевых заметок, проникнутых идеологическим пафосом, он заметил: «Итак, развенчан миф о блистательной красавице-загранице, о безупречности ее превосходства над нами, о могучей силе ее культурных традиций»<sup>202</sup>.

В целом, восприятие русских эмигрантов писателями, командированными из советской России или вернувшимися в нее, не только любопытно, но порой и парадоксально.

В повести Г. Алексева «Мертвый бег», опубликованной сначала в Берлине в 1922 году, а год спустя, после возвращения автора, в Москве (причем *без цензурных изменений*), описывался лагерь эмигрантов под Берлином. Ее герои представляли как люди, которые ничего не умели делать, ибо всю предыдущую жизнь на них работали другие. Почти каждый чувствует себя в Европе совершенно одиноким, «заживо умершим», «слышит запах разложившегося человеческого духа», и ему кажется,

«... что трамваи, автомобили, люди, даже дома — гигантские серые склепы, опутанные в проволоку стальных нервов, — все мчит по наезженной, блестящей рельсе неизвестно куда, а он стоит подле — маленький, никому не нужный человек, у которого в груди остался осколок разбитого зеркала <...> Было совершенно очевидно, что он остался русским, что прошел мимо жизни Запада, <...> ничему не поведал в ней и ничему не научился»<sup>203</sup>.

<sup>201</sup> Савич О. Пансион фон Оффенберг // Савич О. Плавающий остров. М., 1927. С. 3.

<sup>202</sup> Асеев Н. Разгримированная красавица. Берлин // Асеев Н. Статьи. Рецензии. Воспоминания. М., 1964. Т. 5. С. 384.

<sup>203</sup> Алексеев Г. Мертвый бег. Повесть зарубежных лет. М.; Пг., 1923. С. 71.

Характерно, что эта очевидность вдруг наполняет героя радостью, и он решает вернуться на родину. И в глазах *окончательно решившего вернуться* в Россию эмигранта берлинские дома уже не предстают серыми чемоданами — символами вечной вокзальной жизни, но кажутся серыми склепами: страх перед продолжением жизни в изгнании становится равен страху смерти. Да и само движение, темп и ритм мегаполиса модернизма, движение «по наезженной, блестящей рельсе» в неизвестном направлении более не гипнотизирует его, так как направление *его* движения уже определено.

Вместе с тем идеологические противопоставления то и дело оборачивались противопоставлением национальных характеров, которые, как правило, оценивались с точки зрения Другого. В повести О. Савича «Пансион фон Оффенберг» описывается жизнь в берлинском частном пансионе, темном и мрачном, напоминающем «сталактитовую пещеру». Его хозяйка — вдова погибшего в Первой мировой войне офицера — олицетворение той самой любви к благопристойной «видимости». В повести Савича самым нелюбимым жильцом хозяйки, приверженной порядку любой ценой, является русский эмигрант Ковров, архитектор и бывший офицер:

«Русский жилец — это значит слишком длинные разговоры по телефону, большая корреспонденция, поздний сон и позднее возвращение, беспорядок и беспорядок»<sup>204</sup>.

Следует заметить, что подобное восприятие русских в Европе весьма типично. И. Гессен вспоминал:

«Вероятно, еще больше изумления, а подчас и негодования вызывали мы у квартирохозяек упорным, казавшимся им нарочитым беспорядком в комнате, ночными бдениями, поздним вставанием и т. п.»<sup>205</sup>

Тем не менее, в повести Савича «Пансион фон Оффенберг», именно русский эмигрант Ковров изображен в качестве единственного «положительного героя» почти советского образца: он добр (материально помогает бедной немецкой женщине, которая одна воспитывает сына и которую хозяйка все время хочет выселить из пансиона); он любит детей (является настоящей опорой для мальчика, потерявшего отца и даже спасает его от смерти); наконец, он благороден и честен. Именно Ковров превращается в невольного «разоблачителя» всех обитателей пансиона, внешняя благопристойность которых оказывается лишь прикрытием жестокости, алчности, лжи и всевозможных пороков. В конечном итоге, вслед-

<sup>204</sup> Савич О. Пансион фон Оффенберг. С. 13.

<sup>205</sup> Гессен И. Годы изгнания. С. 53–54.

ствие действий русского правдолюбца, стремившегося, по Н. Бердяеву, не столько к правде-истине, сколько к правде-справедливости, пансион теряет своих постояльцев, а на вывешенном объявлении, оповещающем о наличии в нем свободных мест, уже красуется свастика. Нелишне добавить, что Ковров тоскует по России и мечтает в нее вернуться.

Другой, в данном случае, советский взгляд из Москвы 1920-х — начала 1930-х годов, хотя и был обусловлен идеологически, но далеко не всегда противоречил критическому взгляду на Европу, свойственному многим русским изгнанникам за границей. Их часто объединяло не только отношение к правде как к справедливости, но понимание того, *что* есть настоящий ум или *истинная* нравственность.

Герой автобиографической тетралогии Б. Зайцева «Путешествие Глеба», признаваясь, что русские долго чувствовали себя в Европе гостями, «мало понимая еще свои судьбы», вспоминал о высокомерном отношении к его семье немецкой хозяйки, которая считала «умной» только их маленькую дочку, проявлявшую интерес к хозяйственным вопросам, презрительно относясь к ее матери, человеку действительно умному и одаренному, но по-русски безалаберному. Наряду с порядком, немецкие бюргеры особенно почитали практичность, домовитость и природную смекалку. Протагонист набоковского романа «Дар» так характеризовал своего немецкого ученика:

«Он был самодоволен, рассудителен, туп и по-немецки невежествен, то есть относился ко всему, чего не знал, скептически. <...> Вся философия жизни сократилась у него до простейшего положения: бедный несчастлив, богатый счастлив»<sup>206</sup>.

Подобно пониманию «ума», оказавшемуся в восприятии русских на совершенно ином понятийном уровне, немецкое чувство нравственности также часто выходило из привычных в России рамок, во многом определяясь целесообразностью и практичностью. В. Шкловский писал по этому поводу:

«Странные в Берлине притоны. Попал я *Nachtlokal*. Комната обыкновенная, на стенах висят фотографии. Пахнет кухней. Пианино играет заглушенно. Скрипач пикирует на странной скрипке с вырезанными насквозь деками. Публика молчаливо пьяна. Выходит голая женщина в черных чулках и танцует, неумело разводя руками, потом выходит другая, без чулок <...>. Пошли домой. В передней подает пальто какая-то

---

<sup>206</sup> *Набоков В. Дар*. С. 341.

женщина. <...> Это она сейчас танцевала в чулках. Все устроено очень портативно и, вероятно, на семейных началах. Разврата же, по всей видимости, нет»<sup>207</sup>.

Практичность немцев, словно оказавшаяся «по ту сторону добра и зла», была непостижима для русских, воспитанных на описаниях страдающего порока в духе Достоевского. Феномен жертвенной Сонечки Мармеладовой, вынужденной торговать собой, чтобы прокормить семью, но жестоко мучавшейся сознанием собственного падения и великого греха, казалось бы, оставался чуждым бюргерскому сознанию. Оправдывалось все, что помогало выжить в трудное время и при этом сохранить внешнюю благопристойность.

Вспоминая о немецком гостеприимстве, И. Гессен уподоблял русских

«сожителям, цыганским наклонностям коих все настойчивей противопоставлялись в повседневном быту заскоруждые традиции, закоренелые обычаи и навыки и, главным образом, пожалуй, феноменальная расчуживость, исторговавшая иногда невольный крик изумления»<sup>208</sup>.

Далее Гессен рассказывал о визите в один немецкий дом, где он был вынужден ждать своего приятеля. Через полчаса ожидания в комнату вошла посланная хозяйкой прислуга с деревянной табуреткой и попросила гостя пересесть на нее, чтобы не «присидеть» диван.

Даже И. Эренбург, предостерегавший от упрощенного толкования немецкой практичности и аккуратности — той «золотой середины», которой, по его мнению, только благодаря большим душевным усилиям оставались верны немцы, не удержался от того, чтобы не ввести в свои очерки многозначительный образ «зонтика в чехле». Писатель даже назвал так один из очерков о Берлине, во внешней бытовой жизни которого все предусмотрено, аккуратно, практично и удобно.

Нетрудно заметить, что и «новая» советская идеология — большевизм — в 1920-е годы оставалась, как остро подметил Федор Сте-

<sup>207</sup> Шкловский В. Зоо. Письма не о любви. С. 59. Впечатления Шкловского вызывают ассоциации с повестью А. В. Куприна «Яма» (1909–1915), рассказывающей о публичных домах в России и трагических судьбах женщин, торговавших своим телом. Но среди заведений такого рода выделялись именно немецкие, где «трудились» спокойные здоровые девушки, которые с ведома своих женихов, ждавших их в Германии, зарабатывали таким способом приданое, чтобы начать благопристойную семейную жизнь на родине. Сам Куприн в 1919 году эмигрировал во Францию; в 1937-м вернулся в Россию.

<sup>208</sup> Гессен И. Годы изгнания. С. 52–53.

пун, выражением глубинной русской сути, «характернейшей национальной темой»<sup>209</sup>. В данном случае речь идет не только о неприятии «плоской» мещанской жизни западных обывателей, но и о русском тяготении к максимализму, об обусловленном им трудностях при восприятии *другого*. Если для «настоящего европейца» Другой — «дело святое», то для русского человека в подобном его восприятии нередко проявлялся почти трагический смысл<sup>210</sup>. Это в полной мере проявилось даже в среде убежденных эмигрантов, один из которых позднее назвал большинство из них «большевиками без ярлыка» именно в связи с их «полной нетерпимостью к друговости»<sup>211</sup>. «Чувствую, что не нынче — завтра разыграет во мне коммунизм», — писал Вл. Ходасевич в 1922 году и пояснял:

«Живем в пансионе, набитом зоологическими эмигрантами <...>, настоящими толстобрюхими хамами <...>. Мечтают об одном: *вешать* большевиков. Грешный человек: уж если оставить сентименты — я бы их самих — к стенке. Одно утешение: все это сгниет и вымрет здесь, навоняв своим разложением на всю Европу»<sup>212</sup>.

\* \* \*

Европа постепенно теряла в глазах русских свою надежность и благополучность. «Об осени в Европе еще думали мало <...>. Об осени знали только в России», — замечал советский писатель В. Лидин (Гомберг) в повести «Морской сквозняк» (1932), в которой описывался поезд, идущий из Москвы на Запад: «осень сидела на крыше вагона, трубила, неслась на Европу». И вот уже «морской сквозняк дует над Берлином»<sup>213</sup>.

Ту же картину, свернутую до мелочей, увидит позднее И. Эренбург:

«Осенью на Балтийском море шумят бури, и острый ветер врывается в Берлин. Он носится по длинным, прямым улицам, подымает воротники, срывает листья <...>. Этой осенью падают ценности и биржевые и так называемые “духовные”.

<sup>209</sup> Степун Ф. А. Мысли о России. С. 204.

<sup>210</sup> Ср.: Дмитриева Е. Понимание *другого* как понимание *трагического* (В. Щукин. Русское западничество: генезис — сущность — историческая роль. Лодзь, 2001) // Новое литературное обозрение. 2003. № 64 (6). С. 353.

<sup>211</sup> Зубов В. 16-я республика СССР: (О советской эмиграции на Запад). [Б. м.]: «Кубик», 1982. С. 7.

<sup>212</sup> Ходасевич Вл. Письма // Ходасевич Вл. Собр. соч. Т. 4. С. 447–448.

<sup>213</sup> Лидин В. Морской сквозняк. С. 5, 6, 24, 142.

<...> Против зимы бессильны и скудные фенниги, и псалмы, и дипломаты. <...> Берлин мечется»<sup>214</sup>.

Несмотря на столь сходное видение Берлина, Эренбург, который в целом высоко оценил «Морской сквозняк» в своем письме к Лидину, остался недоволен «психологией российского порядка» в духе Пильняка и просил «не делать из этого идеологии». «Вы должны в Москве представлять Европу (должны по своей структуре)», — заключал он, обращаясь к автору<sup>215</sup>.

Приведенное замечание Эренбурга еще раз подчеркивает условность грани между идеологическим и *неидеологическим*, условно говоря, «эмигрантским» видением Европы с политической точки зрения. По сути дела, в данном случае речь шла о новых «западниках» и «славянофилах», о противопоставлении России и Европы и образном утверждении России в качестве феномена, порождающего хаос и буре, грозящие благополучию Запада. И действительно, Лидин писал в «Морском сквозняке»:

«Дикая гроза грохотала на Востоке, и потоками ливня смывались сюда, к прочным западным берегам, толпы смываемых людей, растрепавших имена, богатство и славу. <...> Люди принимались за привычный прерванный труд <...>, словно не было крушения, крови и смерти, — а уже везли в Европу <...> новые танцы, чтобы люди за конторками и в вагонах трамваев не слишком начинали скучать и задумываться, — везли новую музыку негритянского воя, свистков, барабана и грохота, под которую медленно, прикикая друг к другу поплыли эти толпы мужчин, женщин, подростков, спариваясь в зыбкости танца...»<sup>216</sup>

В приведенной цитате идеологический аспект повествования едва заметен, однако он присутствует. В. Лидин обозначает ассоциативный образный круг, по которому движутся русские изгнанники. Вначале они бессильны противиться буре, которая «смывает» их с родных берегов, а потом «прибивает» к западным берегам. Похожая на вой «негритянская» музыка, повинувшись которой они медленно начинают двигаться, — «плывут» в танце, — призвана отвлечь их от скуки и глубоких размышлений. «Друговость» сопрягалась в данном случае с опасностью пошлости, приобщения к бесчеловечному миру бесконечного *движения в никуда*. Не случайно поезд, развозивший по домам недавно танцевавших людей, по описанию

<sup>214</sup> Эренбург И. Берлин (октябрь 1931) // Эренбург И. Соч. Т. 5. С. 220.

<sup>215</sup> Эренбург И. «Дай оглянуться...» Письма 1908–1930 / Сост. Б. Я. Фрезинского. М., 2004. С. 322.

<sup>216</sup> Лидин В. Морской сквозняк. С. 61.

Лидина, «вспарывал брюхо города с кишками его кабелей, проводов и труб»<sup>217</sup>.

Железные пути мегаполиса, «эмигрантские» мысли и чувства, словно нити шали, перекрещиваясь, проходили через это кольцо<sup>218</sup>. В движении без направления, по замкнутому кругу, как и в энергичной работе без высокой цели «чудилось» И. Эрнбургу «огромное катастрофическое недоумение»:

«Работать, чтобы работать? Идти, чтобы идти? Но ведь это только инерция. <...> Прежние идеалы, перелицованные и заплатанные, как довоенные пиджаки, изнашивались. Их продали задешево в музей. Новых никто не сумел скопить, и в стране, богатой всем — индустрией, комфортом, книгами, кондитерскими, — *отсутствуют идеалы*. Это страшно. Зонтник не знает, зачем ему ходить в чехле, зачем ему раскрываться в дождь и оберегать проповедника подтяжек. Зонтник — и тот готов сойти с ума»<sup>219</sup>.

Характерно, что в коротком очерке Эрнбурга, из которого взята эта цитата, упоминаются и Штольц, герой романа И. Гончарова «Обломов», и О. Шпенглер, автор трактата «Закат Европы». А ведь именно Обломов, ставший символом русской ментальности, в беседах со своим другом, русским немцем Штольцем, недоумевал по поводу деятельности ради самой деятельности — суеты, разрушающей, по его мнению, цельность и идеальное начало человеческой личности. Шпенглер предрекал «закат» Европе в связи с ослаблением ее духовного начала и подменой культуры — цивилизацией.

Таким образом, «идеологическая» составляющая записок московских авторов отчасти была инспирирована, как ни парадоксально это звучит, модификациями «русской идеи», ибо «даже после гражданской войны традиционная русская идея все еще не исчерпала своего творческого и культурного содержания»<sup>220</sup>. С другой стороны — эта мифологема несомненно испытывала влияние новейших идей западной мысли.

Парадокс заключался и в том, что свершившееся на Востоке революционное обновление, также имевшее западные корни (марксизм), противопоставлялось Западу как явление не только политическое, антагонистичное набирающему силу фашизму, но и в качестве национального, условно говоря, ментального феномена. Русские

<sup>217</sup> Там же. С. 63.

<sup>218</sup> Шкловский В. Зоо. Письма не о любви. С. 74, 76.

<sup>219</sup> Эрнбург И. Соседствуя с зонтиком. С. 204–205. Курсив мой — Г. Т.

<sup>220</sup> Дороченков А. И. Эмиграция «первой волны». О национальных проблемах и судьбе России. СПб., 2001. С. 125.



изгнанники, нередко с трудом адаптировавшиеся в Европе, отстаивали свое понимание ума, нравственности, доброты, человечности перед лицом законов «железного» и расчетливого европейского мира. И многим казалось, что из этого кольца, из «дурной бесконечности» движения по кругу их могло вызволить лишь движение по направлению к Москве, где не только продолжали существовать идеалы, но они даже якобы проводились в жизнь.

В этом отношении весьма симптоматично, что прежде казавшееся непримиримым противостояние Москвы и Петербурга как исконной и прозападной («искусственной») столиц России казалось решаемым на уровне идеологии. Дуализм Москва — Ленинград более не содержал непримиримых противоречий. Это в полной мере проявилось в очерке В. Шкловского «Путешествие из Москвы в Петербург» о произведении А. Пушкина 1835 года с таким же названием, написанном «как бы в ответ» знаменитой книге Радищева «Путешествие из Петербурга в Москву», в которой сказался взгляд русского человека, долгое время жившего и учившегося в Европе. Но Шкловский описывает свои впечатления от путешествия из Москвы в Ленинград, и это принципиально важно. На его взгляд, к 1936 году, то есть через сто лет после появления произведения Пушкина, здесь все переменялось к лучшему: есть хорошие дороги, бани, кино, библиотеки. Везде «широкогрудые, грамотные» здоровые люди, готовые к ударному труду (по урожаю льна уже «перекрывают» Францию и Германию!) и считающие за честь службу в Красной армии. Трудом новых людей возрождается к жизни канал, который должен связать две советские столицы:

«Канал, воспетый Радищевым и погубленный царским режимом, спит. Его разбудят через год. Ленинград и Москва свяжутся накрепко. <...>

Это был январь 1937 года, когда я писал.

Путешествия Радищева и Пушкина укоротили наш путь в будущее»<sup>221</sup>.

Шкловский, писавший в начале 1920-х годов в Берлине: «У меня болит сердце за Петербург»<sup>222</sup>, — к концу 1930-х словно забыл это имя. Крепкая связь возможна лишь между Москвой и Ленинградом. Как предвидел Борис Пильняк, Петербург погиб, исчез с идеологической карты России. Но его «двойник» Берлин, оставленный русскими путешественниками бредящим и дрожащим в ожидании приближающейся бури, Берлин, как остановка на пути между двумя «идеологическими» столицами России, несомненно «укоротил» ее путь в будущее.

<sup>221</sup> Шкловский В. «Путешествие из Москвы в Петербург» // Шкловский В. Дневник. М., 1939. С. 22.

<sup>222</sup> Шкловский В. Зоо. Письма не о любви. С. 97.

\* \* \*

Федор Степун констатировал «двойное отношение» России к Европе. Причину этого он отчасти усматривал в «расслоении России на политически очень отсталую и на духовно пророчески-передовую»:

«Начиная от летучей фразы Герцена о “коронованных мещанах” (“Концы и начала” — Г. Т.) и не кончая “Бесами”, русская мысль никогда не переставала восставать против безбожной цивилизации Европы и ее идолопоклонничества перед прогрессом»<sup>223</sup>.

Здесь странным образом сочетались признание «исторического первенства» Европы с парадоксальным отрицанием ее «права на правду», ибо она в полной мере не выстрадана даже сочувствующими России европейцами:

«Их в большинстве случаев никчемно-бездейственные, мечтательно-хилые и беспредметно-восторженные души все как одна вспаханы Шпенглером, удобрены Достоевским и засеяны плеведами Третьего Интернационала, от которого они ждут каких-то миндально-маниловских всходов»<sup>224</sup>.

Для человека из России, с его обостренным чувством совести и правды-справедливости, это имело очень большое значение. Характерно, что Степун даже начинал сомневаться в *своем* праве судить о происходящем на родине:

«Восторженно рукоплескать великолепным страданиям России, спокойно сидя в партере западно-европейского благополучия, — дело, с нравственной точки зрения, весьма сомнительное. Но защищать ту же духовную значительность русской трагедии, сидя в России с накинутой на шею петлею коммунистической идеологии и большевистского правосудия, — нечто совершенно иное, в нравственном смысле вполне безупречное»<sup>225</sup>

Таким образом, право на суждение, на *свой взгляд*, по мнению Степуна, нужно было *выстрадать*. Мерой вещей и точкой отсчета становилось не только «безумие разума», но и перенесенное человеком страдание:

<sup>223</sup> Степун Ф. А. Мысли о России. С. 259.

<sup>224</sup> Там же. С. 276, 277.

<sup>225</sup> Там же. С. 277.

«В страшные первые годы большевистского царствования мы не только поняли, что *есть* хлеб, кров, одежда, но также и то, что *есть* любовь, дружба и верность; родина, государство, семья. Поняли, кто поэт, кто ученый, кто герой, кто трус, кто настоящий русский человек, а кто на Руси прохожий. <...> На каждом перекрестке стояла судьба, каждый поворот жизни был выбором между верностью и предательством, между честью и подлостью»<sup>226</sup>.

Живая, «первозданная» стихия русского бытия оказалась настолько привлекательной для западного человека, что он зачастую не понимал, какая человеческая трагедия разыгрывается в России. Впрочем, как утверждал еще Шпенглер, нравственные категории как некий моральный «дуализм» — внутренняя душевная борьба между добром и злом — сохранилась только у русских: ее не было ни в античности, ни в фаустовскую эпоху. «Западный дух, если влюбится в стихийность, непременно станет *по ту сторону добра и зла*», — остро подметил по этому поводу Б. Вышеславцев, размышляя о Достоевском и Ницше<sup>227</sup>.

Именно внутренняя «борьба», происходившая в душах русских эмигрантов в Европе, свидетельствовала о трудностях их адаптации на Западе. Продолжая, подобно Степуну, любить Россию «тоскующей любовью», как «родину на чужбине и чужбину на родине»<sup>228</sup>, они остро чувствовали свою «инакость» и зачастую отверженность европейским миром, самим укладом его жизни. Это приводило к поиску новой национальной идентичности, в которой закономерно усиливались приметы «русской идеи»: утверждение иного «качества» духовности, противопоставление творческого бытия — мещанскому быту, нетерпимость к ограниченности, пошлости, невежеству, — что, в конечном итоге, нередко заканчивалось полным неприятием «друговости». Причем, если отъезд из России был часто отмечен усилением западных тенденций в мировоззрении, то длительное пребывание в Европе в напрасном ожидании возвращения в Россию, порой до крайности обостряло «славянофильские» взгляды. В «угрожающем повороте к славянофильству, и национализму, в его новых, еще худших формах, — к “евразийству”, “скифству”, к проповеди “гибели Запада”», — А. Яценко даже увидел «новую идеологию», свидетельствующую о кризисе русской интеллигенции в Европе<sup>229</sup>.

<sup>226</sup> Там же. С. 282.

<sup>227</sup> Вышеславцев Б. П. Русская стихия у Достоевского // Русские эмигранты о Достоевском. СПб., 1994. С. 81

<sup>228</sup> Степун А. Ф. Мысли о России. С. 296.

<sup>229</sup> Яценко А. Кризис интеллигенции и новая идеология // Новая русская книга. 1922. Берлин, 1922. С. 4.

Вместе с тем приверженность русской культуре позволила многим эмигрантам, навсегда оставшимся на Западе, стать

«... не только странствующими хранителями культуры, сектантски живущими в ожидании момента возвращения, но — посланцами, *миссионерами*, несущими эту культуру в себе — и в мир»<sup>230</sup>.

---

<sup>230</sup> *Адамович Г.* Роман Гуль: Апология эмиграции // Новый журнал. Нью-Йорк, 2005. Кн. 339. С. 151–152.

## К ОПИСАНИЮ ПОЗИЦИИ ВАЛЬТЕРА БЕНЬЯМИНА В МОСКВЕ:

### Театр и кино

#### Эпистемологические основания «идеи Москвы» Вальтера Беньямина

Пребывание немецкого философа Вальтера Беньямина в Москве в течение двух месяцев зимы 1926–1927 гг., которое Гершом Шолем, не одобрявший означенный московской поездкой левый поворот своего друга, пренебрежительно назвал «историей неудачного домогательства» к Асе Лацис<sup>1</sup>, на самом деле представляет собой органическую часть философского проекта Беньямина. Метод московских текстов — прежде всего «Московского дневника», подневно писавшегося Беньямином в Москве и увидевшего свет только в 1980 году, и эссе «Москва», заказанного Мартином Бубером для его журнала «Die Kreatur» и опубликованного там в 1927 году<sup>2</sup> — представляет собой оригинальное соединение магистральных векторов философских интересов Беньямина, исторического материализма и теологии: собираясь в Москву, Беньямин описывал новый этап своего мышления, к которому он перешел по окончании «барочного проекта», климат которого стал слишком «умеренным» и возникла необходимость поработать в «полярном» климате<sup>3</sup>, как радикальное и парадоксальное выворачивание, «превращение» (Umschlag) теологии и политики — точнее, личного религиозного и полити-

<sup>1</sup> Шолем Г. Предисловие // Беньямин В. Московский дневник / Пер. с нем. и прим. С. Ромашко; Общая ред. и послесл. М. Рыклина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 11.

<sup>2</sup> Кроме того, к корпусу московских текстов Беньямина могут быть отнесены заметки, опубликованные в 1927 году: «Новая литература в России», «О положении русского киноискусства», «Политическая расстановка русских писателей», «Как выглядит театральный успех в России», «Режиссер Мейерхольд в Москве ликвидирован? Литературный суд над инсценировкой “Ревизора”», рецензия на «Цемент» Ф. Гладкова, а также рецензия 1928 года на альбом московских фотографий Алексея Сидорова и заметка «Грановский рассказывает», «Программа пролетарского детского театра», написанная в конце 1928 — начале 1929 г., и эссе «Русские игрушки» (1930).

<sup>3</sup> The Correspondence of Walter Benjamin / Ed. and annot. by Gershom Sholem and Theodor Adorno; Trans. Manfred Jacobson and Evelyn Jacobson. Chicago, London: University of Chicago Press, 1994. P. 261.

ческого «исповеданий» — которое раскрывает их «тождество». Главное, чтобы «каждое действие здесь совершалось безжалостно и с радикальным намерением. Вот почему задача не в том, чтобы решить раз и навсегда, а в том, чтобы решаться в каждый момент. Но только — *решаться*»<sup>4</sup>. Эти два опыта, которые Беньямин сокращенно обозначал как «иврит» и «Москва», «партия» — точнее, отказ от «фундаментального выбора» между ними и вместо этого «экспериментирование попеременно с одним и с другим» — составляли, по его словам, единственный в тот период способ «увидеть во всей полноте» свой «горизонт»<sup>5</sup>.

При этом сам объект приложения его философского взгляда — Москва, пореволюционная Советская Россия — определяет другую часть метода, который приблизительно можно обозначить как феноменологический марксизм: это наиболее адекватный способ дать картину московской пореволюционной реальности, где «все фактическое есть уже теория», причем факты эти прежде всего не «духовные», а «экономические»<sup>6</sup>. Задача, которую ставит перед собой в Москве Беньямин — при том, что у его поездки были конкретные личные и профессиональные мотивы — является сугубо философской и в высшей степени сложной, парадоксальной, в начале эссе «Москва» она декларирована в предельно сконцентрированной форме:

«<...> единственная по сути порука правильного понимания — занять позицию еще до приезда. Увидеть что-либо именно в России может только тот, кто определился. В поворотный момент исторических событий, если не определяемый, то означенный фактом “Советская Россия”, совершенно невозможно обсуждать, какая действительность лучше

---

<sup>4</sup> Там же. Р. 300 (курсив Беньямина).

<sup>5</sup> Там же. Р. 268. В эссе о Кафке, сущность творчества которого Беньямин понимал в этой же парадигме, уподобляя ее эллипсу, «далеко отнесенные друг от друга центры которого предопределены, с одной стороны, — мистическим опытом (прежде всего опытом традиции), с другой же — опытом современного жителя больших городов» (письмо В. Беньямина Г. Шолему от 12 июня 1938 г.: *Беньямин В. Франц Кафка* / Пер. с нем. М. Рудницкого. М.: Ad Marginem, 2000. С. 173), Беньямин находит убедительный образ для описания задачи диалектического стягивания полярных векторов политики и теологии: «сумею ли я достаточно сильно натянуть тетиву лука, чтобы все-таки выпустить стрелу, это, разумеется, еще большой вопрос. <...> А почему — это как раз и поясняет метафора с луком: тут мне придется иметь дело с двумя концами одновременно, а именно с политическим и мистическим» (Там же. С. 170).

<sup>6</sup> Письмо В. Беньямину Мартину Буберу от 23 февраля 1927 года: *Беньямин В. Московский дневник*. С. 9–10.

или же чья воля направлена в лучшую сторону. Речь может быть только о том, какая действительность внутренне конвергентна правде? Какая правда внутренне готова сойтись с действительностью? Только тот, кто даст на это ясный ответ, “объективен”. Не по отношению к своим современникам (не в этом дело), а по отношению к событиям (это решающий момент). Постигнуть конкретное может лишь тот, кто в решении заключил с миром диалектический мирный договор. Однако тот, кто хочет решиться “опираясь на факты”, поддержки у фактов не найдет» (Москва, 163–164)<sup>7</sup>.

При этом ради создания картины «конкретного», чтобы «заставить заговорить само тварное (das Kreatürliche)»<sup>8</sup> беспрецедентно новой реальности в ее настоящий момент, Беньямин, заняв философскую и «производственную» позицию до приезда, в московских текстах отказывается от всякой эксплицитной теории — «всякой дедуктивной абстракции, всякой прогностики и даже в какой-то мере от всякого суждения»<sup>9</sup>, в том числе от эпистемологической теории, которая вообще у него всегда исключительно сложна и требует подробного изложения (от «Эпистемологического предисловия» к «Происхождению немецкой барочной драмы» (1924) до «Конволюта N» «Пассажей», посвященного теории познания). Этот негативный философский жест московских текстов ставит перед их исследователем задачу прослеживания их возможных смысловых связей практически со всем философским творчеством Беньямина. Собственно, «Московский дневник», в котором в пределах записей одного дня смонтированы сугубо конкретные, визуальные московские впечатления и упоминания о разговорах, чтении и мыслях Беньямина на общие темы его творчества (философия языка, Карл Краус, Пруст и др.), ясно указывает на необходимость обращения к на первый взгляд мало связанным с московскими впечатлениями темам. Да и сам антропологический характер его московского опыта, который раскрывает «Московский дневник», имеет явные параллели, «подтексты» в интересующих его интеллектуальных областях — роль Аси, «воспламеняющей», «электризирующей» восприятие города, ритмично напоминает понимание Беньямином любви как сюрреалистического способа освоения Парижа, доминирования «мирского оза-

<sup>7</sup> Здесь и далее ссылки на эссе Беньямина «Москва» в переводе С. Ромашко даются в тексте по изданию: *Беньямин В.* Москва // Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости: Избранные эссе / Под ред. Ю. А. Здороваго. М.: Медиум. 1996. С. 163–209; с использованием сокращения Москва и указанием номера страниц.

<sup>8</sup> Письмо В. Беньямина М. Буберу от 23 февраля 1927 года: *Беньямин В.* Московский дневник. С. 9; перевод с нашим уточнением.

<sup>9</sup> Там же.

рения» и нового «опыта», выходящего за рамки «литературы», в его прочтении романа Андре Бретона «Надя» (1928)<sup>10</sup>. Конечно, роман Бретона Беньямин прочитал после возвращения из Москвы, однако с сюрреализмом познакомился в 1925-м и тогда же под его влиянием написал короткий текст «Traumkitsch», а уже в середине 1927 года, через несколько месяцев после возвращения из Москвы, писал Гуго фон Гофмансталу, что французские сюрреалисты, прежде всего Арагон, занимаются тем же, «что занимает и меня»<sup>11</sup> — это «избирательное родство» с сюрреализмом (как и с Брехтом или Кафкой, творчеством которых Беньямин заинтересовался до поездки в Москву, а подробно стал им заниматься сразу после) необходимо учитывать при интерпретации «Московского дневника». Так, в «Московском дневнике», о чем неоднократно писал Михаил Рыклин, есть целый комплекс разительно кафкианских мотивов<sup>12</sup>, которые также вероятно следует рассматривать не как случайное совпадение и даже не как свидетельство духовной близости двух авторов, но как следствие философской ориентированности московского восприятия Беньямина теми теоретическими проблемами, о которых он думал в связи с Кафкой. В первых заметках к «Пассажам», сделанных вскоре после возвращения из Москвы, Беньямин пометил себе задачу метода: «Все, что думаешь в определенный момент времени, должно любой ценой быть инкорпорировано в проект, который в работе. Исходить из того, что этим обеспечивается интенсивность проекта, или что мысль с самого начала несет в себе этот проект как свой телос»<sup>13</sup>.

При этом выявление исследователем диалектических констелляций полигенетичных смыслов московских образов через их соотнесение с корпусом философского творчества Беньямина должно осуществляться с установкой на то, чтобы в полной мере сохранить их чувственную, прежде всего визуальную, конкретность, поскольку образы московских текстов являются прежде всего функцией феноменологического, антропологически-материалистического подхода. Таким образом, предлагаемый нами способ чтения московских текстов оказывается в сущности аллегорическим (в беньяминовском понимании аллегории). В настоящей работе мы делаем попытку интерпретировать таким образом — одновременно как конкретные образы и как мыслительные образы в контексте всего творчества

<sup>10</sup> *Беньямин В.* Сюрреализм: Моментальный снимок нынешней европейской интеллигенции / Пер. с нем. И. Болдырева // Новое литературное обозрение. 2004. № 68. С. 7.

<sup>11</sup> *The Correspondence of Walter Benjamin.* P. 315.

<sup>12</sup> *Рыклин М.* Книга до книги // Беньямин В. Франц Кафка. С. 7–43.

<sup>13</sup> *Benjamin W.* The Arcades Project / Trans. by Howard Eiland and Kevin McLaughlin. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999. P. 850; то же в начале «Конволюта N» (Там же. P. 456).



философа — частные мотивы из его московских театральных и кино-впечатлений.

## Театр

За неполные два месяца в Москве Беньямин, не зная русского языка, посмотрел полтора десятка спектаклей — актуальные и новаторские режиссерские постановки Мейерхольда («Ревизор», «Лес» и «Дашь Европу!»); имевшую неожиданно большой успех инсценировку революционной пьесы Билля-Белоцерковского «Шторм» в малоизвестном театре МГСПС; пьесы, объединенные для Беньямина определением Бернхарда Райха «контрреволюция на сцене» («Александр I (Федор Кузьмич)» Д. Ф. Чижевского в театре Корша, «Белая гвардия» во МХАТе 1-м и «Орестея» во МХАТе 2-ом); а также был в Камерном, который видел еще на немецких гастролях, в еврейском театре Грановского, о берлинских гастролях которого написал год спустя заметку «Грановский рассказывает», в музыкальной студии МХАТа, в театре Вахтангова на водевиле «Лев Гурыч Синичкин», в детском театре Наталии Сац, помещавшемся в кинотеатре «Арс», на пьесе своего знакомого, венгерского драматурга Беллы Иллеша «Купите револьвер» («Покушение») в Театре революции. Необычайная насыщенность московских театральных впечатлений Беньямина в значительной степени связана с тем, что для двух его основных «информантов», Аси Лацис, актрисы и режиссера, и Бернхарда Райха, театрального режиссера и театроведа, театр был наиболее прямым путем вхождения в советскую жизнь. Для них, как и для их круга немецких литераторов и драматургов, московский театральный мир представлялся «театральный Меккой, куда людям театральной веры следует паломничать»<sup>14</sup> — театр был одним из наиболее доступных способов «распознать новую эпоху и ее людей»<sup>15</sup> и понять, «что такое революционное искусство»<sup>16</sup>. Ася и Райх во многом определили как атмосферу театральных впечатлений Беньямина<sup>17</sup>, так и их содержание.

<sup>14</sup> Райх Б. Вена — Берлин — Москва — Берлин. М.: Искусство, 1972. С. 168.

<sup>15</sup> Там же. С. 198.

<sup>16</sup> Там же. С. 206.

<sup>17</sup> Доминантный для «Московского дневника» мотив печали, одиночества, незнания языка, невыносимо холодного климата, неудачи и ускользания Аси возникает в первый же день, когда Райх и Ася берут Беньямина на генеральную репетицию «Ревизора» Мейерхольда, однако для него не удается достать билет и он вынужден возвращаться в гостиницу один, «осторожно пытаясь разбирать по буквам вывески и ступать по льду» и приходит «очень усталый (и вероятно печальный)» (*Беньямин В. Московский дневник / Пер. с нем. и прим. С. Ромашко; Общая ред. и послесл. М. Рыклина. М.: Ad*

Однако есть основания предположить, что роль театра в московских впечатлениях Беньямина выходит за рамки знакомства с новым искусством — в каких-то своих чертах театр служит философу метафорой его пребывания в Москве: схему своего дня он описывает как движение в системе двух заданных координат — «вертикаль трапез и вечерняя горизонталь театральных представлений. И то, и другое никогда не бывает сильно удалено. Москва полна соответствующих заведений и театров» (Москва, 206); для описания центрального выбора, стоящего перед ним в Москве, Беньямин тоже прибегает к театральной метафоре: «... можно ли оставаться во враждебном и незащищенном, негостеприимном и продуваемом сквозняком зрительном зале, или придется так или иначе выполнять свою роль на гремящей сцене» (МД, 109). Учитывая устойчивый, на протяжении всего творчества, интерес Беньямина к театру как аллегории — в исследовании немецкой барочной драмы скорби XVII века; в интерпретации Великого природного театра Оклахомы из последней главы романа Кафка «Америка» как аллегории всего творчества писателя; в исследовании эпического театра Брехта, где Беньямин находит явные аналогии новой театральной практики мышлению исторического материалиста; в намеченной в набросках к «Пассажам» смысловой констелляции «театр — диорама — пассажи», — можно предположить, что и московские театральные образы функционируют одновременно и как конкретные впечатления, отчасти возникшие под влиянием недостаточно знавшего русский язык и ангажированного РАППом Райха, и как ответ на вопрос о том, что такое новое, пролетарское искусство, и как мыслительные образы в широком контексте философского творчества Беньямина.

Заметка Беньямина о «Ревизоре» и последующем диспуте о спектакле, озаглавленная «Режиссер Мейерхольд в Москве ликвидирован? Литературный суд над инсценировкой “Ревизора”»<sup>18</sup> почти полностью опирается на сведения, полученные им у Райха<sup>19</sup>. Беньямин Marginem, 1997. С. 17; далее «Московский дневник» Вальтера Беньямина цитируется в тексте по этому изданию с использованием сокращения МД и указанием страниц).

<sup>18</sup> Впервые опубликовано в «Die Literarische Welt» 11 февраля 1927 года; в собрании сочинений Беньямина под заглавием «Диспут у Мейерхольда»; русский перевод см. в Приложении. Далее ссылки на эту рецензию по тексту перевода с использованием сокращения Диспут.

<sup>19</sup> Как на спектакле, так и на диспуте Беньямин оказался без переводчика и даже пропустил часть второго отделения диспута, пойдя провожать Асю, «так как один <...> все равно не мог следить за обсуждением» (МД, 93) — Райх же, бывший вместе с Асей на генеральном прогоне пьесы, обсуждал ее в присутствии Беньямина (МД, 18) и читал ему свой отзыв (МД, 28; *Рейх Б.* «Ревизор» у Мейерхольда // На литературном посту. 1927. № 1. С. 65–67),

повторяет общие места левой критики спектакля, переданные ему Райхом: слова о неудачной ревизии классической пьесы, из которой оказался «изгнан знаменитый гоголевский смех» (Диспут), повторяют цитировавшуюся разными критиками грубую «эпиграмму-рецензию» Демьяна Бедного «Убийца»: «Гнилая красота над скрытой костюдой... / О, Мейерхольд, ты стал вне брани и похвал. / Ты увенчал себя чудовищной победой: / “Смех, гоголевский смех” убил ты наповал!»<sup>20</sup>; утверждение о «социологически-аналитической» основной направленности спектакля (МД, 48) повторяет слова Райха из его отзыва на спектакль, слышанного Беньямином, где смысл спектакля был сведен к «добросовестному историческому исследованию быта, объем и социологическая тенденция которого ставят его в один ряд с экспериментальными романами Гонкуров и Золя», мейерхольдовский «Ревизор» был назван «первой попыткой проникнуть в область социологического, социографического искусства»<sup>21</sup> (при этом Райх

на диспуте же Райх все два часа просидел в президиуме, потому что собиравшись выступать, то есть, в отличие от Беньямина, слышал всех ораторов.

<sup>20</sup> Демьян Бедный. Убийца // Известия. 1926. 10 декабря. С. 4. Дмитрий Тальников, повторяя это плоское суждение, снабжает его более сложными культурными коннотациями, связывая страшный «смех мертвеца» в постановке Мейерхольда с символической интерпретацией «Ревизора» Мережковским в известной работе «Гоголь и черт» (1906) (Тальников Д. Новая ревизия «Ревизора». М.: ГИЗ, 1927. С. 36–38, 48).

<sup>21</sup> Райх Б. «Ревизор» у Мейерхольда. Райху, впрочем, заметка Беньямина о диспуте у Мейерхольда почему-то не понравилась и по ее поводу у них состоялась «чрезвычайно неприятная перепалка» (МД, 110–111). В статье, подводящей итоги театрального сезона 1926–1927 г., Райх вывел некоего «иностранца, который пожелал бы искренно передать свои впечатления от нашего современного театра» (Райх Б. К итогам театрального сезона / Пер. Ел. Эйхенгольц // На литературном посту. 1927. № 11–12. С. 72), и которого кажется естественным идентифицировать с Беньямином, так как именно в его обществе Райх был на большей части рецензируемых им спектаклей. Излагаемые Райхом взгляды этого иностранца, который нужен только чтобы противопоставить ему «классовую» точку зрения рецензента, лишь поверхностно пересекаются с театральными впечатлениями Беньямина: иностранец, по словам Райха, «выразился бы примерно так: “Я различаю лишь национальную физиономию русского театра, но не физиономии отдельных театров. Различия, правда, существуют, однако незначительные. В одном театре сохранились остатки конструктивизма, в другом их нет, в одном — больше трюков, в другом — меньше; в общем, русские, как у Мейерхольда, так и у Станиславского, играют довольно искренно, сохраняя свой специфический признак: любовь к этнографичности, выравненная, образцовая игра ансамбля, довольно медленный и довольно идиллический темп”. Конечно, иностранец неправ, потому что, поскольку за театрами стоят совершенно определенные, сильно дифференцированные между со-

сам позже признавался в мемуарах, что с пьесой «был знаком повер-хностно», а «скудные познания в области русского языка не позво-ляли сверять сценическое воплощение с подлинным литературным произведением»<sup>22</sup>). Однако, по видимости повторяя слова Райха, Беньямин наполняет их своим содержанием.

Оба, Беньямин и Райх, прежде всего ищут в виденных ими спектак-лях черты нового, «пролетарского», «революционного» театра, и на-ходят эти черты в одних и тех же — крайне между собой различных — постановках: в мейерхольдовском «Ревизоре» в ТИМе, радикальной переработке классической русской пьесы флагманом «Театрального Октября», и в агит-пьесе Билля-Белоцерковского «Штурм» — дебю-те непрофессионального драматурга на сцене до этого ничем не вы-дающегося театра МГСПС (постановка Е. О. Любимова-Ланского)<sup>23</sup>. Схожи не только доминантны интересов и марксистский язык Бень-ямина и Райха, но и немецкий театральный опыт, из которого они исходят — прежде всего Брехт<sup>24</sup>. Воспроизводя ретроспективно

---

бой слои публики, физиономии театров должны быть различны. Конечно, иностранец прав, если мы будем рассматривать его впечатление лишь как оценку процесса дифференциации, а именно — процесс дифференциации происходит, но без определенной тактики, без оперативного замысла. Ре-волюционный театр в настоящий момент борется против мощно организо-ванного блока, против блока буржуазного классового театра, со всей энер-гией использующего свое благоприятное положение. <...> Мы — накануне борьбы на театральном фронте и ждем директив» (Там же. С. 72–74).

<sup>22</sup> Райх Б. Вена — Берлин — Москва — Берлин. С. 232. Из-за недоста-точного знания русского языка и литературы Райх не воспринял и не мог объяснить Беньямину проделанную Мейерхольдом культурную «археологи-ческую» работу с разными вариантами пьесы, ее контаминаций с другими произведениями Гоголя, прежде всего «Игроками» и «Мертвыми душами», с мотивами его петербургских повестей, а также с историей символистской рецепции пьесы, — хотя оба, Райх и Беньямин, слышали на диспуте по по-воду спектакля выступление Андрея Белого, говорившего именно об этом. Эта составляющая смысла спектакля подробно контекстуализирована и реконструирована, хотя и с разными оценочными знаками, Д. Тальнико-вым в маленькой монографии «Новая ревизия “Ревизора”» (М.: ГИЗ, 1927) и Андреем Белым в статье, программно открывающей сборник издательст-ва «Никитинские субботники» «Гоголь и Мейерхольд» (М., 1927).

<sup>23</sup> Райх Б. Вена — Берлин — Москва — Берлин. С. 192–194, 198–200. Этим же двум спектаклям посвящены обе театральные статьи Беньямина — соответственно, «Режиссер Мейерхольд в Москве ликвидирован?» (1927) и «Как выглядит театральный успех в России» («Die Literarische Welt», январь 1930; рус. пер. С. Ромашко в: Беньямин В. Московский дневник. С. 194–196).

<sup>24</sup> Райх к этому времени был близко знаком с Брехтом — в 1923–1924 гг. он, вместе с Асей Лацис, сотрудничал с ним в мюнхенском «Камерном театре» на спектакле «Жизнь Эдуарда II», потом плотно общался с Брех-

в мемуарах свои впечатления от «Ревизора» и «Шторма», Райх использует специфические для театра Брехта термины (эпический театр, «очуждение» и проч.) — в которых, вероятно, он воспринимал московский театр и во второй половине 1920-х. Однако даже эти поздние и менее связанные рапповской ангажированностью мемуарные оценки свидетельствуют о том, что понимание Райхом нового театра в сущности сводилось к довольно прямолинейному представлению о том, что в театральном приеме отражаются революционная идеология и опыт режиссера и драматурга: «Иное, чем у предшественников, мироощущение заставляло искать новые формы художественного выражения»<sup>25</sup>. Стремление изобразить «правду эпохи», «пафос революции», однозначно и пристрастно — классово — выразить собственную позицию (театр Мейерхольда «с восторженным убеждением говорил об исторической необходимости революции, с негодованием и ненавистью показывал “контру” и “бывших”»<sup>26</sup> — Билль «со святой ненавистью изобразил врагов, “контру”, спекулянтов, чужаков, влезающих в партию, и с суровой любовью нарисовал облик труженика и борца за революцию»<sup>27</sup>) уравнивает мейерхольдовское театральное новаторство, внешнее сходство которого с поисками Брехта Райх был в состоянии уловить (открытая, без занавеса, т. е. без «тайственности и неожиданности», конструктивная сцена; членение пьесы на множество мелких эпизодов и использование жанра обозрения; массовые сцены, где роль актерских групп неизмеримо превосходит роль солиста<sup>28</sup>), и «самобытную» ломку всех театральных традиций Биллем, которого «литературная неосведомленность предоохранила <...> от усердных стараний любого драматурга приспособиться к так называемым “законам драматургии”. Ему не приходила в голову мысль, что следует подгонять жизненные факты под твердые эстетические каноны — он просто их не знал»<sup>29</sup>. Виртуозно, симфони-

том в Берлине в 1924–1925 гг. (*Райх Б.* Вена — Берлин — Москва — Берлин. С. 124–155). Беньямин лично познакомился с Брехтом только в 1929 г., однако уже в 1926-м активно им интересовался (увидев в Москве Асю, Беньямин сразу заговорил с ней о Брехте (МД, 15)), что вылилось в длительное близкое общение, удивлявшее и раздражавшее старых друзей Беньямина, прежде всего Шолема и Адорно. Тексты Беньямина о Брехте собраны в: *Benjamin W. Understanding Brecht / Intr. by Stanley Mitchell. Trans. by Anna Bostock.* New York: Verso, 1998 (впервые: *Versuche über Brecht.* Suhrkamp Verlag, 1966); об отношениях Брехта и Беньямина см. *Nägele R. Theater. Theory, Speculation: Walter Benjamin and the Scenes of Modernity.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1991. P. 135–166.

<sup>25</sup> *Райх Б.* Вена — Берлин — Москва — Берлин. С. 199.

<sup>26</sup> Там же. С. 193.

<sup>27</sup> Там же. С. 200.

<sup>28</sup> Там же. С. 193.

<sup>29</sup> Там же. С. 199.

чески организованные массовые сцены в спектакле Мейерхольда<sup>30</sup> оказываются аналогичны приему Билля, ведущие персонажи которого, Председатель укома и Братишка, представляют собой образец «пролетарского героя — частицы коллектива»<sup>31</sup>, заимствованного автором непосредственно из «жизни» («Жизнь учила драматурга, что <...> побеждает организованный, спаянный революционным стремлением коллектив»<sup>32</sup>).

Для Беньямина, как и для Райха, блестящий «Ревизор», который однако был объявлен неудачей, и представлявший «лишь информационный интерес хорошей хроники, но не интересный в драматургическом отношении» (МД, 106) «Шторм», ставший при этом «крупнейшим успехом в истории русского советского театра»<sup>33</sup>, тоже в равной мере представляют образцы пролетарского театра — одна-

---

<sup>30</sup> Там же. С. 193.

<sup>31</sup> Там же. С. 200.

<sup>32</sup> Там же. С. 199. Беньямин на первый взгляд также существует в рамках этой марксистской эстетики: в постановке «Ревизора» он выделяет только один эпизод, в котором наиболее ясно проявляются «формы пролетарского театра» — эпизод «Шествие» в начале второго акта, «где балюстрада делит сцену вдоль; перед ней стоит ревизор, за ней — толпа (die Masse), следующая за всеми его движениями и ведущая очень выразительную игру с его шинелью — то держит ее шестью или восемью руками, то накидывает ее на опирающегося на парапет ревизора» (МД, 49; ср. наиболее полное описание этой сцены в: *Рудницкий К.* Режиссер Мейерхольд. М.: Наука, 1969. С. 366), однако не поясняет, в чем собственно выразилась именно здесь специфика пролетарского театра (помимо того, что в этом эпизоде, в отличие от других, использовалось все пространство сцены). Можно предположить, что его привлекла именно «хоровая» форма эпизода, повторение толпой, массой чиновников, всех действий Хлестакова. (Д. Тальников специально разбирает «хоровой» прием в спектакле, возводя его к мистическому толкованию «Ревизора» Вяч. Ивановым, где, в частности, шла речь о роли толпы как «хорового начала», «хоровой энергии», о разыгрывании «массовых действий мистического хора» (*Тальников Д.* Новая ревизия «Ревизора». С. 56–57), и проводит параллель с пояснением идеолога мейерхольдовского театра А. Гвоздева о том, что «фигуры чиновников разработаны не индивидуально, а слитно, как некий бюрократический хор, возглавляемый запевалой-городничим» (Там же. С. 58)). Если же рассматривать этот прием вне его смысла в эпизоде и в контексте всей инсценировки, то Беньямин, как кажется, увидел здесь типичную массовую сцену: действия героя подвергаются массой, «хором» фрагментации, «очуждению» и таким образом дидактической, «обучающей» репрезентации. Вероятно, беньяминовское внимание к этой хоровой сцене связано с ее сходством с использованием массовых хоров в брехтовских учебных пьесах, «Lehrstücke», которые повторяют и комментируют текст «запевалы».

<sup>33</sup> *Беньямин В.* Как выглядит театральный успех в России / Пер. С. Ромашко // Беньямин В. Московский дневник. С. 194.

ко вовсе не из-за революционной идеологии их авторов, сознательно или стихийно воплощенной в драматургических и режиссерских приемах, а из-за принципиально нового способа политического функционирования этих театральных событий, выразившегося в беспрецедентно значительной, решающей роли в их судьбе суждения власти и зрительской массы, организованного и транслированного посредством совершенно новых способов. Именно в «публичном контроле прессы, публики и партии, политическом по своей природе»<sup>34</sup>, который определяет социальное бытование советской литературы, кино и театра (а также личных судеб художников), Беньямин видит черты нового функционирования культуры, то, что можно назвать ее «пролетарским» характером. Таким образом Беньямин оказывается гораздо ближе, чем Райх, к сути представления Брехта о новом театре как изменении его функционирования (*Umfunktionierung*) в смысле структурной реорганизации отношений между сценой, автором и зрителем<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> *Benjamin W. The Political Groupings of Russian Writers // Benjamin W. Selected Writings. Vol. I. Part 1, 1927–1930. / Ed. by Michael W. Jennings, Howard Eiland and Gary Smith. Cambridge, Mass.; London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999. P. 6.*

<sup>35</sup> Обращение к декларациям Брехта вообще, при всем их «диком», грубом языке, служит полезным комментарием к театральным текстам Беньямина. Так, смысл на первый взгляд повторяющего общие места левой критики высказывания Беньямина о способе работы Мейерхольда с классикой: из спектакля «изгнан знаменитый гоголевский смех», а деление действия на множество коротких эпизодов, «жанровых сцен» на крохотных площадках (МД, 48), соответствует «социологически-аналитической» направленности спектакля (Там же) — может быть понято не в контексте споров советской критики о том, исказил ли Мейерхольд Гоголя, а с позиции Брехта, размышлявшего в это же время на аналогичные темы в связи с немецкими инсценировками Шекспира в ответе на анкету «Как играть классиков сегодня?» (опубликован в: «*Berliner Borsen-Courier*» 25 декабря 1926 г., русский перевод В. Ключева в: *Брехт Б. Как играть классиков сегодня // Брехт Б. Театр: Пьесы, статьи, высказывания: В 5 т. / Общ. ред. С. Алпа, Е. Суркова, И. Фрадкина; Сост. И. Фрадкина; Комм. Е. Эткинда. Т. 5/2. М.: Искусство, 1965. С. 16–17*). По Брехту, классические пьесы могут сохранять некоторую «материальную ценность» (канва действия, недурно организованный исторический сюжет) (*Брехт Б. Материальная ценность // Брехт Б. Театр. Т. 5/2. С. 12–13*), однако для того, чтобы придать им «действенность» в современности — или, говоря языком Беньямина, «актуальность» — необходимо не «освежать» старую пьесу разными театральными штуками, что только ярче продемонстрирует ее невыносимую устарелость и «доконает» окончательно, а взглянуть на нее с «новой точки зрения», которую можно найти в «современной продукции» (*Брехт Б. Как играть классиков сегодня. С. 17*) — вероятно, имеется в виду «продукция» в марксистском смысле, то есть современный способ произ-

Направленность интереса Беньямина прежде всего не на собственно эстетические качества нового театра, а на новый способ его политического функционирования объясняет, почему заметки о «Ревизоре» и «Шторме» в основном посвящены не самим спектаклям, а их рецепции. Беньямин подробно разбирает механизмы

водства, определяющий позицию режиссера и создаваемого им нового театра. Та сверх-реалистическая, роскошная, мхатовская сценография, к которой Мейерхольд прибег при переделке классической пьесы, чтобы заострить ее «социологически-аналитическую» направленность, показать «“скотинство” — в изыщном облике брюлловской природы» (*Мейерхольд Вс. М. и Корнев М. М.* Несколько замечаний к постановке «Ревизора» на сцене Государственного театра имени Вс. Мейерхольда в 1926/27 г. // Гоголь и Мейерхольд. М.: Никитинские субботники, 1927. С. 79), Беньямину показалась «буржуазной» не потому, что, как думал Райх, это была «капитуляция перед вкусом нэповской публики» (*Рейх Б.* «Ревизор» у Мейерхольда), а потому, что этот социологический анализ имел музейную, неактуальную направленность. Отказываясь от личного суждения, Беньямин передает это свое впечатление самим выбором слов для описания спектакля: «Каждая вещь реквизита вопиет о том, чтобы быть выставленной в музейной витрине. <...> Эта масса на наклонной поверхности производит впечатление современной гравюры» (Диспут), — указывая на «музейный», стилизаторский, то есть ретроспективный, неактуальный характер мейерхольдовского присвоения классики. Именно в этом смысле спектакль остается «буржуазным»: «В театральном зале нельзя было увидеть, пожалуй, ничего (при условии сокращения), что не могло бы быть сыграно с большой гарантией успеха в театрике на Курфюрстендам. Там этому соответствовал бы и формат сцены» (Там же) — то есть искусным «освежением» классического произведения не ради решения новых — обучающих, эпических — задач пролетарского театра, а в рамках музейной культуры модернизма. Когда в рецензии Беньямин пишет, что «Бобчинский и Добчинский — не комические фигуры, а двуликое порождение самого скверного кошмара, главные фигуры — это не гоголевские карикатуры, а оркестр преждевременной сонаты призраков» (Там же), — он, вероятно, отчасти повторяет переведенные ему Райхом слова Михаила Левидова, также принимавшего участие в диспуте: «Бобчинский и Добчинский у Гоголя — кругленькие, болтаивые, задыхающиеся в скороговорке простаки. У Мейерхольда они мистические персонажи из андреевской “Жизни человека”. <...> Загадочный, таинственный спектакль, <...> напоминающий хаотический ночной кошмар, сотканный из нелепых призраков и призрачных нелепостей» (*Левидов Мих.* «Пропала веревочка!» («Ревизор» Мейерхольда) // *Вечерняя Москва.* 1926. 13 декабря. С. 3) — но делает это потому, что сам ясно видит в мейерхольдовской постановке черты если не неизвестной ему символистской драматургии Леонида Андреева, то европейского искусства той же эпохи, драматургии Стриндберга («Соната призраков» (1907)). Именно стилизаторская ретроспективность, модернистский характер социологически-аналитической работы режиссера — а не собственно чрезмерно роскошная постановка — делает спектакль «буржуазным».



провала «Ревизора» и успеха «Шторма». Спектакль Мейерхоolda был «безусловно великолепным зрелищем», однако аплодисменты в театре «были жидкими», что объяснялось «не столько самим впечатлением, сколько официальным приговором» — «партия <...> высказалась против инсценировки», мейерхоoldовская попытка адаптировать классическую театральную пьесу для революционного театра «считается неудачной» (МД, 48)<sup>36</sup>. Даже на диспуте, который устроил в своем театре Мейерхоold специально для того, «чтобы легитимировать постановку», и где «против “Ревизора” выступили немногие, и ни один из них не произнес зажигательной речи», тем не менее «по всей линии победили его противники» (Диспут). Причину Беньямин видит не столько в неудачной речи самого Мейерхоolda, заговорившего о «заговоре» против спектакля и своих «врагах», сколько в почти бессловесной, стихийной реакции зрительской массы — Мейерхоold мгновенно «утратил всякий контакт с массой. <...> С яруса, где сидела молодежь, комсомольцы, донесся первый шик: “Довольно”», творец Театрального Октября «тонул во вздымающихся волнах народного настроения» (Там же). И, напротив, примитивный в драматургическом отношении «Шторм» имел необычайный успех, как следует из самой структуры заметки Беньямина, не столько из-за того, что это была политическая пьеса о революции, сколько в результате сложной механики организации театрального успеха в Советской России: участие профессиональной критики в нем «ничтожно» — «в России нет авторитетных критиков, по крайней мере театральных», поскольку театр весь захвачен «политическим накалом», выразителем которого является не критика, а «публика», — «в такой политизированной стране, как Россия, единичному человеку нечего и пытаться управлять этой энергией только потому, что он рецензент»<sup>37</sup>. Мнение публики выражается в абсолютно новых для истории театра насковоzе политизированных и отчетливо классовых формах: после премьеры театральный зал остается открытым для публичных дебатов; важнейшие постановки сопровождаются опросами зрителей, где задают вопросы самого широкого спектра, от простейших, «Как вам понравилась пьеса?» до более тонких «Как бы вы закончили пьесу?» и оценивается работа актеров и режиссера, причем в анкетах зрителю необходимо указывать классовое происхождение, выдержки их анкет театры

<sup>36</sup> Кроме того, реакция зрителей отвечала «господствующей здесь общей осторожности при открытом выражении мнения. Если спросить малознакомого человека о его впечатлении от какого угодно спектакля или фильма, то в ответ получаешь только: “у нас говорят так-то” или “большинство высказывается об этом так-то» (МД, 48).

<sup>37</sup> *Беньямин В.* Как выглядит театральный успех в России // Беньямин В. Московский дневник. С. 195.

публикуют; и, наконец, окончательное отражение «общественной критики» — выступления многочисленных рабкоров: «Их позиция может оказаться решающей, но <...> только потому, что они доступны общественному контролю. <...> Влияние рабкоров, их агитация за или против пьесы стали в конце концов так значимы, что некоторые театры уже предпочли сначала удостовериться в их поддержке, прежде чем приступить к репетициям»<sup>38</sup>.

Здесь направленность театрального интереса Бенямина вновь совпадает с проблемой, интересовавшей в это же время Брехта — в его ответе на анкету, озаглавленную «Против “органической” славы, за ее организацию»<sup>39</sup>. В буржуазном обществе, говорит Брехт, слава создается «органическим» образом: критик описывает «как можно заманчивее, вкуснее и аппетитнее» «театральные наслаждения, ожидающие покупателей билетов», опираясь на свое знание вкуса публики, чем, в сущности, обслуживает именно театр, а не зрителей, при этом не имея на театр влияния. «Такому роду критики тоже, конечно, соответствует слава, но слава эта возникает весьма сомнительным образом. Она результат постоянного расчета: кого или что можем мы прославить так, чтобы не только не потерять публику, но и заполучить ее? Можно ли навязать им того-то и того-то? (Причем, “он”, “тот-то и тот-то” — величина переменная, а “они” — постоянная). Таким образом возникает “органическая” слава <...> она отвечает запросам определенного слоя читателей и зрителей, которые ищут развлечения или хотя бы культурных ценностей <...>»<sup>40</sup>. В противоположность «органической» буржуазной славе в революционном искусстве слава должна быть «организована», она, как и новый театр, имеет политическую цель — «преобразовать общество, преобразовать государство, контролировать идеологию»<sup>41</sup>. «Отныне вкус критика не играет роли, поскольку нельзя принимать во внимание и вкус зрителя. Ибо зрителя нужно научить, то есть изменить», задача в том — чтобы зритель «совершенно преобразился, познал себя, перемонтировал себя, а это не вопрос вкуса»<sup>42</sup>. Соответственно и задача критика — не вкусовое «кулинарное» суждение, а прежде всего осознание «собственной деятельности и ее следствий»<sup>43</sup>. В Москве Бенямин находит именно новый, политический способ организации славы: роль профессионального критика ничтожна, успех или

<sup>38</sup> Там же. С. 195–196.

<sup>39</sup> *Брехт Б.* Против «органической» славы, за ее организацию / Пер. В. Ключева // Брехт Б. Театр. Т. 5/2. С. 29–32. (Ответ на анкету, опубликованный в «Scheinwerfer» в ноябре 1928 г.).

<sup>40</sup> Там же. С. 31.

<sup>41</sup> Там же. С. 32.

<sup>42</sup> Там же.

<sup>43</sup> Там же. С. 33.

провал спектакля является функцией партийной, властной оценки, которая полностью определяет и «воспитывает» мнение отдельных зрителей, руководствующихся «не столько самим впечатлением, сколько официальным приговором» (МД, 48), этот новый способ политической организации славы структурирован через целую систему публичных диспутов, классово дифференцированного анкетирования, выступлений рабкоров и решающих слов видных представителей партии, публикуемых в центральных партийных газетах.

Преимущественный интерес Беньямина к принципиально новым формам политического функционирования искусства в пролетарском государстве, сближающий его с Брехтом, является и центральным политическим интересом всей его московской поездки — понять, «как выглядит литератор в стране, где его заказчиком является пролетариат» (Москва, 192) и, соответственно, сделать выбор собственного профессионального и политического, то есть «производственного», будущего как свободного левого интеллектуала, журналиста и философа (таким образом московский опыт непосредственно определяет важные эссе Беньямина «Автор как производитель» (1934) с его прямыми отсылками к брехтовской идее функциональной трансформации искусства<sup>44</sup>). Если Райх полагает, что приехал в Москву ради того, чтобы понять, «что такое революционное искусство»<sup>45</sup>, то Беньямин ясно видит более глубокую причину деятельной симпатии немецких интеллектуалов, в том числе Райха, к Советской России — ощущение ими необходимости поиска новых форм профессиональной деятельности, функционально отвечающих их левой идеологии и современным производственным отношениям. Эта цель внятно сформулирована Беньямином как центральная в предисловии 1927 года к планировавшейся, но не состоявшейся публикации серии отрывков из «Московского дневника» в «Юманите», газете французской компартии:

«В Германии все в большей степени <...> статус независимого литератора (как и интеллектуала в более широком смысле) волей-неволей, сознательно или нет, работает на службе некоего класса и получает свой мандат у этого класса. То, что экономический базис существования интеллектуала все более сжимается, ускорило в последнее время процесс этого понимания. Ответное политическое давление германского правящего класса, которое привело <...> к беспощадной цензуре и литературным судилищам <...> произвело сходный эффект.

<sup>44</sup> *Benjamin W. Author as Producer // Benjamin W. Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings / Ed. and with an Introduction by Peter Demetz; Transl. by Edmund Jephcott. New York: Shocken Books, 1986. P. 228.*

<sup>45</sup> *Райх Б.* Вена — Берлин — Москва — Берлин. С. 206.

Имея в виду все эти обстоятельства, симпатия германской интеллигенции к России есть нечто большее, чем абстрактная симпатия — она руководствуется собственными материальными интересами. Она хочет знать: как живет интеллигенция в стране, где ее нанимателем является пролетариат? Как пролетариат определяет условия для ее существования, и с какой средой сталкивается интеллигенция? Чего ей ждать от пролетарского государства? Имея в виду ощущение явного кризиса, нависшего над судьбой интеллигенции в буржуазном обществе, такие писатели, как Толлер, Холишер и Лео Матиас, такие художники, как Фогелер Ворпсведе, и такие театральные режиссеры, как Бернхард Райх, изучали Россию и устанавливали контакты со своими русскими коллегами»<sup>46</sup>.

Отказываясь от личного суждения, повторяя рапповские мнения Райха, Бенъямин достигает цели «освоить и запечатлеть этот совсем новый, чуждый нам язык, громко звучащий сквозь звуковую маску совершенно измененной среды»<sup>47</sup>; при этом сам Райх, — несмотря на то, что в Москве он занимает гораздо более сильную, успешную, активную позицию, чем Бенъямин, как в профессиональном отношении, так и в личном, — в большой степени служит ему одним из объектов изучения.

Преимущественное внимание Бенъямина к политическому функционированию нового театра объясняет, почему в очерке «Москва» он вообще не упоминает ни об одном из виденных им хороших профессиональных спектаклей, но зато подробно рассказывает об устроенной в крестьянском клубе «дидактической театральной постановке в форме судебного процесса» над деревенской знахаркой:

«Процесс происходит на сцене <...>. Только что закончили заслушивать свидетельские показания, слово берет эксперт. У него вместе с ассистентом маленький столик, напротив — столик адвоката, оба торцом к публике. В глубине, обращенный к публике, — стол судьи. Перед ним сидит, одетая в черное, обвиняемая крестьянка и держит в руках толстый сук. Ее обвиняют в знахарстве, приведшем к смерти. Из-за ее ошибочных действий при родах погибла женщина. Аргументация выступающих обрамляет это дело монотонными, простыми ходами мысли. Эксперт дает заключение: смерть роженицы наступила в результате вмешательства знахарки. Адвокат же защищает обвиняемую: отсутствует злой умысел, в деревне

---

<sup>46</sup> *Benjamin W.* Introductory Remarks on a Series for «L'Humanité» // *Benjamin W. Selected Writings. Vol. I. Part 2, 1927–1930.* P. 20–21.

<sup>47</sup> Письмо В. Бенъямина М. Буберу: *Бенъямин В.* Московский дневник. С. 9; перевод цитируется с небольшими уточнениями.

плохо обстоит дело с медицинской помощью и санитарным просвещением. Заключительное слово обвиняемой: ничего, такое случалось и раньше. Прокурор требует смертной казни. Затем председатель обращается к присутствующим: есть вопросы? Но на эстраде появляется только один комсомолец и требует беспощадного наказания. Суд удаляется для совещания. После короткого перерыва следует приговор, который выслушивают стоя: два года тюрьмы с учетом смягчающих обстоятельств. <...> В заключение председатель в свою очередь указывает на необходимость создания в сельской местности гигиенических и образовательных центров. Такие демонстрации тщательно готовятся, об импровизации в этом случае не может быть и речи. Не может быть более действенного средства, чтобы воспитывать массы в вопросах морали в духе партии. Строгие формы такой воспитательной работы полностью соответствуют советской жизни, являются отражением бытия, требующего сто раз на дню определить свою позицию по тому или иному вопросу» (Москва, 199–200).

Беньямин очень точно описывает здесь характерную для 1920-х годов форму дидактических инсценировок судебных процессов в рабочих, крестьянских или женских клубах, основой для которых служили специально публиковавшиеся сценарии, где показательному суду предавались черты старого быта, типичные провинности представителей разных социальных слоев и даже комар — разносчик малярии и местная корова<sup>48</sup>. Виденная Беньямином постановка напоминает пьесу ленинградского Пролеткульта «Курыниха (Суд над знахаркой)» (Л.: Прибой, 1925), где среди прегрешений подсу-

<sup>48</sup> *Андреев Б.* Суд над старым бытом. Сценарий для рабочих клубов ко дню работницы 8-го марта (С методическими указаниями) / Предисл. Г. Авлова. М.; Л.: Издательство «Долой неграмотность», 1926; *Малышев Г. Д.* Как организовать суд над сохой. Материалы для массовой агро-пропаганды. М.; Л.: ГИЗ, 1925; Суд над групповодом каменщиком (Показательный суд) / Составил Р. М. Мительман; Под ред. и вступл. зам. зав. сектором массовой культпросветработы ЦК ВССР С. Е. Чайко. М.: Изд. ЦК ВССР, 1930; *Р. Д.* Суд над домашней хозяйкой. М.; Л.: ГИЗ, 1927; Суд над крестьянином Медведевым, сорвавшим выборы кандидатки от женщин в сельсовет. Л.: Прибой, 1925; Суд над делегаткой. Дело по обвинению делегатки Тихоновой, не выполнившей своего пролетарского долга. (Инсценировка). М.; Л.: Гос. изд., 1924; Суд над крестьянином, уклонившимся от призыва в Красную Армию / Сост. Ложкин Я. Я. Харьков, 1929; Суд над «Нашей газетой». Инсценировка для кружков живой газеты, клубов и красных уголков. Текст Б. А. М.: ЦК ССТС, 1926; Суд над Комаром (Инсценировка). Б. м., б. д. [1926?]; Суд над местной коровой (Агропропаганда по вопросу пригодности скота для разведения). М., [1923?].

димой деревенской знахарки Маланьи Индюковой (Курынихи) есть и смерть от неудачно проведенного аборта (описывая виденную им инсценировку в «Московском дневнике», Беньямин уточняет, что знахарка «помогала при родах (или аборте) и ошибочными действиями вызвала трагический исход» (МД, 72)). Беньямин очень точно описывает устойчивый состав участников и мизансцену суда, с подробной росписи которых неизменно начинаются тексты инсценировок: «В центре большой стол, позади которого три кресла: для Председателя и членов суда. Справа к столу придвинут стол Секретаря, слева у авансцены: “стол защиты”, и справа “стол обвинения”. У стола защиты, немного глубже, скамья для подсудимого. В глубине сцены у задней стены скамья для свидетелей. Справа стул для эксперта»<sup>49</sup>. Неграмотная старуха, комическая деревенская речь и манеры которой прописаны в тексте инсценировки, — постоянный персонаж (обвиняемая или свидетельница) этого рода сценариев; окончательное решение суда обычно смягчается, принимая во внимание «темноту обвиняемой» и «невежество окружающей среды»<sup>50</sup>.

Дидактические инсценировки судебных процессов непрофессиональными актерами — этот по видимости примитивный пролеткультовский театр — связан с радикальными театральными исканиями 1920-х гг. Эйзенштейн в своей программной статье «Монтаж аттракционов» (1923) назвал «утилитарный» — агитационный, рекламный, санитарно-просветительский — театр в отношении его основной цели — «оформления зрителя в желаемой направленности (настроенности)» в числе образцов нового театра<sup>51</sup>. Эти инсценировки программно дистанцированы от профессионального («буржуазного», как сказали бы Беньямин и Брехт) театра: «<...> самое построение суда, а также способ постановки ни в коей мере не напоминают ни профессиональную драматургию, ни, вообще, профессиональный театр»<sup>52</sup> и стремятся полностью стереть грань между «актерами» и зрителями в клубе: и те, и другие в равной степени являются объектами воспитательной работы, в сценарии часто прописываются реплики из зала (вероятно, именно таково было слышанное Беньямином выступление комсомольца), на роли председателя суда, обвинителя и защитника предлагается выдвигать «местных общественных работников для придания суду надлежащего авторитета в глазах зрителей»<sup>53</sup>. В финале суда обвинитель обычно настаивает на максимально суровом приговоре (в суде над знахар-

<sup>49</sup> Суд над Комаром. С. 2.

<sup>50</sup> Курыниха (Суд над знахаркой). Пьеса ленинградского пролеткульта. Л.: Прибой, 1925. С. 21–22, 24.

<sup>51</sup> *Эйзенштейн С.* Монтаж аттракционов // ЛЕФ. 1923. № 3.

<sup>52</sup> *Авлов Гр.* Предисловие // Андреев Борис. Суд над старым бытом. С. 3.

<sup>53</sup> Там же. С. 8.

кой Курьнихой — на «лишении ее свободы со строгой изоляцией на самый долгий срок, какой только предусмотрен нашим законодательством»<sup>54</sup> — ср. в записи Беньямина «Прокурор требует смертной казни»); защитник, ссылаясь на смягчающие обстоятельства (она — «осколок старого быта» и не понимала, что делает — ср. передачу слов защитника Беньямином: «отсутствует злой умысел, в деревне плохо обстоит дело с медицинской помощью и санитарным просвещением») просит условного наказания<sup>55</sup>; председатель суда именем РСФСР объявляет средний вариант приговора (Курьниху приговаривают к двум годам без строгой изоляции<sup>56</sup>, как и знахарку в записи Беньямина) и обязательно сопровождает его дидактическими пожеланиями и требованиями общего характера («Суд также считает долгом напомнить работникам медпункта Камышинского уезда, что в России произошла Октябрьская революция, передавшая власть в руки рабочих и крестьян. Бюрократическое, пренебрежительное отношение к трудовым массам теперь недопустимо»<sup>57</sup> — ср. у Беньямина: «В заключение председатель в свою очередь указывает на необходимость создания в сельской местности гигиенических и образовательных центров»).

Обычно из московских текстов Беньямина с брехтовскими «Lehrstücke», «учебными» или «тренировочными» пьесами, дидактичность которых заключается не в прямом транслировании политического или идеологического знания, а в обучении через экспериментальные упражнения в позициях (Einübungen in Haltungen), когда актеры фиксируют определенные положения, жесты, предоставляя их зрителям в качестве объекта отстраненного критического обдумывания, связывают «Программу пролетарского детского театра», написанную Беньямином в Берлине в конце 1928 — начале 1929 года по просьбе Аси Лацис. Действительно, в ней Беньямин излагает сообщенный ему Асей опыт театрального воспитания детей, в котором она опиралась, в частности, на свое сотрудничество с Брехтом. Однако то, что пишет Беньямин о детских «сигнальных жестах», на выявление которых в процессе свободной импровизации направлен, по его мнению, детский пролетарский театр, представляет их не в связи с современными политическими задачами, а как «тайный сигнал грядущего», что связывает их не столько с Брехтом и уж совсем не с асиным опытом воспитания беспризорников, сколько с теологическим мотивом «жеста» из размышлений Беньямина над Великим природным театром Оклахомы из финальной главы романа Кафки «Америка» как миметической реакции, представляющей

<sup>54</sup> Курьниха. С. 21.

<sup>55</sup> Там же. С. 21–22.

<sup>56</sup> Там же. С. 21

<sup>57</sup> Там же. С. 24.

собой внешнюю форму недоступных пониманию, в сущности теологических обстоятельств бытия, агадическое разыгрывание Закона, галахи, от которого в современной жизни утрачен ключ<sup>58</sup>. Инсценированный в крестьянском клубе по заранее написанному сценарию процесс над деревенской знахаркой гораздо ближе к брехтовским *Lehrstücke*, поскольку он обучает определенному политическому пониманию современных вопросов, основан на довольно жестком, без импровизации, следовании режиссерскому сценарию<sup>59</sup>, обучает самой презентацией проблемы и, главное, практически полностью посвящен одной цели — радикальному изменению способа функционирования театра в отношении сцены, актеров и зрителей.

Отказываясь от личного суждения, повторяя слова Райха, ориентируясь на левые театральные поиски Брехта, Беньямин действует в рамках феноменологически-марксистской установки своего метода. Однако помимо этой задачи московские образы вписаны в более широкий контекст его интересов. Как представляется, доминантный прием мейерхольдовского спектакля «Ревизор» — концентрация всего действия на маленьких выдвинжных площадках, где соединялись в многофигурные гравюры многочисленные действующие лица, подлинная ампириная мебель, фламандские натюрморты из настоящих фруктов — вошел в состав одного сквозного аллегорического образа в творчестве Беньямина. Этот мейерхольдовский прием, вызвавший большое раздражение советской критики и, в частности, Райха, который увидел в нем «капитуляцию перед вкусом эпоховской публики»<sup>60</sup>, Беньямин в рецензии 1927 года также, с точки зрения задач пролетарского театра, оценил негативно: «В театральном зале нельзя было увидеть, пожалуй, ничего (при условии сокращения), что не могло бы быть сыграно с большой гарантией успеха в театрике на Курфюрстендам. Там этому соответствовал бы и формат сцены. <...> Уже поэтому постановка оказывается достаточно проблематичной» (Диспут). Однако и в самой рецензии, и еще более в «Московском дневнике», он описал эту сцену подробно и со вкусом:

---

<sup>58</sup> Беньямин В. Франц Кафка. С. 62–63.

<sup>59</sup> Только в инсценировке «Суда над старым бытом» прописаны не собственно реплики, а их общий смысл и вывод, что предоставляет «кружковцам-участникам суда широкою возможность импровизации, что, в свою очередь, развивает их изобретательность, находчивость и <...> требует от них сознательного отношения к исполняемому произведению» (Авлов *Гр.* Цит. соч. С. 3) — в отношении остальных читанных нами инсценировок справедливо мнение Беньямина о том, что «об импровизации <...> не может быть и речи» (Москва, 199).

<sup>60</sup> Рейх Б. «Ревизор» у Мейерхольда.



«За немногими исключениями, действие происходило на крохотной наклонной площадке, в каждой картине на ней размещалась новая конструкция из красного дерева в стиле ампир и новая мебель. Тем самым создавалось множество прелестных жанровых картин <...> постановка безусловно была великолепным зрелищем. <...> Режиссерский принцип постановки, концентрация сценического действия на очень маленьком пространстве, приводит к чрезвычайно большим роскошствам, нагромождению материала, не в последнюю очередь это касается занятого состава актеров. В сцене праздника, представлявшей собой шедевр режиссерского мастерства, это достигло своего максимума. <...> В общем это производит впечатление роскошного торта (очень московское сравнение — только здесь есть торты, которые делают его понятным) или, пожалуй, движения танцующих фигурок на курантах, музыкой для которых является текст Гоголя» (МД, 48–49).

В рецензии, говоря, что вся представленная на сцене мебель — «подлинная и стильная. Каждая вещица реквизита вопиет о том, чтобы быть выставленной в музейной витрине» (Диспут), Беньямин отмечает, что это «естественно (для Москвы это именно естественно)» (Там же). Эта музейная подлинность, стильная дороговизна театрального реквизита в спектакле Мейерхольда «естественна» не столько в контексте советского театра или московского быта, сколько в перспективе беняминовского образа Москвы, где он уделяет много внимания «товарной» составляющей вещей — формам торговли (в магазинах, на рынке, на улицах), цене и качеству продаваемых товаров, качеству одежды москвичей, фрагментированной мелкобуржуазной обстановке их домов и проч. В «Ревизоре» гипернатуралистические социологически-аналитические картины дорогих и подлинных вещей, товара, которые созерцает Беньямин, предельно сконцентрированы на крохотном пространстве и подвергнуты «символической» музыкальной организации<sup>61</sup> — это «театральное» зрелище вещей откликается в ряде более поздних образов Беньямина, вплоть до товарных фантасмагорий «Пассажей». Так, эссе «Веймар», написанное в июне 1928 года, о котором Беньямин писал Шолему 14 февраля 1929 года, что оно, вместе с «Марселем», «чудеснейшим образом представляет ту часть моего лица Януса, которое отвернуто от советского государства», начинается с картины рынка, наблюдаемой автором из окна расположенной на рыночной площади Веймара гостиницы «Слон» с ее необычайно широкими подоконниками,

<sup>61</sup> Мейерхольд называл метод, использованный им в «Ревизоре», «музыкальным реализмом» (Почему и как ставится «Ревизор» // Вечерняя Москва, 27 ноября 1926 г., цит. по: *Рудницкий К.* Режиссер Мейерхольд. С. 353).

«превращавшими всю комнату в театральную ложу, из которой я мог смотреть балет, превосходивший все, что могут предложить сцены Нойшванштайна и Херренкимзее». На рассвете «сцена» почти пуста, «исполнители» только начинают настраивать свои инструменты: «басы строительных стропил, скрипки тенгов, флейты цветов и барабаны фруктов»; утром на сцене рынка разворачивается «оргия», «балет» товарного обмена — «отовсюду слышно синкопированное звяканье монет, девушки с авоськами, приглашая зрителя насладиться своими округлыми формами, замедленно тянут и толкают»; однако когда днем философ сам наконец собирается «выйти на сцену», «весь блеск и бодрость» соблазнительного балета товарного обмена уже исчезли: «все похоронено под бумагой и отбросами. Вместо танцев и музыки лишь обмен и торговля»<sup>62</sup>. Нас здесь не интересует собственно экономический смысл товарной фантазмагии, а только театральная арсенал метафоры Беньямина (источником которой минималистский театр его любимого Брехта быть не мог).

Театрализованность фантазмагорического зрелища товара отмечена и в первых набросках к «Пассадам», где Беньямин помечает для себя тему для исследования: «театры/диорамы»<sup>63</sup> (отправным пунктом для нее, вероятно, должен был послужить тот факт, что в XIX веке в Пассадах располагались как театры (что впрочем «совершенно не дает представления о том, сколь точной исходно была корреляция между пассажем и театром»<sup>64</sup>), так и диорамы (один из Пассажей «и сегодня еще носит имя *Passage des Panoramas*»<sup>65</sup>)). Диорамы и театры — «беззаконные дома», то есть образы умпостигаемого объекта, монады: «Истинное не имеет окон. Нигде истина не смотрит вовне, во вселенную. Интерес же панорамы заключается в том, чтобы увидеть истинный город. “Город в бутылке” — город внутри. То, что находится внутри *беззаконного* дома — то истинно. Один из таких беззаконных домов — театр; отсюда то вечное удовольствие, которое он доставляет. Отсюда также то удовольствие, которое мы получаем от этих беззаконных ротонд, панорам». <sup>66</sup> Кроме того, они представляют реальность в уменьшенном и волшебном виде — «скромные, волшебные эффекты для домашнего использования»<sup>67</sup>, близкие детскому восприятию (здесь, говоря о диорамах, Беньямин сравнивает их с русской лаковой миниатюрой<sup>68</sup>, то есть вспоминает свой московский опыт, когда он испытал приступ кол-

<sup>62</sup> *Benjamin W. Weimar // Benjamin W. Selected Writings. Vol. II, part 1. P. 148.*

<sup>63</sup> *Benjamin W. The Arcades Project. P. 833.*

<sup>64</sup> Там же. P. 831

<sup>65</sup> Там же. P. 878.

<sup>66</sup> Там же. P. 840

<sup>67</sup> Там же. P. 878–879.

<sup>68</sup> Там же.

лекционерской страсти к лаковым шкатулками (МД, 112–113) и детским игрушкам; в эссе «Русские игрушки» (1930) он вновь вспоминает о лаковых шкатулках и тут же, говоря об игрушках, приводит примеры игрушек-макетов, представляющих реальность в уменьшенном виде: «крошечные кукольные и животные миры, крестьянские комнаты в спичечном коробке»<sup>69</sup>). Вероятно, именно этому волшебному и одновременно домашнему, уютному эффекту уменьшения реальности в «безоконном доме» как аллегории определенного философского метода должен был быть посвящен нереализованный проект комментария к «Новой Мелузине», вставной главе «Вильгельма Мейстера» (у Гете герой обнаруживает, что его возлюбленная на самом деле фея, крохотное существо, обитающее вместе со всем своим миром в сундуке, который в дневное время он возит с собой и даже заглядывает внутрь него, а потом сам на время переселяется в этот маленький мир), к которому Беньямин возвращался на протяжении всего своего творчества, каждый раз находя в образе из «Новой Мелузины» аллессию своему методу: впервые Беньямин упоминает «Новую Мелузину» в письме Шолему в феврале 1921 года в связи с задачей филологии<sup>70</sup>; незадолго до поездки в Москву, снова в письме к Шолему, пишет о планах написать комментарий к «Новой Мелузине», чтобы в нем «вернуться к романтизму и (может быть уже) перейти к вещам политическим»<sup>71</sup>; в последний раз этот проект упоминается в письме к Гретель и Теодору Адорно в январе 1940 года в явной связи с «Пассажами» — Беньямин говорит об «уменьшении как художественном средстве фантазмагии»<sup>72</sup>. Таким образом, подробно описанное Беньямином в «Московском дневнике» впечатление от концентрации Мейерхольдом подлинных вещей на чрезвычайно сжатом сценическом пространстве площадки, организованное в «Ревизоре» музыкально и создававшее чрезвычайно изящные, живописные живые картины — весьма вероятно отозвалось в позднейших беньяминовских образах театрализованной фантазмагии, уменьшенного в перспективе взгляда сидящего в ложе зрителя «балета» товарного обмена.

## Кино

В Москве Беньямин видел несколько фильмов: «По закону» Л. Кулешова, технически хороший, в котором, «однако, основной

<sup>69</sup> Беньямин В. Русские игрушки // Беньямин В. Московский дневник. С. 192–193.

<sup>70</sup> The Correspondence of Walter Benjamin. P. 176.

<sup>71</sup> Там же. P. 261.

<sup>72</sup> Там же. P. 627.

мотив сюжета доведен через нагромождение ужасов до абсурда» (МД, 41); «Мать» В. Пудовкина, «Броненосец Потемкин» С. Эйзенштейна и часть «Процесса о трех миллионах» Я. Протазанова, — все в один день, подряд и без музыкального сопровождения, что было утомительно (Там же. С. 146); «Шестую часть мира» Дзиги Вертова, который он очень хотел посмотреть, однако принужден был признать, что «многого не понял» (Там же. С. 102); а также два неназванных плохих фильма — относительно одного журналист Вацлав Панский судил, что этот фильм «побьет успех “Потемкина”», однако Бенъямину он показался «невыносимой халтурой, и к тому же его крутили так быстро, что его нельзя было ни смотреть, ни понимать» (Там же. С. 46) и другой плохой фильм, с Игорем Ильинским (Там же. С. 77) — актером, который, по мнению Бенъямина, слывет в России за комика, неряшливо копируя Чаплина, только потому, что Чаплин и вообще хорошее американское кино в России не доступно (Там же. С. 80). В целом русское кино, «если оставить в стороне наиболее замечательные картины» — фактически только «Потемкина», которому, с политической точки зрения, посвящены две статьи Бенъямина 1927 года<sup>73</sup> — показалось ему «не слишком замечательным» (Там же. С. 80). Однако через год после возвращения из Москвы свою рецензию на выпущенный в 1928 году берлинским издательством альбом фотографий Москвы, собранных Алексеем Сидоровым, Бенъямин начал с эфрасиса кинообраза: «... эти путти при никчемных памятниках, обращенных Пудовкиным в аллегорическую груду железного лома»<sup>74</sup> («... die Putten von den nichtsnutzigen Standbildern, die Pudowkin zu allegorischem Brucheseisen zerschlug»).

<sup>73</sup> «Ответ Оскару А. Г. Шмитцу» на его статью о «Потемкине» опубликован в «Die Literarische Welt» в марте 1927, рус. пер. в: *Бенъямин В.* Московский дневник. С. 187–188; и в «Киноведческих записках» (2002. № 58. С. 106); «О положении русского киноискусства» — также в «Die Literarische Welt» в марте 1927 г., русский перевод в: *Бенъямин В.* Московский дневник. С. 197–201.

<sup>74</sup> *Бенъямин В. А. А. Сидоров.* Москва. 200 иллюстраций. Berlin: Albertus-Verlag, 1928 (Серия «Лица городов») / Пер. М. Кореновой // Европа в России: Сборник статей / Под ред. П. Песонена, Г. Обатнина и Т. Хуттунена. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 358.

Последующая часть настоящей статьи является переработанным и несколько расширенным вариантом нашей заметки, опубликованной под заглавием «Об одной ошибке Вальтера Бенъямина» в сборнике статей к шестидесятилетию Юрия Цивьяна «Юрьев день» (сост. А. Лавров, А. Осповат, Р. Тименчик; М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 201–206), где, по техническому недосмотру, не были воспроизведены иллюстрации — здесь, с разрешения редакции юбилейного сборника, мы исправляем эту оплошность.

Визуальный референт этого кинообраза неясен — в фильмах Пудовкина, которые Беньямин мог видеть к этому времени («Мать» и «Конец Санкт-Петербурга»), нет сцен разрушения памятников. Вероятнее всего, тут имеется в виду самая знаменитая сцена разрушения памятника в советском кино, которой открывается «Октябрь» (1927) Сергея Эйзенштейна (илл. 1): памятник императору обвязывают веревками и начинают раскачивать, отламываются скипетр, держава, левая нога, часть мантии и наконец валится вся сидящая фигура (далее, в сцене патриотического подъема во время Первой мировой войны, эта сцена повторяется в обратной съемке: памятник собирается из частей, «реставрируется»).

Почему Беньямин перепутал Эйзенштейна, знаменитого режиссера с легкой для немецкого уха фамилией, о фильме которого «Броненосец Потемкин» он только что писал, с менее известным Пудовкиным? Понятно только, откуда появились никак не мотивированные кинореферентом путти — вероятно, они инспирированы



Илл. 1. Кадр из кинофильма С. Эйзенштейна «Октябрь» (1927)

фотографией из альбома Сидорова с изображением фрагмента фонтана с амурчиками-путти скульптора Ивана Витали, который Беньямин мог видеть на площади Революции, перед Большим театром (илл. 2). Что касается памятника, который разрушают в «Октябре» Эйзенштейна — это инсценировка действительно имевшего место во время февральской революции разрушения памятника Александру III (скульптор А. М. Опекушин), стоявшего перед Храмом Христа Спасителя<sup>75</sup>. В альбоме Сидорова однако этот памятник не представлен — имеется лишь фотография, подписанная «Площадь, где раньше стоял памятник Алек-

<sup>75</sup> Возможным подтверждением того, что при написании рецензии Беньямин помнил эту сцену «Октября», служит его фраза «храм Спасителя, ничего не говорящий, как лицо царя», которую можно интерпретировать как описание кадра из фильма Эйзенштейна, с метонимическим перенесением пустого, тупого, статичного лица памятника, комически контрастирующего с деловитой и веселой суетой ползающих по нему людей, на храм Христа Спасителя, на фоне которого он стоит.

сандру III» (илл. 3) — внимание Бенямина могло привлечь это странное изображение отсутствия, однако оно не могло дать ему толчка к визуальному воспоминанию самого памятника, которого он, естественно (поскольку памятник был разрушен) не видел, кроме как, вероятно, в фильме Эйзенштейна.

Почему же Бенямин добавляет к перечню визуальных образов, представленных в альбоме Сидорова, этот — восходящий не к рецензируемому тексту и даже не к личным впечатлениям философа, а к фильму Эйзенштейна? И что послужило основанием связать это статичное, формальное скульптурное изображение сидящего императора, с четырьмя большими двуглавыми орлами в коронах по углам постамента, или его кинематографическое фрагментирование у Эйзенштейна с путти



Илл. 2. Фотография фонтана Витали из альбома фотографий «Москва» (сост. А. Сидоров; Берлин, 1928)



Илл. 3. Фотография, озаглавленная «Место, где стоял памятник Александру III» из альбома фотографий «Москва» (сост. А. Сидоров; Берлин, 1928)

(вряд ли Бенямин принял фрагмент барочного фонтана Витали за постамент памятника Опекушина)? И почему все-таки Бенямин перепутал Эйзенштейна с Пудовкиным?

Если поставить себе целью обнаружить реальное связующее звено между путти и памятником императору, Эйзенштейном и Пудовкиным, — которое,

впрочем, ничего не объясняет, — можно указать на визуальный мотив из фильма Пудовкина «Конец Санкт-Петербурга», вышедшего, как и «Октябрь», в 1927 году и посвященного событиям революции, где памятники и прочие скульптурные образы, как и у Эйзенштейна, играют роль символических лейтмотивов — в том числе памятник тому же императору, Александру III, однако уже не московский, а петербургский, скульптора Паоло Трубецкого. У Пудовкина он не подвергается революционному разрушению, однако предстает в нелепо декорированном виде, увитый гирляндами цветов — атрибутами путти, а в момент массового патриотического подъема, когда либерал в шляпе целуется с городовым, по бронзовому лицу украшенного цветами императора текут слезы (илл. 4).



Илл. 4. Кадр из кинофильма В. Пудовкина «Конец Санкт-Петербурга» (1927)

И все же сама чрезмерная громоздкость ошибки Беньямина (в пределах короткой фразы перепутаны фонтан и памятник, Эйзенштейн и Пудовкин, Москва и Петербург, несколько визуальных источников) заставляет заподозрить в этом кинофрасисемонтаже мыслительный образ, то есть прочесть эту действительно вероятно образовавшуюся в сознании философа «ошибку» как результат приложения его сильной и очень определенной мыслительной интенции. Текст рецензии дает для этого основание, поскольку представленное в нем довольно точное описание фотографических видов из альбома одновременно в крайне сгущенном, до поэтической метафоричности, виде отражает доминантные визуально-идейные образы Москвы, которые сам Беньямин создал в «Московском дневнике» и эссе «Москва». В рецензии Беньямин уподобляет город женщине, что мотивировано его личным опытом неудачного завоевания сразу двух «неприступных крепостей» — Аси Лацис и Москвы: «сама эта (Кремлевская — М. М.) стена с зубцами, внушающими благоговейный трепет и сочетающими в себе приятно-сладкие черты и грубоватость, свойственные лицам русских женщин, <...> река Москва, у берегов которой город, как деревенская девица,

подошедшая к зеркалу, смотрит уже приветливее»<sup>76</sup>. Москва интересуется его как место власти — отсюда образ «Храм Спасителя, ничего не говорящий, как лицо царя, и жестокий как сердце какого-нибудь губернатора, <...> кремлевские ворота, которые умели крепче всех ворот Европы замыкать в своих пределах почитание и ужас»<sup>77</sup>; и как место торговли, имеющей черты не капиталистической фантазмагории, а хаоса, с элементами детскости и домашности («бесчисленные стаи парусиновых палаток, опускающихся в базарные дни на Арбат и Сухаревскую площадь, и сама Сухарева башня, эта громадная изразцовая печь, которую невозможно растопить»<sup>78</sup>).

Если рассматривать экфрасис-монтаж «эти путти при никчемных памятниках, обращенных Пудовкиным в аллегорическую груду железного лома» как *Denkbild*, то его смысловой фокус — в контрасте между символизмом Эйзенштейна и аллегоризмом Беньямина. У Эйзенштейна символический смысл сосредоточен в революционном (и повторяющем его монтажном) жесте разбивания памятника<sup>79</sup> — Беньямина же не интересует ни этот очевидный революционный символ (что, возможно, и выявлено заменой явного из контекста Эйзенштейна «ошибочным», случайным Пудовкиным), ни сам традиционный пластический образ власти — памятник властителю, который он именуется «никчемным» и связывает с «путти», которые в этом контексте можно понять как нечто устаревшее и сугубо орнаментальное, то есть семантически пустое. Смыслом у Беньямина наделяется не революционный акт разрушения памятника, а собственно «аллегорический железный лом», иными словами — руина, то, что в другом месте философ назвал «торсом символа»<sup>80</sup>.

Об интересе Беньямина к руине в контексте его критики искусства и философии истории уже много написано — особенность московских текстов в том, что этот подход распространяется здесь на текущую, хаотичную, насквозь политизированную, исполненную пафоса технического прогресса современность, в которую сам автор антропологически вовлечен. Зигфрид Кракауэр в пронизательной рецензии на вышедшие одновременно, в 1928 году, (однако

<sup>76</sup> Беньямин В. А. А. Сидоров. С. 358.

<sup>77</sup> Там же.

<sup>78</sup> Там же.

<sup>79</sup> Михаил Ямпольский, опираясь книгу Эйзенштейна «Монтаж», показал связь этого яркого и довольно очевидного символа революционного разрушения у Эйзенштейна с идеями Гоббса об антропоморфном теле государства и Гегеля о статуе как совершенном выражении идеи Бога (*Ямпольский М. Б. Разбитый памятник // Киноведческие записки. 1997. № 33. С. 6–11*), которые несомненно были известны Беньямину.

<sup>80</sup> Benjamin W. Goethe's Elective Affinities // Benjamin W. Selected Writings. Vol. 1, 1913–1926. P. 340.



написанные до московской поездки) «Происхождение немецкой барочной драмы» и «Улицу с односторонним движением» говорит о «теологической интуиции», которая позволяет Беньямину увидеть в живом, современном, «спутанном, как сон» мире его «идею», просвечивающую именно в стадии распада, в виде руины<sup>81</sup>. Этот метод, разработанный Беньямином в книге о барокко, — замечает Кракауэр — будучи примененным к современности, должен приобрести смысл «если не революционный, то во всяком случае взрывной», однако в «Улице с односторонним движением» интерес Беньямина к руинам заставляет его отворачиваться от реальности, поэтому ему не удается извлечь из нее столь мощных концепций, как из немецкой барочной драмы скорби<sup>82</sup>. В Москву Беньямин приезжает во многом под знаком «Улицы с односторонним движением», посвященной «Асе Лацис, которая, как инженер, пробила эту улицу в авторе», и с теми же установками взгляда — «дистиллировать» из хаоса современности<sup>83</sup> те предметы, в которых «наиболее плотно в настоящее время сосредоточена истина (сегодня среди этих предметов нет ни “вечных идей”, ни “вневременных ценностей”)<sup>84</sup>, или, как пишет философ в начале эссе «Москва», определить, «какая действительность внутренне конвергентна истине» (Москва, 163). При этом Беньямин стремится соединить предельную конкретность взгляда, страстное погружение в толщу материального, которое доступно коллекционеру и влюбленному, с теологическим вектором восприятия (в «Первых набросках» к «Пассажам», которые Беньямин начал делать с середины 1927 года, сразу по возвращении из Москвы, он помечает себе различие между «комментарием к реальности» и «комментарием к тексту»: «в первом случае научная опора — теология, в другом — филология»<sup>85</sup>), который видит намеки на «истинное», «идею» («слухи об истинных вещах (своего рода передающееся шепотом теологическое знание)») прежде всего в «дискредитированном и устаревшем»<sup>86</sup>, в «развалинах истории»<sup>87</sup>.

<sup>81</sup> *Kracauer S. On the Writings of Walter Benjamin // Kracauer S. The Mass Ornament: Weimar Studies / Transl., ed. and with an intr. by Thomas Y. Levin. Cambridge, Mass.; London, England: Harvard University Press, 1995. P. 261–262.*

<sup>82</sup> Там же. P. 263–264.

<sup>83</sup> Так Беньямин формулировал задачу своего нереализовавшегося проекта издания журнала, посвященного современности, «Angelus Novus» (1921) (*Benjamin Walter. Selected Writings. Vol. I. P. 293*).

<sup>84</sup> *The Correspondence of Walter Benjamin. P. 372.*

<sup>85</sup> *Benjamin W. The Arcades Project. P. 858.*

<sup>86</sup> *Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem 1932–1940 / Ed. by Gershom Scholem; transl. by Gary Smith and Andre Lefevre. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992. P. 225.*

<sup>87</sup> Там же. P. 165.

В современности эти места тварности, тленности яснее всего выступают там, где происходят модернизационные преобразования — этот мотив развернут Беньямином в эссе о Бодлере, где общее для середины XIX века переживание «парижской античности», будущего Парижа как «immense samagne», было форсировано проводившимися бароном Османом, префектом парижского департамента Сена, модернизационными преобразованиями и разрушениями, пробившими в парижских улицах Пассажи<sup>88</sup>; и в самом труде Беньямина о парижских Пассажах, которые раскрывают свою идею не в момент расцвета, а именно тогда, когда приходят в состояние разрушения и запущенности. В этих точках «античность и современность пронизывают друг друга», принимая форму аллегии<sup>89</sup>. «Горбатый карлик теологии», как пишет Беньямин в тезисах «О понятии истории», руководит действиями шахматного автомата, называемого «исторический материализм»<sup>90</sup> — в данном случае теологический, аллегоризирующий взгляд, видящий истинное в устаревшем и дискредитированном, определяет и перспективу взгляда политического. В Москве Беньямин обращает внимание именно на социальные руины — черты деревни в городе, заброшенные и закрытые церкви, остатки стихийной свободной торговли на улице, нищих, «корпорацию умирающих», и старьевщиков, осколки мелкобуржуазного быта в квартирах москвичей<sup>91</sup>. В рецензии на альбом Сидорова, где, естественно, довольно много фотографий, передающих пафос и размах архитектурного — технического и социального — преобразования столицы, Беньямин о такого рода видах упоминает кратко («здания Моссельпрома и Госторга, сооруженные из стеклянно-бетонных блоков — первый “самострой” большевиков <...> дома профсоюзов, фабрики, универмаги, фасады которых в красные праздники превращаются в красные настенные календари пролетариата»<sup>92</sup>), зато с подробностью, неадекватной рецензируемому объекту, говорит о Москве как деревне: «улицы окраин с запинаящимися дощатыми заборами, уходящими в бесконечную даль <...> церквушки самой

<sup>88</sup> Беньямин В. Шарль Бодлер. Поэт в эпоху зрелого капитализма / Пер. с нем. С. Ромашко // Беньямин В. Маски времени: Эссе о культуре и литературе / Сост. А. Белобратова. СПб.: Symposium, 2004. С. 147–148.

<sup>89</sup> Там же. С. 152.

<sup>90</sup> Беньямин В. О понятии истории / Пер. с нем. С. Ромашко // Новое литературное обозрение. 2000. № 46. С. 81.

<sup>91</sup> О мотивах деревни и церкви в «Московском дневнике» см. в нашей статье «Аллегорический крах: к описанию оснований московского взгляда Вальтера Беньямина» в: Европа в России: Сборник статей / Под ред. П. Песонена, Г. Обатнина и Т. Хуттунена. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 346–351.

<sup>92</sup> Беньямин В. А. А. Сидоров. С. 358.

древней части Кремля, похожие на хижины лесных отшельниц, <...> Красная площадь, в которую со всех сторон вливается русская степь, <...> крыша храма Василия Блаженного — большое одеревеневшее степное село без окон, без дверей, Исторический музей, который здесь неожиданно выглядит очень по-московски и одновременно, только здесь, в Москве, походит на Шарлоттенбург, <...> дачи, летние загородные домики, покосившие заборы которых скорее заывают, чем отгоняют пришлых гостей, и дачи зимой, спящие глубоким и печальным сном, какого не ведает самое заснеженное поле и самый одинокий погост»<sup>93</sup>. Именно в перспективе этого аллегоризирующего, теологического взгляда на революционную и пореволюционную современность «никчемные» памятники властителем, семантически равноценные пустой орнаментальности путти, приобретают смысл не в тот момент, когда они подвергаются революционному разрушению, а только уже превратившись в «аллегорическую груду железного лома» — тогда эти фрагменты «старья», представленные аллегоризирующему взгляду, могут стать мыслительными образами.

Мы выбрали для прочтения частные, отнюдь не самые важные и сложные мотивы московских текстов — отдельные театральные и кино-впечатления Беньямина — для того, чтобы на этом простом примере попытаться выявить оригинальный философский метод, определяющий сущность его на первый взгляд сугубо конкретных московских образов, позволивший воплотить в них «идею» Москвы или Советской России — как Беньямин пояснил Мартину Буберу, «проницательный читатель» может понять, что исключительно «визуальные» описания (очерка «Москва») «вставлены в сетку идей»<sup>94</sup>. Именно эта глубокая фундированность визуальных московских образов, встроенных, при всей их феноменологически-марксистской точности и конкретности и полном принципиальном отказе от высказывания личного суждения, в общую систему философских интересов Беньямина, как кажется, позволяет ответить на вопрос о причинах «живучести», по выражению Жака Деррида<sup>95</sup>, московских текстов Беньямина, написанных 90 лет назад, но которые тем не менее и сегодня составляют актуальный интеллектуальный и эмоциональный опыт чтения. Они не только не кажутся архаичными или испещренными пятнами идеологической слепоты, очарований и разочарований, как это свойственно рассказам о путешествиях

<sup>93</sup> Там же. С. 358–359.

<sup>94</sup> Письмо В. Беньямина М. Буберу от 26 июля 1927 г.: *The Correspondence of Walter Benjamin*. P. 316.

<sup>95</sup> Жак Деррида в Москве: Деконструкция путешествия. М.: РИК «Культура», 1993. С. 65, 66.

в Россию многочисленных иностранных «туристов-троцкистов»<sup>96</sup>, но, напротив, поражают точностью восприятия хаотической, едва доступной философу из-за незнания языка реальности позднего НЭПа. Беньямину не только удается дать целый ряд поразительно дифференцированных и метких социальных диагнозов и прогнозов, но и воплотить их в ударных, запоминающихся, в сущности, художественных образах (которые можно найти уже в «Московском дневнике», в очерке же «Москва» они представлены в очищенном виде). Это, например, сквозной комплекс мотивов «ремонта», отчужденности москвичей, постоянно готовых к «мобилизации», от вызывающего меланхолию домашнего быта, который у них представляет собой осколок мелкобуржуазной обстановки, сравнений Москвы с «лазаретом» и «лабораторным столом» и образов азиатского отношения русских ко времени, «хмелеющих» от него, поглощающих его, «как мед»<sup>97</sup>.

<sup>96</sup> Это ироническое выражение Рене Этьембля приводит Деррида (Там же. С. 40–41). Ср., например, обратный пример навязывания московским впечатлениям религиозного смысла в эссе о советской России австрийского писателя и журналиста Йозефа Рота «Красная земля. О впечатлениях от посещения России» в его книге «Антихрист» (1934). Рот совершал обширную ознакомительную поездку по Советской России в сентябре–декабре 1926 года, и Беньямин успел встретиться с ним в Москве — одного разговора оказалось достаточно для меткого и исчерпывающего описания эволюции Рота и левых «симпатизанов» его толка, посещавших Россию как в 1920-е, так и в 1930-е годы: «... я довольно быстро вынудил его проявить свою позицию. Если выразить это одним словом: он приехал в Россию (почти) убежденным большевиком, а уезжает из нее роялистом. Как обычно, страна расплавляется за смену политической окраски тех, кто приезжает сюда с красновато-розовым политическим отливом (под знаком “левой” оппозиции и глупого оптимизма)» (МД, 42–43).

<sup>97</sup> Последний — бергсонианский — образ густого, насыщенного и текущего времени вполне естественен в контексте работы Беньямина в Москве над переводом Пруста, однако его явное сходство с мандельштамовскими образами тягучего, тяжелого времени («времени бремя» и «тяжелые соты» в стихотворении «Сестры — тяжесть и нежность, одинаковы ваши приметы...» — ср. у Беньямина о том, что Пруст «строит из сот воспоминаний дом для роя своих мыслей» (*Беньямин В. К портрету Пруста / Пер. Е. Зачевско-го // Беньямин В. Маски времени. С. 246*)), как кажется, указывает на более глубокую близость революционных взглядов двух этих двух сверстников на природу поэзии и истории. То, что Мандельштам говорит, например, в статье «Слово и культура» (1920) о работе поэзии со временем и культурой («время вспахано плугом»): «Поэзия — плуг, взрывающий время так, что глубинные слои времени, его чернозем, оказываются сверху. <...> Революция в искусстве неизбежно приводит к классицизму. <...> вчерашний день еще не родился. Его еще не было по-настоящему. Я хочу снова Ови-

Другой яркий и запоминающийся (и при этом сугубо конкретный и политический) образ — определяющей власти партии над всей жизнью коммунистов, вплоть до биологического существования, воплощенной в картине отъезда в ссылку потерпевшего поражение во внутрирапповской борьбе Григория Лелевича, сюрреалистичность которой передается отстраненностью и конкретностью описания Беньямином представшей его глазам невероятной картины (не поддающаяся описанию внешность Лелевича, страдавшего акромегалией, абсурдное устройство его жилища, его речи, продиктованные безумным оптимизмом фанатика (МД, 22–23)). Число таких образов «Москвы» и «Московского дневника» можно множить, каждый из них достоин стать объектом отдельного подробного прочтения.

Конечно, живое впечатление от «Московского дневника» в большой степени связано с его интенсивным, открытым, трагическим, абсолютно современным любовным дискурсом, который Жак Деррида считал для этого текста самым главным: «Вместо того, чтобы вопрошать этот <...> дневник как исторический документ, как литературное и политико-философское сочинение, его скорее можно уподобить прерванным воспоминаниям о сильной и трагической страсти к Асе Лацис <...>, женщине, которая оставила в сердцевине его жизни рану <...>, глубокую и неизгладимую <...>»<sup>98</sup>. Однако нам кажется (о чем уже шла речь выше), что то, что Деррида парадоксально связывает с этой смысловой «живучестью», называя «Дневник» «удавшейся неудачей», — а именно, неудача, которую Беньямин потерпел в Москве во всех своих профессиональных и личных делах, а также собственно его страсть к Асе — обладает необычайной семантической потенциальностью благодаря ориентированности этих антропологически конкретных московских опытов Беньями-

дия, Пушкина, Катутла, и меня не удовлетворяют исторический Овидий, Пушкин, Катутла», — поразительно переключается с пониманием истории Беньямином как противопоставленных эпическому, каузальному времени мгновенных констелляций нынешнего с бывшим, «избавляющих», в мессианском смысле «спасающих» прошлое, обнаруживая его «актуальность» в настоящем моменте, причем «исторический субъект» (или «поэт») предельно, до личного риска ангажирован в создание этого нового времени подлинного, актуального настоящего, «Jetztzeit», возникающего лишь в «момент опасности» в настоящем, для которого момент прошлого становится «citation à l'ordre du jour» (*Беньямин В. Тезисы о понятии истории*). Тема «Беньямин и Мандельштам» заслуживает отдельного исследования, ср. анализ Джорджо Агамбеном стихотворения Мандельштама «Век» (1923) в отчетливо беньяминовской парадигме: *Agamben G. What is Contemporary? // Agamben G. What is Apparatus? And Other Essays / Trans. David Kishik and Stefan Pedatolla. Stanford: Stanford University Press, 2009. P. 41–47.*

<sup>98</sup> Жак Деррида в Москве. С. 18.

на сильной философской интенцией его восприятия (в данном случае — размышлениями, соответственно, о «необходимом» крахе Кафки как важнейшем условии понимания его творчества, и о понятии «любви» как способе интенсификации, расширения восприятия у сюрреалистов).

Оригинальный философский метод, лежащий в основании московских текстов Вальтера Беньямина, позволил ему показать «идею» Советской России, до сих пор в философском смысле актуальную и «живучую», при этом воплотив ее в конкретных, точных, ярких визуальных образах.

### *Приложение*

Вальтер Беньямин

#### **Режиссер Мейерхольд в Москве ликвидирован? Литературный суд над инсценировкой «Ревизора»**

Мейерхольд — несомненно, самый значительный русский театральный режиссер. Однако он родился под несчастной звездой. К тому же он со своим новым театральным опытом, «Ревизором», попал в несчастное положение. Это сулит ему не одну трудную неделю. Одна из последних директив русской партии в области литературы — освоение классики. С одной стороны, высшие достижения русской литературы высоко ценятся в новой России, с другой, их форма должна быть сделана доступной сотням тысяч новых читателей. Первое место здесь, естественно, принадлежит театральным адаптациям. В России число пьес, которые в Европе считаются «классическими», стремится к нулю. Тот, кто выхватывает одну из них, ставит на карту очень многое. Когда Мейерхольд год назад решил на «Лес» Островского, он одержал победу. В этом году с «Ревизором» его постигло поражение. Тут он тоже сделал много значительного как театральный режиссер. Однако несмотря на радикальную переделку, он взялся за вещь, неподходящую для пролетарской сцены. В театральном зале нельзя было увидеть, пожалуй, ничего (при условии сокращения), что не могло бы быть сыграно с большой гарантией успеха в театрике на Курфюрстендам. Там этому соответствовал бы и формат сцены. На наклонном помосте, заставленном мебелью красного дерева, перед зрителем одна за другой предстали живые картины. Естественно (для Москвы это именно естественно), вся меблировка подлинная и стильная. Каждая вещичка реквизита вопиет о том, чтобы быть выставленной в музейной витрине. Роскошь, которую он позво-

ляет себе с человеческим материалом, неслыханная. Все что является, помещается на пяточке сцены, плотно стиснутое. Эта масса на наклонной поверхности производит впечатление современной гравюры. Уже поэтому постановка оказывается достаточно проблематичной. В отношении переделки пьесы ситуация еще хуже. Не то, чтобы русский драматург испытывал до мозга костей парализующее почтение перед каждым поэтическим словом, написанным черным по белому, что еще случается в Западной Европе. Достижение в области драматической обязано не тому, что подвергнуты обработке факты, а тому, как это сделано. Из «Ревизора» изгнан знаменитый гоголевский смех. Бобчинский и Добчинский — не комические фигуры, а двуликое порождение самого скверного кошмара, главные фигуры — это не гоголевские карикатуры, а оркестр преждевременной сонаты призраков. Так или иначе, партия и пресса осудили сделанное Мейерхольдом. Чтобы легитимировать постановку (а также, пожалуй, чтобы собрать своих друзей), Мейерхольд устроил в своем театре диспут. Ход вечера был неожиданным: против «Ревизора» выступили немногие, и ни один из них не произнес зажигательной речи, однако по всей линии победили его противники. Ни Луначарский, ни Маяковский, ни Белый не могли его спасти. За это Мейерхольду следует благодарить свой несчастный темперамент. Напряженный интерес вызывали те усилия, с которыми друзья стремились протянуть руку помощи тому, кто тонул во вздымающихся волнах народного настроения. Дело шло при этом не только о «Ревизоре». Не хотелось позволить упасть такому высокому имени, как имя Мейерхольда. Руководство было в умелых руках. А средний уровень русского оратора столь высок, что даже в четырехчасовом споре на одного плохого оратора приходился один хороший. Лучшее всех был Маяковский. В нужный момент он взял публику в руки и дал ей четверть часа театрального представления, изобразив хулигани-интеллекта, который из любви к спору схлестывается с ней и при этом умеет оставаться непочтительным. Образчик его стиля: «Конечно, лучшую роль он отдал своей жене. Протекционизм?! — Но он женился на ней потому, что она хорошая актриса!!» И мастерски разыгрывая угловатую неуклюжесть, он занял свое место за зеленым столом докладчиков. Андрей Белый, знаменитый автор «Петербурга» и «Москвы». Этот человек мог бы появиться на нашем литературно-историческом семинаре: романтический декадент в бархатном пиджаке с галстуком как у Гаварни. Он был бы на месте даже в современном Париже. Здесь, на революционной московской сцене, он танцевал «вечного читателя Гоголя», медленный плавный гавот. Руки, которые

в 1850 году набивали опиумную трубку, здесь заклиняющими жестами простирались над головами публики. Дальше «человек из народа». Курносый, в куртке, в высоких сапогах, басовитый. «Где Гоголь для рабочего, Гоголь для крестьянина? Нет никакого смысла открывать его второй раз для буржуазии». Около 12 часов ночи люди бурными криками стали вызывать Мейерхольда. Аплодисменты, раздавшиеся при его появлении, говорят, что здесь еще многое можно выиграть. Однако не прошло и десяти минут, как он утратил всякий контакт с массой. Лозунг для оппозиции: «в Москве есть своя желтая пресса». Мейерхольд раскрыл «мотив»: тайный заговор, акт мести. С яруса, где сидела молодежь, комсомольцы, донесся первый шик: «Довольно». Многие встали, начали уходить. Напрасно он выхватил красную папку и попробовал начать деловой разговор. К тому моменту, когда он закончил, ушла уже четверть зала. Чтобы сгладить плохое впечатление, выпустили еще двоих выступающих. Однако исход боя был решен. Теперь «пря о Ревизоре» пойдет по инстанциям. Журналистская Москва обратилась к партии. Так обрзовался еще один фронт против Мейерхольда.

*Перевод с немецкого Марии Маликовой*



**«РУССКАЯ ДУША» И «ESPRIT FRANÇAIS»:  
Обсуждение художественных и идеологических проблем  
на заседаниях Франко-русской студии в Париже  
(1929–1931)**

Отношение русских эмигрантов первой волны к тем тенденциям, которые были характерны для европейской литературы и искусства первой трети XX века, было неоднозначным: несмотря на личные контакты с французскими мыслителями и писателями (например, Бунина и Жида), эмигранты старшего поколения зачастую были настроены скорее враждебно по отношению к модернистским движениям; представители более молодого поколения, напротив, активно интересовались новинками художественной жизни и не скрывали того влияния, которое оказывали на них французская литература, искусство и общественная мысль<sup>1</sup>.

Знаменательно, что даже те из представителей старшего поколения, которые активно контактировали с французскими интеллектуалами, рассматривали эти контакты прежде всего как возможность пропагандировать свои собственные взгляды или же достижения русской культуры в целом<sup>2</sup>. Так, Бердяев, открытый европейской культуре и активно участвовавший в знаменитых декадах в Понтигнии (1910–1939)<sup>3</sup>, сохранил противоречивые воспоминания об этих встречах европейской интеллектуальной элиты; те творческие импульсы, которые он получал во время обсуждений, были скорее реакцией, причем отрицательной, на его собственную мысль, нежели непосредственным влиянием на нее со стороны французских коллег. Как вспоминает Бердяев, «были интересные люди, интересные разговоры, хотя и не о самом главном. Можно было ближе узнать западный мир. Я получал толчки для своей мысли, хотя в большинстве случаев по отрицательной реакции. <...> ... я всегда чувствовал

<sup>1</sup> См. анализ ситуации во второй половине 1920-х и в 1930-е годы в: *Morard A.* De deux manières de penser la Russie dans les années 30: «vieille génération» versus «jeune génération», problèmes identitaires et esthétiques de l'émigration russe à Paris // [www.cid.ens-lsh.fr/russe/lj\\_morard.htm](http://www.cid.ens-lsh.fr/russe/lj_morard.htm); *Livak L.* How It Was Done in Paris. Russian Émigré Literature and French Modernism. Madison: University of Wisconsin Press, 2003.

<sup>2</sup> Об интеграции русских эмигрантов во французскую культурную жизнь см.: *Livak L.* Russian Emigrés in the Intellectual and Literary Life of Interwar France: A Bibliographical Essay. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2010.

<sup>3</sup> См.: *Chaubet F.* Paul Desjardins et les Décades de Pontigny. Paris: Presses universitaires du Septentrion, 2000.

разницу между моим и французским мышлением и отношением к темам. Я приносил с собой свое личное и русское катастрофическое чувство жизни и истории, отношение к каждой теме по существу, а не через культурное отражение. В конце концов я всегда пытался раскрыть религиозный смысл темы, о которой шла речь. Французы же слишком оставались в литературе и литературных отражениях, слишком были закованы в культуре, и притом в своей французской культуре»<sup>4</sup>.

В Понтиньи присутствовала избранная публика: Валери, Жид, Мориак, Дю Бос, Бунин, Шестов, Борис Зайцев; невозможно было бы представить рядом с ними молодых писателей-эмигрантов Бориса Поплавского, Юрия Фельзена, Гайто Газданова или же французских сюрреалистов.

Интересно, что площадка для дискуссий между представителями разных поколений русской эмиграции была создана усилиями тех, кто стремился прежде всего к франко-русскому сближению. Это русский поэт и журналист Всеволод Фохт, сотрудничавший в газете «L'Intransigeant» и подписывавшийся Wsevolod de Vogt, один из директоров той же газеты и основатель организации «Humanités contemporaines» Ж. Пробюс-Корреар (Probus-Corréard), романист и критик Робер Себастьян (Sébastien), философ и эссеист Жан-Пьер Максанс (Maxence)<sup>5</sup>. Хотя моделью для планировавшегося диалога были выбраны декады в Понтиньи, сразу стало очевидно, что на заседаниях Студии ведущую роль будут играть молодые авторы. Не всем это пришлось по душе; так, Владимир Вейдле незадолго до начала заседаний Студии негативно отозвался о том, в какой компании оказались русские писатели, стремящиеся наладить контакты со своими французскими собратьями по перу: «Всего досаднее <...> то, что действительно крупные русские писатели, живущие в Париже, попали в редкую по убожеству французскую литературную среду», — замечает Вейдле и делает вывод: «Лучше отказаться от сближения, чем сближаться рассудку вопреки. И лучше не вводить русских писателей во французскую литературу, если нельзя это сделать иначе, как с черной лестницы»<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Бердяев Н. А. Самопознание: (Опыт философской автобиографии). М., 1991. С. 272–273.

<sup>5</sup> Подробную историческую справку см. в написанном Леонидом Ливаком введении к протоколам заседаний Франко-русской студии (Livak L. Introduction // Le Studio Franco-Russe / Textes réunis et présentés par L. Livak. Sous la rédaction de G. Tassis. Toronto: Toronto Slavic library. Vol. 1. 2005. P. 7–43).

<sup>6</sup> Дашков Н. [Вейдле В.]. Об одной попытке франко-русского сближения // Возрождение. 1929. 12 сентября. № 1563. С. 3; цит. по: Le Studio Franco-Russe. P. 562.

Из 14 заседаний Студии, первое из которых состоялось 29 октября 1929 года, а последнее — 28 апреля 1931 года, только два были посвящены собственно философско-экзистенциальной тематике — вопросу о взаимоотношениях Востока и Запада, где русский взгляд был представлен Бердяевым, и проблеме духовного возрождения во Франции и в России, о которой с русской стороны говорил Георгий Федотов. Остальные заседания были посвящены проблемам, непосредственно связанным с литературой, и в этой литературе центричности Студия не только не уступала, но и превосходила декады в Понтины. Бердяев писал с осуждением: «Чудовищное преувеличение литературы во Франции есть черта декаданса. Когда молодой француз говорил (имеются в виду собрания в Понтины. — Д. Т.) о пережитом им кризисе, то обыкновенно это означало, что он перешел от одних писателей к другим, напр<имер> от Пруста и Жида к Барресу и Клоделю»<sup>7</sup>. В своем диагнозе Бердяев был достаточно точен: наряду с Прустом и Жидом, которые оказались в центре внимания участников Студии, обсуждалось творчество таких писателей, как Валери, Пеги, Достоевский, Толстой. Рассматривались также следующие темы: беспокойство в литературе; влияние французской литературы на русских писателей после 1900 года и, соответственно, восприятие русской литературы во Франции; французский и русский роман после 1918 года; советская литература; французский и русский символизм; Декарт и современная философия.

Уже из одного этого перечня обсуждавшихся вопросов становится понятно, что сравнительный метод во всех его формах применялся участниками Студии постоянно. Сама организация заседаний была направлена на то, чтобы слушатели могли сопоставить две точки зрения — французскую и русскую — на один и тот же вопрос, что и происходило во время дебатов, которые зачастую представляют больший интерес, чем сами выступления. Хотя тема для обсуждения, как правило, определялась председательствующим либо предлагалась из зала, очевидно, что выбор сюжетов как нельзя лучше отвечал самому методологическому положенному в основу заседаний: брались либо «концептуальные» сюжеты, подразумевающие параллельный анализ типологически сходных явлений и понятий (например, духовное возрождение во Франции и в России; Восток и Запад; беспокойство в литературе), либо сюжеты более конкретные (творчество того или иного знакового писателя или некое направление в литературе), однако позволявшие посмотреть на них с двух точек зрения: носителя той культуры, к которой принадлежал данный писатель, и человека другой культуры, воспринимавшего, скажем, творчество Пруста сквозь призму свой собственной литературы. Русские докладчики особенно часто привлекали тексты то-

<sup>7</sup> Бердяев Н. А. Самопознание. С. 274.

го или иного русского писателя для того, чтобы проанализировать текст писателя французского, то есть, по сути дела, активно пользовались сравнительно-типологическим методом.

Интересно, что впервые сравнительно-типологический метод был применен во время заседания (это было второе заседание Студии), посвященного влиянию французской литературы на русскую и русской на французскую. Сама постановка вопроса предполагала, что наиболее подходящим для такого рода сюжетов методом будет метод сравнительно-исторический. Однако докладчик, Юлия Сазонова, сотрудничавшая в «Аполлоне», а затем в эмиграции в «Числах», очень быстро продемонстрировала, что гораздо продуктивнее говорить о том, что принято сейчас называть культурным трансфером, нежели о конкретных случаях влияния одного автора на другого. «Что такое литературное влияние, — задала себе вопрос Сазонова и сама ответила, — это встреча двух умов (esprit): один не осознает свои собственные склонности, другой уже нашел точный способ их выразить. <...> Один берет у другого только то, в чем он сам нуждается. Все остальное — только подражание»<sup>8</sup>. В развитие своего тезиса Сазонова по сути предложила ограничить французское влияние на русскую литературу вопросами формы, но не содержания: русский писатель брал у французского лишь форму, которую не мог изобрести сам, но вкладывал в эту форму совершенно другое содержание. Очевидно, что если исходить из такого понимания влияния, то исследователь должен прежде всего пользоваться приемами формального анализа, сравнивая в первую очередь не фабулы двух текстов, не истории, а то, каким образом эти истории были репрезентированы в тексте.

В качестве примера Сазонова предлагает сопоставить два рассказа: некий рассказ Мопассана (понятно, что речь идет о «Парижском приключении» («Une aventure parisienne»)) и «Даму с собачкой» Чехова. Задачу облегчает то, что фабула обоих текстов очень похожа: провинциальная дама пускается в любовную авантюру. Сазонова отмечает, что в тематическом и структурном плане Чехов-новелист в целом многим обязан Мопассану, но при этом радикально отличается от него в плане нарративной разработки истории: «Для Мопассана жизненные формы стабильны и имеют свою основу. Его герой обладает ментальностью своего социального круга. <...> Персонажи Чехова действуют в более зыбкой среде. Все нестабильно, ни одна форма социального порядка не имеет права на существование, каждый ищет свое место, все более раздражаясь и не имея возможности найти его. Поэтому чеховский текст напоминает мучительный сон. Таким образом, выйдя из натурализма и испытывая влияние Мопассана, Чехов не имеет в то же время ничего общего с французскими писателями» (66).

<sup>8</sup> Le Studio Franco-Russe. P. 63. В дальнейшем ссылки на материалы Студии даются в тексте статьи с указанием страницы.

Пафос Сазоновой сводится к тому, чтобы показать, путем подобных формальных сопоставлений, что несмотря на интерес русских писателей к современным им французским авторам, настоящего, содержательного влияния по существу не было: «В XIX веке, — заявляет она, — французский роман сосуществовал с русским романом, не смешиваясь с ним. Читали всех французских авторов, но при этом русские писатели шли своей дорогой <...>» (64) И эта дорога вела их к животворному источнику народного языка, который, по мнению докладчика, сглаживал любое иностранное влияние.

Такой точки зрения придерживались многие русские, выступавшие на заседаниях Студии, причем в качестве доказательства предъявляли результаты именно сравнительно-типологического анализа. Например, русский религиозный философ Борис Вышеславцев на заседании, посвященном Прусту, сравнил два описания смерти — бабушки рассказчика у Пруста и Ивана Ильича у Толстого. Отдав дань насыщенности визуальной памяти французского автора, его дару видеть поверхность вещей, Вышеславцев при этом уподобил его работу работе скульптора, придающего своему объекту определенную форму. «Иногда это настоящие откровения несравненного наблюдателя, который учит нас видеть и углублять наши личные наблюдения» (170). Критика раздражило не то, что писатель выполняет здесь функцию учителя, открывающего глаза читателю-ученику, — это ему кажется нормальным, а то, что Пруст остается в целом в плену имманентности, будучи наблюдателем себя самого.

У Толстого же, по мнению философа, духовная энергия настолько велика, что реальность, созданная писателем, вытесняет реальность, в которой существует читатель: «Толстой обладает уникальным даром создавать реальность, которая кажется нам подчас более реальной, чем наши собственные воспоминания», — говорит он (170). В то время как чтение Пруста помогает читателю придать форму своим личным наблюдениям, чтение Толстого выводит читателя за пределы его собственной личности, расширяя и обогащая его индивидуальность. Но возможность этого обогащения определяется согласием читателя на то, чтобы воспринимать духовный опыт писателя как свой собственный духовный опыт. Читатель Толстого в интерпретации философа послушно следует за писателем по проторенному духовному пути и воспринимается скорее как пассивный объект.

Обсуждению наследия Пруста было посвящено пятое заседание Студии; после того как на предыдущих заседаниях говорилось о роли Достоевского и Толстого (см. об этом далее), участникам собрания показалось логичным обратиться к наследию великого французского писателя, не так давно скончавшегося, но уже успевшего превратиться в эмблематическую фигуру. Доклад молодого католического поэта и критика Робера Оннера (Honnert), сотрудничавшего с Жа-

ком Маритеном (Maritain) и Марселем Пеги (Péguy), с самого начала обозначил те направления, по которым развивалась дискуссия: прежде всего, Оннер попытался отделить Пруста от тех, кого он называет «типично французскими» писателями, которые могли появиться только на французской почве: Расина, Поля Бурже, Франса, Барреса. Пруст, по мнению критика, более универсален, поскольку обращается в своих текстах к мельчайшим деталям, пропуская их через себя, через свою память и через свои ощущения; подобное максимальное приближение к объекту наблюдения позволяет достичь того уровня детализации, для которого характерен переход субъективного в объективное. Есть люди, говорит Оннер, которые считают, что искусство должно быть отделено от того, что искусством не является; другие, в том числе Пруст, хотят своим искусством объять вселенную, которая вмещается их сознанием. В первом случае важнейшую роль играет сознательная интенция писателя по отбору нужного ему материала; во втором — творческой переработке подвергается весь материал без исключения, что сводит к минимуму рассудочную составляющую творческого процесса. Отличие Пруста от других французских писателей заключается, по мнению докладчика, в том, что он был лишен суеверного уважения к рассудку: «Он не отрицает разума и рассудочной деятельности, — поясняет Оннер. — В то же время наличие чего-то, что может быть не связано с рассудком, фиксируется в самом чистом акте понимания. Избавленный, таким образом, от слепой веры в рассудок, Пруст может восстановить его право участия в духовной деятельности» (164).

Оннер поднимает здесь тему, к которой участники Студии обращались впоследствии неоднократно: речь идет о роли интеллекта в творческом процессе. Особенно острую форму дебатов приняли во время заседания, посвященного Полю Валери; однако, различие во взглядах на эту проблему русских и французских участников Студии обозначилось еще раньше. Характерно выступление Бориса Вышеславцева, в котором он подверг резкой критике метод Пруста, обвиняя последнего в солипсизме и невнимании к Истории, к той объективной трагедии человечества, которая, согласно философу, не может не иметь социальной природы. Пруст слишком субъективен и слишком пассивен в своей созерцательности, он находится целиком во власти «эмотивной» памяти, которая не позволяет ему ни почувствовать объективный характер человеческой трагедии, ни проникнуть в глубины собственного «я»: «Есть две границы, два плана, которых Пруст никогда не достигает, — утверждает Вышеславцев. — С одной стороны, это мистический центр нашего сознания и нашей личности; с другой, объективная реальность исторической трагедии, встреча человечества и Провидения. Между этими двумя планами разворачивается импрессионистический фильм

прустовских композиций. Это срединная сфера, никогда не касающаяся границ души. Здесь вы никогда не столкнетесь ни с ничто, ни с вечностью, ни с судьбой. Это поверхность вещей, которая отражается на поверхности души» (170)<sup>9</sup>.

Пруст не глубок и не душевен, и поэтому не может научить читателя ничему существенному, — вот претензии, которые предъявляет французскому писателю Вышеславцев. Текст рассматривается им — вполне в духе русской критической традиции — не с точки зрения самого текста, а с точки зрения его педагогической и идеологической составляющей. Если Робер Оннер считает, что Пруст открыт трансцендентному, духовному, само наличие которого постулируется рассудком в качестве не подвластной ему реальности, то Вышеславцев отказывает Прусту в духовности.

Любопытно, что вновь мотив *поверхности* возникает на дебатах по поводу Валери: романист и критик Рене Лалу (Lalou), неоднократно бывавший в Понтиньи, вспоминает о фразе Валери — «Самое глубокое в человеке, это его кожа», — чтобы отвести от поэта упреки в интеллектуализме: «Цель чистой поэзии, — говорит Лалу, — в том, чтобы облечь идеи в плоть» (337). Идеи, как бы вынесенные на поверхность тела, обретают, не переставая быть умозрительными, чувственность, присущую плоти.

Для того чтобы проиллюстрировать парадоксальную мысль о том, что глубина репрезентирует себя в поверхности, в коже, я хочу привести цитату из романа «Домой с небес» Бориса Поплавского, который находился под сильным влиянием Валери<sup>10</sup>: «<...> сущность всех вещей находится на самой их поверхности, не за вещами, и некуда за нею ходить. Раскрой ладонь и поцелуй ее. Не внутри между костями и кровью раскрывается тело, а в золотой откровенности своей в коже. Кожа есть откровение тела, усталости, счастья,

<sup>9</sup> Молодые эмигранты, группировавшиеся вокруг журнала «Числа», напротив, придавали особое значение «искренности» Пруста; см., например, высказывание Бориса Поплавского о том, что Пруст открыл, что «не раз только, в конце, смерть настагает жизнь, а вся ткань ее насквозь пронизана исчезновением. Отсюда жалость Пруста ко всему, жалость врача, все видящего и не могущего помочь» (Поплавский Б. О смерти и жалости в «Числах» // Поплавский Б. Неизданное: Дневники. Статьи. Стихи. Письма / Сост. и комм. А. Богословского и Е. Менегальдо. М., 1996. С. 264). Как отмечает Л. Ливак, в 1930-е гг. мода на Пруста в эмигрантской среде сменилась модой на Селина, романы которого прекрасно отразили трагическую потерянность человека 1930-х гг. и воспринимались многими как предельно правдивый «человеческий документ» (Livak L. How It Was Done in Paris. P. 135–142).

<sup>10</sup> О влиянии Валери на Поплавского см.: Токарев Д. В. «Демон возможности»: Борис Поплавский и Поль Валери // Русские писатели в Париже. Взгляд на французскую литературу, 1920–1940 / Сост. Ж.-Ф. Жаккар, А. Морар, Ж. Тассис. М., 2007. С. 366–382.

здоровья, страха, порока, вожделения, и нет ничего глубже кожи. Целуй горячую кожу земли, гладь ее, нюхай и пробуй на вкус, не под кожей, а в ее обнаженности раскрывается, дышит душа земли, и нет ничего глубже поверхности»<sup>11</sup>.

Характерно, что Валери также высказывался по поводу поверхности и глубины, и это не прошло мимо внимания Жюль Делёза, который, анализируя философию поверхности у Льюиса Кэрролла, ссылается на Валери: в «Алисе в Зазеркалье», пишет Делёз, «события — радикально отличающиеся от вещей — наблюдаются уже не в глубине, а на поверхности, в тусклом бестелесном тумане, исходящем от тел — пленка без объема, окутывающая их, зеркало, отражающее их, шахматная доска, на которой они расставлены согласно некоему плану. Алиса больше не может идти в глубину. Вместо этого она отпускает своего бестелесного двойника. *Именно следуя границе, огибая поверхность, мы переходим от тел к бестелесному.* Поль Валери высказал мудрую мысль: глубочайшее — это кожа»<sup>12</sup>.

Рене Лалу пользуется метафорой поверхности, чтобы показать, что интеллектуализм, рассудочность Валери не сводится к рационализму с его стремлением к выработке достоверного знания. Если выработка знания, поиск смыслов предстает как движение вглубь, то скольжение по поверхности позволяет уйти от объектного знания, где энергия мысли направлена на внешний по отношению к ней объект, и сосредоточиться на «чистой энергии интеллектуального акта»<sup>13</sup>. В последнем случае содержанием мысли является сама эта мысль, сущностной характеристикой которой выступает не ее глубина, а ее подвижность, неустойчивость, переменчивость; сам Валери, взяв слово после выступлений докладчиков, сказал об этом так: «<...> основа моей мысли — движение, акт, она бесконечно возобновляется, бесконечно обрабатывается, отделяется мною» (357).

Вновь, как и на дебатах по поводу Пруста, вопрос об интеллектуальной составляющей творчества разделил французского и русского

<sup>11</sup> Поплавский Б. Домой с небес: романы / Сост. Л. Аллен. СПб.: Logos; Дюссельдорф: Голубой всадник, 1993. С. 208–209. Одним из источников концепта поверхности могла быть для Поплавского гегелевская феноменология духа; в статье «С точки зрения князя Мышкина» (1933) он прямо ссылается на Гегеля, утверждая, что «сущность не “за вещами” и не “за разумом”, а на самой поверхности, в радостной, сияющей, реальной встрече того и другого в пластически-объективном рождении духа...» (Поплавский Б. Неизданное. С. 297). Поплавский, скорее всего, имеет в виду, что разум (гегелевская Идея) объективируется в вещи (Природа) и затем возвращается к самому себе в Духе.

<sup>12</sup> Делёз Ж. Логика смысла. М., 1995. С. 24. Перевод Я. Свирского.

<sup>13</sup> Козовой В. Комментарии // Валери П. Об искусстве / Сост. В. Козовой. М., 1993. С. 431.



докладчика. Так, по мнению Владимира Вейдле, представлявшего русскую эмиграцию, интеллектуализм поэта и мыслителя представляет для его поэзии и его мысли серьезную опасность. Если Валери избегает этой опасности, то только потому, что его поэзия не является чисто интеллектуальной. Критик указывает на несовместимость интеллектуалистской концепции поэзии у Валери, которую он наследует у Малларме, с собственно поэтическим продуктом, существенную роль в создании которого играет то, что Вейдле очень хочет назвать вдохновением. Считая, как и большинство русских участников Студии, что это слово вызовет у рационалистических и скептических французов раздражение, Вейдле предпочитает облечь свои мысли в несколько туманную форму: «<...> прозорливая эстетика Поля Валери могла бы быть смертельной для произведения искусства, и если, несмотря на это, ему удастся создать гениальное произведение, то только благодаря своей гениальности, которая ускользает от точного определения. Поэтическая практика становится возможной только благодаря чуду, которое отрицает поэтическую теорию» (347).

Вторая претензия, которую Вейдле выдвигает против метода Валери, оказывается связанной с первой и сводится к тому, что интеллектуализм французского поэта не имеет ничего общего с гуманизмом, и в этом отношении наследует французскому классицизму. «Человек во французском классицизме не является больше мерой всех вещей, — утверждает критик; — Мера становится божеством человека» (347).

Примечательно, что термин «вдохновение», которого избегает русский критик, активно использовался Рене Лалу в выступлении, с которого, собственно, и началось заседание Студии, посвященное Валери. Но термин этот употребляется им в несколько ином ключе: Лалу говорит не о вдохновенном поэте, а о вдохновенном *читателе*, вновь актуализируя ту инстанцию читателя, которую и Вышеславцев, и Вейдле оставляют фактически без внимания. «Конечно, в поэзии есть вдохновенный человек, — утверждает Лалу. — Согласно Валери, этот вдохновенный человек — вы, я, читатель. В самом деле, именно читатель думает, читая стихотворение, что оно было написано в одном порыве; он забывает, что эта непрерывная нить была соткана из различных, отобранных поэтом, элементов, откуда он убрал все нечистое, чтобы создать у читателя или слушателя ощущение, что и он также может постоянно пребывать в состоянии, которое естественным образом является искусственным, но именно в том смысле, в каком искусственное связано с искусством» (335–336).

Вышеславцев упрекал Пруста в том, что тот слишком зациклен на своей собственной психической жизни и поэтому может научить читателя только методу пристального всматривания, но не может передать ему никакого духовного опыта. Признавая, что Прусту иног-

да удастся занять позицию «несравненного наблюдателя, который учит нас видеть», Вышеславцев недоволен тем, что Пруст в принципе учить никого не намерен; перефразируя философа, можно сказать, что Пруст не возводит субъективную драму в ранг объективной трагедии.

Вейдле, критикуя метод Валери, заходит с другой стороны: он не приемлет интеллектуализма поэта, ставя знак равенства между интеллектуализмом и рационализмом. Однако выводы, которые делают оба русских докладчика, фактически совпадают: как «импрессионизм» Пруста, так и интеллектуализм Валери ведут к солипсизму, что говорит об антигуманистической позиции обоих французских писателей. При этом под гуманизмом понимается не заинтересованность автора в своем читателе как в равноправном партнере, участвующем в создании произведения, а скорее стремление писателя сформировать этого читателя в соответствии со своими представлениями о жизни и творчестве.

Интересно, что не все русские участники Студии придерживались такого же мнения. Так, упоминавшаяся выше Юлия Сазонова сформулировала, возражая Вышеславцеву, тезис о том, что читатель должен играть активную роль в процессе художественной коммуникации: «У Достоевского и Толстого была определенная идея, которую они хотели передать читателям посредством своих произведений, — говорит Сазонова. — Пруст делал прямо противоположное: он хотел показать читателю то, что видел в мире, и хотел, чтобы читатель сам нашел истину в произведении» (187).

Леонид Ливак, предпославший изданию материалов Студии обширное предисловие, указал, что большинство участников Студии, вне зависимости от возраста и национальности, разделяло представление о том, что в каждом художественном произведении выделяется план выражения и план содержания. Речь идет о знаменитой дихотомии «форма-содержание»; при этом русская часть аудитории Студии в своем большинстве считала, что французы отдают предпочтение форме, а французская отказывалась принимать эти претензии, указывая на ангажированность таких поэтов, как Валери, Рембо или Леконт де Лиль. Стоит отметить, что обвинения в формализме формулировались не только русскими, но и французскими участниками дискуссии: так, Марсель Пеги, сын поэта и публициста Шарля Пеги, обрушился с критикой на Пруста, называя последнего больным человеком и отказывая ему в праве называться писателем, поскольку Пруст сделал содержанием своих текстов себя самого и тем самым «формализовал» это содержание.

Мне представляется однако, что разделение участников Студии на два лагеря, в одном из которых все-таки доминировали русские, а в другом французы, было вызвано не только и не столько спорами по поводу главенства формы или содержания, сколько расхождени-

ем по двум принципиальным вопросам: первый касался той роли, какую в художественной деятельности должен играть интеллект; второй — актуализировал проблему гуманизма, которая понималась, как я пытался показать, совершенно по-разному.

Недопонимание между русскими и французами по поводу интеллектуальной составляющей творчества было связано с тем, что русские участники дискуссии, с одной стороны, ставили знак равенства между понятиями «интеллигенция» и «интеллектуалы», как, например, это сделал Вышеславцев, говоривший в своем докладе о русских довоенных интеллектуалах, предававшихся, подобно Прусту, воспоминаниям об утраченном времени (167). С другой стороны, интеллектуализм, как я уже говорил, смешивался с рационализмом, с чисто головным, расчетливым просчитыванием конструкции произведения. Когда Надежда Городецкая говорит, что она никогда не читала ни одного французского автора, который был бы столь чужд «конструкции», как Шарль Пеги, в ее устах это звучит как похвала (472). Когда Вейдле цитирует Гёте, который говорил, что слово «композиция» является словом презренным, цитирует он его с симпатией (347). И тут же получает отпор от Рене Лалу, который указывает на то значение, которое Гёте придавал понятию композиции (359).

Вообще, к авторитету Гёте участники дискуссии апеллировали неоднократно, причем толковали его высказывания прямо противоположным образом. Именно Гёте стал той эмблематической фигурой, обсуждение которой обнажило разногласия не только в вопросе о роли интеллекта в творчестве, но и в вопросе о сущности гуманизма. На дискуссии об Андре Жиде<sup>14</sup> Георгий Адамович привел следующую цитату из немецкого поэта: «Я предпочитаю видеть несправедливость, нежели терпеть беспорядок» («J'aime mieux voir une injustice que tolérer un désordre», 200). По мнению Адамовича, не только Толстой, Достоевский и Розанов не согласились бы с этой мыслью, но этого не сделал бы и Жид. И опять не смог промолчать все тот же Рене Лалу. Поправив Адамовича — фраза Гёте должна звучат так: «Я предпочитаю совершить несправедливость, нежели претерпевать беспорядок» («J'aime mieux infliger une injustice que subir un désordre»), — Лалу обратил внимание на обстоятельства, при которых она была произнесена: Гёте сидел дома и писал, когда группа шумевших солдат отвлекла его от этого занятия. Поэт выскочил на улицу и задал трепку солдату, который как раз вел себя тихо. Когда его упрекнули в этой несправедливости, Гёте и произнес свою фразу. «Кто не разделил бы чувства Гёте? Разве может быть что-нибудь более человеческое, чем эти чувства?» — патетически восклицает Лалу (205).

<sup>14</sup> Юлия Сазонова опубликовала отчет об этом заседании в «Последних новостях» (1930. 29 апреля. С. 5).

Выбирая между несправедливостью и беспорядком, Адамович предпочитает беспорядок, который кажется ему более гуманным, и записывает в свои сторонники Толстого, Достоевского, Розанова и Жида. Лалу же выбирает несправедливость, которая представляется ему залогом порядка; Гёте негуманен по отношению к солдату, но гуманен по отношению к себе как к творцу, который имеет право сам создавать свой порядок, свою композицию, свою конструкцию.

\* \* \*

Вопрос о роли интеллекта был поднят и на заседании 18 декабря 1929 года, посвященном Достоевскому<sup>15</sup>. Докладчиком с русской стороны был Кирилл Зайцев, редактор славянофильского еженедельника «Россия и славянский мир», принявший после войны монашество. С самого начала Зайцев обозначил то направление, по которому должна была развиваться его мысль: Достоевский, конечно, великий писатель, но оставил он после себя не литературу, а нечто другое, выходящее за рамки собственно художественного творчест-

<sup>15</sup> Подробный отчет о заседаниях, посвященных Достоевскому и Толстому, опубликовал Александр Салтыков в «Возрождении» (10 июня 1930. С. 3–4). К Достоевскому русские эмигранты обращались постоянно в статьях, докладах и монографиях. К 1929 году были изданы, к примеру, книги Ю. Никольского «Тургенев и Достоевский: (История одной вражды)» (София, 1921; написана до революции), Н. Бердяева «Мирозозерцание Достоевского» (Прага, 1923), Б. Вышеславцева «Русская стихия у Достоевского» (Берлин, 1923), И. Лапшина «Эстетика Достоевского» (Берлин, 1923), А. Горностаева «Рай на земле. К идеологии творчества Ф. М. Достоевского. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров» (Харбин, 1929), а также первый сборник «О Достоевском» под редакцией А. Л. Бема (Прага, 1929). О восприятии Достоевского в русской эмиграции см., в частности: Русские эмигранты о Достоевском. СПб., 1994; Белов С. В. Ф. М. Достоевский // Литературная энциклопедия русского зарубежья. 1918–1940. Т. 4. Всемирная литература и русское зарубежье. М., 2006. С. 154–162; Достоевский и русское зарубежье XX века / Под ред. Ж.-Ф. Жаккара и У. Шмида. СПб., 2008; Классика и современность в литературной критике русского зарубежья 1920–1930-х гг.: В 2 ч. / Сост. Т. Г. Петрова. М., 2005–2006; Классика отечественной словесности в литературной критике русской эмиграции 1920–1930-х годов: Хрестоматия / Сост. А. И. Горбуновой. Саранск, 2009; Вокруг Достоевского: В 2 т. М., 2007. Т. 1. О Достоевском. Сб. ст. под ред. А. Л. Бема / Сост. М. Магидовой. Среди французских авторов, серьезно занимавшихся Достоевским, надо упомянуть А. Сюареса (Suarès) («Dostoïevski», 1911; «Trois Hommes: Pascal, Ibsen, Dostoïevski» (1913)), А. Жида (Gide) («Dostoïevski», 1923), Ж. Шюзевиля (Chuzeville) («Rome et l'Internationale. Une prédiction de Dostoïevski», 1927).

ва. Ответ на вопрос, что же оставил Достоевский, у Зайцева готов: речь идет о религиозной философии русского писателя, о его, как говорит докладчик, «романизированной метафизике» (93). Если и можно кого-то сравнивать с Достоевским, то равных ему нужно искать не среди литераторов, даже таких великих, как Шекспир, а среди религиозных философов, бывших одновременно и выдающимися писателями, — Платона, Паскаля, Ницше. Однако даже такое сравнение не будет полностью адекватным, поскольку никто не сравнится с Достоевским по силе воздействия на человеческую душу. Достоевского надо не читать, а проживать. Его творчество не сводится ни к утверждению Бога, ни к его отрицанию: это «титанический бунт против Бога, который, под влиянием любви к Христу, превращается в торжествующую “осанну”» (93). «Достоевский — это обращенный Сатана, протершийся перед Христовым образом», — заостряет свою мысль Зайцев.

И все-таки докладчик, вопреки собственному утверждению, не смог удержаться от того, чтобы не провести сравнение между Достоевским и тем писателем, который как нельзя лучше репрезентирует французскую литературу XIX века, — Бальзаком. Идея Зла неотступно преследовала русского писателя, но и творчество Бальзака есть целая «энциклопедия Зла» (96). Отличие в том, что последний наблюдает зло как бы снаружи, подобно социологу, анализирующему общество, в то время как Достоевский знает и показывает зло изнутри, поскольку сама душа писателя была полем битвы между силами добра и зла. Читатель Бальзака «наблюдает» человеческую душу глазами его героев; читатель Достоевского сам становится «пациентом» писателя, «укладывающего» его на психоаналитическую кушетку.

Понимая, как никто другой, могущество и соблазн зла, Достоевский стал «воплощением» русской революции. Но если сам писатель стремился к тому, чтобы зло было «растоплено» божественным светом, деятели русской революции, восстав против Бога, сделали зло движущей силой.

Неоднозначные и подчас провокативные утверждения Зайцева, чья идеологическая ангажированность, несомненно, определила сам пафос выступления, вызвала немедленную реакцию участников Студии. Первым выразил сомнения в адекватности такой оценки Достоевского Рене Лалу, выступивший с докладом «Достоевский и Запад». По мнению Лалу, за 40 лет, прошедших со времени первых французских переводов «Преступления и наказания», «Идиота» и «Братьев Карамазовых», восприятие Достоевского претерпело существенные изменения: если в 1890-е годы Достоевский зачастую не отделялся от Толстого и в их романах западный читатель находил тот «славянский шарм», который во многом проду-

цировался женскими персонажами, то в начале XX века и вплоть до войны Достоевский начинает восприниматься как «апостол интуиции и сострадания», а Толстой как моральный и нравственный ориентир. Наконец, после войны формируется новая тенденция, и ее выразителем становится Андре Жид: в Достоевском он видит религиозного мыслителя и общественного деятеля, предвидевшего русскую революцию, а также тончайшего психолога, чье искусство психологического анализа граничит с садизмом. По утверждению Лалу, послевоенная эпоха открыла в Достоевском ту «чувственную жестокость», которая является одним из источников его гения и которая игнорировалась во времена Мельхиора де Вогюэ, и одновременно актуализировала те составляющие его общественной мысли, которые неприемлемы для европейского гуманитарного сознания. Создается впечатление, говорит Лалу, что «наследие Достоевского направлено против наших западных ценностей, против того, что мы попытались спасти после “кораблекрушения”, — необходимых человеческих ценностей» (106). И далее: «Мы спросили себя, в какой мере мистицизм Достоевского был связан с его эпилепсией, религия с литературой, Христос с русским национализмом» (106). Для западных людей Достоевский перестал быть пророком, им перестали восхищаться, но при этом по-человечески он стал понятнее и ближе, несмотря на его пристрастные и несправедливые суждения, а по сути, благодаря им.

По мнению Лалу, в последнее время предпочтения европейской культурной элиты были связаны скорее с Толстым, нежели с Достоевским. «Толстой вернулся»<sup>16</sup>, потесненный в свое время Достоевским.

<sup>16</sup> На рубеже XIX–XX веков известностью пользовались книги А. Сюареса, посвященные Толстому, — «Tolstoi» (1899), «Tolstoi vivant» (1911). В 1928 г. была переиздана также биография Толстого («La vie de Tolstoi»), опубликованная Р. Ролланом в 1911 г. О восприятии Толстого французскими писателями говорил, в частности, Максанс на заседании, посвященном взаимовлияниям русской и французской литератур. Что касается осмысления творчества Толстого в среде русских эмигрантов, то можно указать (ограничиваясь лишь книгами, изданными за границей в 1920-е гг.) на переиздания работ Л. Шестова (Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше: Философия и проповедь. 4 изд. Берлин, 1923) и П. Струве (Статьи о Льве Толстом. София, 1921), на монографии М. Алданова (Загадка Толстого. Берлин, 1923), Т. Полнера (Лев Толстой и его жена. История одной любви. Париж, 1928), Л. А. Толстого (В Ясной Поляне: Правда об отце и его жизни. Прага, 1923), И. Ильина (О сопротивлении злу силою. Берлин, 1925), В. Маклакова (Толстой и большевизм. Париж, 1921), П. Бицилли (Проблема жизни и смерти в творчестве Толстого. Прага, 1929). См. об этом: *Пономарев Е. Р.* Лев Толстой в литературном сознании русской эмиграции 1920–1930-х годов // Русская литература. 2000. № 3. С. 202–211; *Зверев А. М.* А. Толстой // Литературная энциклопедия русского зарубежья. 1918–1940. Т. 4. С. 397–404.

Наиболее глубокими романистами XIX века были Толстой в России и Стендаль во Франции, а не Достоевский и Бальзак, как утверждал Кирилл Зайцев. Современного французского читателя, поясняет Лалу, восхищает не то, к чему пришел Толстой, не его социальная и религиозная мысль, а то, каким образом он смог показать все разнообразие человеческого опыта, его «чувство жизни», его «человеческая полнота» (107). На заседании, посвященном Толстому (28 января 1930 г.), Лалу продолжит «защищать» Толстого от критики, которой его подверг сторонник «католического возрождения» Станислас Фюме (Fumet), утверждавший, что русский писатель «интеллектуализировал» свое учение о жизни вместо того, чтобы «спиритуализировать» его (137).

Дебаты, которые начались сразу после выступления Лалу, продемонстрировали, что та скептическая осторожность, с какой французский критик подошел к наследию Достоевского, не нашла поддержки ни во французской, ни в русской части аудитории. Так, Фюме продолжил мысль Зайцева о принципиальной несхожести персонажей Бальзака и Достоевского: если первые кажутся ходячими иллюстрациями, то герои русского писателя предстают реальными людьми, с которыми читатель контактирует непосредственно. Сам автор как бы растворяется за спинами своих персонажей, предоставляя читателю свободу, которую Фюме считает высшим проявлением искусства. Толстой же, этот «суровый моралист» (109), напротив, ведет своего читателя, не отпуская его ни на шаг.

Выступавшие следом разделились на тех, кто делал акцент на собственно литературной составляющей текстов писателя, и тех, кто подчеркивал преимущественную важность составляющей идейной. Среди первых был писатель и критик Владимир Познер, придерживавшийся просоветских взглядов: предположим, сказал он, что в аудитории есть кто-то, кто никогда не слышал о Достоевском; поймет ли этот человек, прослушав доклад Кирилла Зайцева, что речь в нем шла именно о писателе, а не о философе, психологе или же религиозном деятеле? Достоевский прежде всего писатель, и в качестве такового «гораздо больше интересуется проблемами композиции и стиля, а также разработкой характеров, чем медицинскими или метафизическими теориями» (111).

Любопытно, что мысль Познера была поддержана представителем противоположного эмигрантского лагеря, а именно писателем Гайто Газдановым, бывшим офицером Белой армии. Газданов обрушился с критикой на Кирилла Зайцева за то, что тот представил Достоевского как пророка русской революции и вывел его тем самым за рамки собственно литературного анализа<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> О выступлении Газданова см.: Рубинс М. Газданов и Достоевский, или Сюжеты русской классики в романе «Ночные дороги» // Достоевский и русское зарубежье XX века. С. 82–83.

Такой литературоцентричный подход получил негативную оценку у католического интеллектуала Максанса, выступившего против того, чтобы отделять духовное от собственно литературного. Тот, кто не рассматривает мысль автора, выступает не в роли критика, а в роли декоратора, «ковродела». Для нас, говорит Максанс, имея в виду представителей «католического возрождения», Достоевский является великим писателем потому, что он был великим человеком, а его литературная техника была частью его экзистенциального «проекта».

Поэт и критик Мари-Терез Гадала (Gadala), также входившая в круг Маритена, Массиса, Максанса, отметила, что Достоевский как человек особенно дорог французам, в то время как русские ценят прежде всего Достоевского-мистика. Возражение поступило со стороны Кирилла Зайцева, который в своем заключительном слове указал на тот факт, что причиной разделения выступавших на два «лагеря» была отнюдь не национальная принадлежность, а несхожесть самих «ментальных» установок в том, что касается восприятия художественного произведения: часть аудитории предпочитает видеть в писателе идеолога, и наследие Достоевского дает для этого обильную пищу, другая часть видит в писателе в первую очередь писателя.

\* \* \*

Характерно, что оба доклада, прочитанных на восьмом заседании Студии, состоявшемся 27 мая 1930 года, назывались одинаково — «Восток и Запад» — и фактически воспроизводили формулу, предложенную в докладе Лалу о Достоевском — «Достоевский и Запад». В целом заседание было посвящено проблеме, которую Всеволод Фохт определил следующим образом — «чем русский человек отличается от западного и что может послужить их сближению» (249). Докладчиком с русской стороны стал Николай Бердяев, известный французской интеллектуальной элите, в частности, благодаря книге «Новое Средневековье» («Un Nouveau Moyen Âge: Réflexions sur les destinées de la Russie et de l'Europe»), опубликованной в 1927 году Жаком Маритеном. Отмечу также, что 1929 годом датировано уже пятое издание французского перевода книги Бердяева «Миросозерцание Достоевского» («L'Esprit de Dostoïevski»).

Поддерживая дихотомический подход, нашедший свое отражение в самой формулировке темы — «Восток и Запад», — Бердяев начал с утверждения о том, что существует два психотипа, свойственных людям, нациям и культурам: один замкнут на себе, только в себе ищет возможности развития и обращен, таким образом, к конечно-



му; второй испытывает необходимость открыться другому и обращен к бесконечному. Примером первого типа является греческая культура и французский классицизм XVII века. «Классицизм в культуре Западной Европы и прежде всего в самой старой, самой совершенной и самой утонченной культуре Европы — культуре Франции, покоряющей своей ясностью, — берет свое начало в классицизме греко-римской цивилизации, которому и хранит верность. Средиземноморская цивилизация представляется ему всеобщей и вечной, а остальной мир кажется варварским» (252). Реакцией на классицизм с его стремлением к формальному совершенству стал романтизм, очарованный идеей бесконечного, но при этом не способный в эту бесконечность проникнуть.

В то же время в греческом мире аполлоническая ясность уживалась с дионисийским безудержным весельем; оговорившись, что только «дети Вольтера» не согласятся с его доводами в пользу того определяющего духовного влияния, которое дионисийский Восток оказал на формирование европейской культуры, Бердяев подверг критике одностороннее представление о Западе только лишь как о пространстве рационализма и позитивизма, унаследованных от классической Греции. В Европу через Грецию проникли и различные восточные верования, которые оказали значительное влияние и на греческую философию, и на греческую литературу. Сама Греция стала в определенный момент Востоком для Рима, мнящего себя центром западного мира. Христианство, пришедшее с Востока, завоевало Запад: «Иерусалим победил Афины и Рим», — говорит Бердяев (253).

Характерно, что именно эта мысль русского философа фактически не была услышана его французскими коллегами, взявшими слово во время прений: так, Жан-Пьер Максанс, проделавший в 1930-е годы путь от неотолизма к фашизму и коллаборационизму, указал на то, что Запад, хотя и был «завоеван» пришедшим из Иерусалима христианством, породил своих собственных святых и мучеников. В Европе, не уступающей Востоку в духовности, сформировался особый тип мистики, мистики католической, которая, в отличие от бердяевского Востока, обращенного в будущее, верит в ценность настоящего, а значит, и в ценность разума. В качестве примера, иллюстрирующего возможности подобной мистики, Максанс, естественно, не мог не назвать Жанну д'Арк, ставшую к тому времени эмблематической фигурой для последователей Шарля Пегги (в числе которых был и Максанс), видевших ресурс национального возрождения в обновленном, неортодоксальном католицизме<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> В настоящее время образ Жанны эксплуатируется крайне правым Национальным фронтом Ж.-М. Ле Пена.

Неудивительно, что сын Шарля Пеги, Марсель, также не смог удержаться от критики бинарной оппозиции, предложенной Бердяевым. Прежде всего, он подверг сомнению тот факт, что Откровение, исторически полученное на Востоке, вообще может трактоваться как восточный феномен. Откровение не имеет географической «привязки», поскольку имеет универсальный характер. Именно поэтому и становится возможной миссионерская деятельность среди язычников, которые, кстати, также обладают религиозным сознанием. Исходя из этого, Пеги выдвинул тезис о неадекватности самой оппозиции Восток-Запад; гораздо продуктивнее говорить о расах, причем французы, говорит Пеги, являются не латинской расой, а кельтской. Согласившись с Бердяевым в негативной оценке европейского гуманизма и возложив ответственность за него на Рим, оказавший пагубное влияние на западную цивилизацию, французский мыслитель указал на эллинистическое влияние как на решающий фактор, позволяющий сблизить народы, принадлежащие к разным «расам», — славянской и кельтской. Другими словами, имеет смысл говорить не о противопоставлении Востока Западу, а скорее об общей — греческой — основе русской и французской культур.

Вопрос о расах был затронут и священником Леоном Жилле (Gillet), чье французское происхождение и православное вероисповедование позволило ему быть своего рода посредником между французской и русской частями аудитории. Активный участник дискуссий о творчестве Толстого и Достоевского, Жилле всегда подчеркивал, что его позиция целиком определяется его религиозными убеждениями, но никак не национальной или расовой принадлежностью. Евангелие одно на всех, и с этой точки зрения нет ни Востока, ни Запада. Судьба Европы, Франции и России не имеет значения, главное, чтобы сохранило себя слово Христово.

Но вернемся к выступлению Бердяева. Обособление Запада от Востока началось, как он считает, в эпоху Ренессанса и окончательно оформилось в XIX веке. Запад, абсолютизируя идею прогресса, уверился в собственной исключительности и в превосходстве своей культуры над остальными. Конечно, соглашается философ, понятия Востока и Запада относительны: к примеру, между французской и немецкой культурами гораздо больше различий, чем между культурами русской и немецкой. Русский Восток, Восток мусульманский, Восток индусский или же китайский также представляют собой отдельные миры. И все же можно говорить об исторической миссии Запада и Востока: миссия Запада заключается, согласно Бердяеву, в том, чтобы «вписать» человека в культуру, обогатить его душу и выработать формальные принципы для человеческой мысли и творчества. Однако западная гуманистическая цивилизация, веруя в силу слова, закона, организации, формы, ставит тем самым

человека, индивидуальную свободу которого провозглашает своим основным принципом, в рамки жесткой структуры, как бы «накладываемой» разумом на органическую глубинную жизнь. Парадокс европейского индивидуализма, считает русский философ, заключается в том, что он не только изолирует личность и принуждает ее замкнуться в себе, создавая при этом культ частной собственности на всё, но и деиндивидуализирует личность, заставляя ее подчиняться социальным нормам (261).

Неприятие подобного индивидуализма, основанного на праве, собственности и рационализме, свойственно русской мысли, утверждает Бердяев. Но эта антипатия не имеет ничего общего с отрицанием личности, как часто думают западные люди, и для того чтобы показать это, философ прибегает к авторитету писателя, чья фигура вызвала столько споров на третьем заседании Студии, — к авторитету Достоевского<sup>19</sup>. Вообще, «вся русская культура XIX и XX веков не менее обостренно и болезненно, чем в книге Иова, ставит проблему личности, личной судьбы. Именно русские всегда восставали против буржуазной цивилизации, против прогресса, против абсолютного духа Гегеля, против всех социальных норм и законов во имя живой человеческой личности, ее радостей и ее страданий» (262).

Является ли Россия Востоком или Западом? Если мир был создан на Востоке, который есть царство Бытия, а Запад представляет собой срединную часть исторического пути, пройденного человечеством, то какая роль отведена России? По мысли Бердяева, судьба России заключается в том, чтобы увидеть «конец вещей», пережить апокалипсис культуры, «страшный суд» над нею. Русское сознание пронизано эсхатологическими ожиданиями, которые особенно ярко проявились в жизни и творчестве трех величайших русских писателей — Гоголя, Толстого и Достоевского.

В русской духовной культуре ощутимо влияние «Платона, неоплатонизма, мистерий, а также иудаизма: Библии и Апокалипсиса. В то же время сильная примесь татарской крови порождает уникальную среду, в которой действуют духовные принципы, унаследованные от Иерусалима и Афин» (261).

Каким же образом русский народ, ставящий во главу угла христианскую идею личности, создал коммунистический режим, попирающий свободу личности? Ответ на этот вопрос Бердяев находит в дихотомической структуре души русского народа, оставаясь верным тому принципу дуализма, который послужил отправной точкой для его рассуждений о Востоке и Западе. Стремление русской души к социальной правде может привести к прямо противоположным

<sup>19</sup> Еще раз о Достоевском, а также о Толстом, речь зашла на четырнадцатом и последнем заседании Студии (28 апреля 1931 г.) в докладе Георгия Федотова о «Духовном возрождении в России» (544–546).

результатам, поскольку в ней, в русской душе, добродетели уживаются с пороками. «Азиатский социализм» сыграл свою роль в формировании коммунистической идеи, но сама идеология коммунизма и атеизма заимствована русскими на Западе. По убеждению Бердяева, русский коммунизм является зловещей апокалиптической карикатурой на западную атеистическую цивилизацию, и в этом смысле должен служить для нее грозным предупреждением. Антихристианский Восток не сможет быть побежден цивилизацией Запада, так как она сама все больше обезличивается и теряет свои христианские корни. Единственное спасение в единении Востока и Запада на основе христианского откровения, которое обладает универсальной истиной.

Призыв Бердяева к единению Востока и Запада получил поддержку всех выступавших во время дебатов, однако при этом участники дискуссии сошлись в том, что это единение не должно происходить за счет «растворения» Востока в Западе или же наоборот Запада в Востоке. Так, Борис Вышеславцев, подчеркнув роль христианства в объединении западных и восточных элементов или «лучей» (274), сравнил два образа, иллюстрирующих, по его мнению, фундаментальное различие в отношении к жизни, свойственное Востоку и Западу. Первый образ заимствован им из буддийской легенды: зажатый в тиски змеей, Шакьямуни, вместо того чтобы показать силу, уступает змее и выскальзывает из ее объятий, как рука выскальзывает из слишком свободной перчатки. Идея пассивного сопротивления, содержащаяся в данной легенде, находит свой отклик, по Вышеславцеву, не только на буддийском Востоке (например, у Ганди), но и в русской душе — об этом свидетельствует как история русской церкви, проповедовавшей уход от мира и аскетическое смирение, так и учение Льва Толстого, которым восхищался тот же Ганди. Напротив, классическая композиция Лаокоона, из последних сил сопротивляющегося змее, прекрасно иллюстрирует западную идею активного сопротивления, сопротивления, ведущего к гибели.

Выступление Вышеславцева вызвало немедленную реакцию Станисласа Фюме, одного из активнейших поборников «католического возрождения». Пассивное сопротивление, которое не может не означать отказа от собственной личности, приемлемо лишь тогда, когда оно является ступенью на пути к высшей форме активности, той активности, которая черпает себя в божественной силе. В противном случае отказ от своего «я» чреват погружением в стихию безличных низших энергий, опасных для человека. Только при условии расширения возможностей человека урок Востока может быть воспринят Западом; Ганди такого урока дать не может, делает вывод Фюме.

У русских есть тенденция, которая не может не беспокоить, продолжает Фюме, и которая заключается в преуменьшении роли ин-

теллекта. Такое отношение к интеллекту возводится им к восточной мистике и подразумевает, что интеллектуальная дефиниция, даваемая объекту, неизбежно деформирует этот объект. Отвечая Достоевскому, считавшему, что  $2+2$  в вечности дает 5, Фюме заявляет, что и в вечности  $2+2$  равняется 4, и хотя что это будет за 4 человеку знать не дано, все равно это будет 4, а не 5.

Бердяев, которому было предоставлено заключительное слово, не мог не откликнуться на эту критику, однако ограничился лишь утверждением о том, что русский христианский Восток настроен антирационалистически, но не антиинтеллектуалистски. Возможно, лаконизм философа объяснялся не только недостатком времени, но и нежеланием вдаваться в терминологический спор о том, чем отличаются такие понятия, как «разум», «интеллект», «рацио». Бердяев дает определение «от противного»: «рациональный» не значит «интеллектуальный», но в чем все-таки разница не поясняет, в отличие, например, от Лалу, который показал, что интеллектуальное у Валери гораздо шире собственно рационального (отметим при этом, что французское слово «raison» переводится на русский, как «разум, интеллект, рассудок», и происходит от латинского «ratio»).

Подобное расхождение в понимании некоторых важнейших концептов было характерным, на мой взгляд, в целом для Франко-русской студии и стало одной из причин прекращения ее заседаний. В очередной раз одно из таких амбивалентных понятий, а именно понятие «esprit», которое на русский может переводиться и как «ум, рассудок», и как «дух, сознание» и просто как «дух», стало камнем преткновения на одном из последних собраний Студии (27 января 1931 г.), посвященном наследию знакового для французской мысли персонажа — Декарта. Неудивительно, что с критикой рационализма, механицизма и антропотеизма Декарта выступил сторонник неотомизма француз Жак Маритен; удивительно, что на защиту Декарта встал русский религиозный философ Борис Вышеславцев, что произвело сильное впечатление на аудиторию. Вышеславцев, отрицая в целом картезианство, поставил в заслугу самому Декарту то, что тот обратился к проблеме субъекта, его и тем самым освободил философию от заикленности на проблеме объекта, субстанции. В трактовке Вышеславцева, «эго, сознание (esprit) заключает в себе не только нечто ангелическое, но и нечто божественное — образ Божий, точно так же как свобода есть также образ Божий» (426).

Попытка прочитать Декарта сквозь призму мистицизма вызвала неоднозначную реакцию у присутствующих: некоторые из выступавших в дебатах французских интеллектуалов предпочли либо вообще не упоминать выступление русского философа, посчитав, по-видимому, его взгляд глубоко ошибочным, либо сосредоточились (как ориенталист Оливье Лакомб (Lacombe)) на некоторых неточностях

в интерпретации Упанишад, которые якобы допустил Вышеславцев, проводя параллели между *ego cogitans* и индуистским жизненным духом Атманом. Единственным, кто встал на защиту Вышеславцева, был критик и бывший преподаватель философии Леонид Габрилович, который, впрочем, проигнорировал идею своего коллеги о Декарте-«мистике» и фактически посвятил свое выступление критике подхода, озвученного Маритеном.

Лишь двое из выступавших указали на сомнительность трактовки Вышеславцева: первым был Бердяев, отметивший, что если философия самого Декарта отнюдь не была философией сознания (*philosophie de l'esprit*), то спекуляции Декарта по поводу *ego* сделали возможным эту философию (431). Мне кажется, что Бердяев, говоря о *philosophie de l'esprit*, имел в виду именно сознание, однако в его дальнейших рассуждениях о «*vie (жизнь) de l'esprit*» начинает поступать и другой смысл, заложенный в слове «*esprit*», а именно «дух». «Философия сознания» незаметно становится «философией духа» и наоборот. Бердяев, вслед за Вышеславцевым, поставившим знак равенства между *ego* и *esprit*, оказывается в определенной степени «заложником» чужого языка и не чувствует тех смысловых нюансов, которые очевидны для его носителя. Это, как мне кажется, почувствовал Маритен, который, отвечая на реплику Бердяева, предпочел уточнить, что под «*philosophie de l'esprit*» он понимает знание собственной жизни сознания и погружение в глубины мысли (*connaissance de la vie propre de l'esprit, entrée dans les profondeurs de la pensée*) (433). В своем заключительном слове Маритен вновь вернулся к данной проблематике, обратив внимание на то, что Вышеславцев, рассуждая о «чистом сознании», представлял скорее не взгляды Декарта, а взгляды Гуссерля и феноменологов, причем феноменологическая трактовка «чистого сознания», как указывает Маритен, также не совпадает с мистической интерпретацией *ego*, данной Вышеславцевым.

Очевидно, что проблематизации этих расхождений способствовала сама методологическая установка на сравнительный анализ культур и литератур, положенная в основу заседаний Франко-русской студии.

## ОБРАЗ РОССИИ В ЭССЕИСТИКЕ Т. С. ЭЛИОТА

В 20–30-е гг. XX в. Россия становится объектом пристального внимания англоязычных модернистов. В их интересе к ней можно выделить, прежде всего, два магистральных вектора: стремление осмыслить русское искусство и, в первую очередь, литературу (Толстой, Достоевский, Тургенев, Чехов) и внутренняя необходимость сформулировать отношение к политическим событиям, потрясшим Россию, к проекту создания коммунистического общества. Относительно недавнее исследование в области французской культуры продемонстрировало, что «русская идея» явилась для большинства европейских писателей особой силовой линией, пронизывающей их мировидение, изучение которой позволяет принципиально по-новому осмыслить процесс литературной истории XX в. и обнажить незамеченные прежде импульсы ее развития<sup>1</sup>. Это справедливо и в отношении англоязычных литератур. Данная статья не ставит своей целью охватить все пространство литературы Великобритании и США. Мы сосредоточимся лишь на одной, весьма значительной и влиятельной фигуре — Томасе Стернзе Элиоте (1888–1965) выдающемся англо-американском поэте, литературном критике, культурологе, чьи поэтические произведения (поэмы «Бесплодная Земля» и «Четыре квартета») принципиально изменили направленность англоязычной поэзии, а критические эссе повлияли на развитие западно-европейского и американского литературоведения.

В отличие от своих современников, английских модернистов (Дж. Джойса, В. Вулф, О. Хаксли), Элиот оставил не так уж много высказываний о России. В 1910–1920-е гг. он был занят, главным образом, проблемами поэтического языка и национальной литературной традиции. Русская культура (классическая русская литература, которая переводилась на английский<sup>2</sup>, а также балеты Игоря Стра-

<sup>1</sup> Фокин С. А. «Русская идея» во французской литературе XX века. СПб., 2003.

<sup>2</sup> См., например, рецензию Т. С. Элиота на английский перевод повести Тургенева «Вешние воды», опубликованную в 1917 г. в журнале имажистов «Эгоист»: *Eliot T. S. Turgenev By Edvard Garnet // The Egoist* IV. II. December 1917. P. 167–170. Подробнее об этом см. также: *Motola G. The Mountains of the Waste Land // Essays in Criticism. Oxford, 1969. Vol. XIX. January. № 1. P. 67–69.*

винского<sup>3</sup>), безусловно, привлекала внимание Элиота, но в целом находилась на периферии его непосредственных интересов.

В эти годы критические эссе Элиота литературоцентричны, хотя в их авторе уже можно угадать правого консервативного мыслителя. Его литературно-критическая концепция 1910–1920-х гг. неразрывно связана с его религиозными воззрениями, католическими по духу. Условием творческого процесса Элиот считает «целостность мировидения»<sup>4</sup>, т. е. умение художника связать воедино гетерогенные переживания. Эта целостность обеспечивается религиозным чувством, ощущением Абсолютных ценностей. Ею, по мысли Элиота, обладали поэты позднего средневековья, а также английские драматурги елизаветинской поры и их последователи — английские поэты-метафизики<sup>5</sup>. Однако кризис религиозного сознания, связанный с утверждением гуманизма и его культом человеческого «я», фактически исключил для художников возможность передавать в эстетическом целом весь спектр своих переживаний<sup>6</sup>. Целостность мировидения художника задает единство создаваемого им эстетического объекта, который становится органическим целым. Тривиальная, личностная эмоция, воссозданная в произведении, теряет свой субъективный статус и приобретает внеличностный смысл<sup>7</sup>. Полемизируя с либералами от искусства, Элиот, отстаивая консервативные позиции, говорит о необходимости преодоления художником собственной личности как средоточия всего неподлинного.

<sup>3</sup> См. заметку Элиота по поводу балета И. Ф. Стравинского «Весна священная», опубликованную в 1921 году в журнале «Циферблат»: *Eliot T. S. London Letter // Dial*. LXXI. October, 1921. Подробнее о возможном влиянии «Весны священной» на поэтику центрального произведения Элиота, поэмы «Бесплодная Земля» см.: *Smith G. T. S. Eliot's Poetry and Plays*. Chicago, 1958. P. 70–71.

<sup>4</sup> *Eliot T. S. Selected Essays*. London, 1963. P. 287. Подробнее см. анализ этого понятия: *Buckley V. Poetry and Morality*. London, 1959. P. 102–106, 124; *Drew E. T. S. Eliot. The Design of His Poetry*. New York, 1959. P. 21–23; *Matthiessen F. O. The Achievement of T. S. Eliot*. Oxford, 1958. P. 36–37.

<sup>5</sup> См. на эту тему эссе Элиота «Филипп Мэссинджер» (1920), «Поэты-метафизики» (1921), «Эндрю Марвелл» (1921): *Eliot T. S. Philip Massinger // Eliot T. S. Selected Essays*. P. 205–220; *Eliot T. S. The Metaphysical Poets // Там же*. P. 281–290; *Eliot T. S. Andrew Marvell // Там же*. P. 292–304. См. также переводы на русский язык: *Элиот Т. С. Поэты-метафизики // Элиот Т. С. Избранное: Религия, культура, литература*. Том I–II. М., 2004. С. 548–559; *Элиот Т. С. Эндрю Марвелл // Там же*. С. 560–576.

Подробнее см: *Eliot T. S. Selected Essays*. P. 288.

<sup>6</sup> См. об этом: *Eliot T. S. Selected Essays*. P. 488–491. См. также русский перевод: *Элиот Т. С. Поэты-метафизики*. С. 554.

<sup>7</sup> См. подробнее: *Schwartz S. The Matrix of Modernism. Pound, Eliot and Early Twentieth Century Thought*. Princeton, 1985. P. 69–73.



Теория литературной традиции, выдвинутая Элиотом, также была связана с моделью взаимоотношения Бога и человека. Элиот отрицает либеральные представления о самоценности художника и его произведения. Подлинный поэт, созидая, исходя из собственного чувства, призван ощущать вечное, то, что роднит его с художниками прошлого. Традиция, по мнению Элиота, сопряжена с целостным восприятием литературной истории, дающим ощущение в ней метафизического начала<sup>8</sup>.

Обосновав в сборнике эссе «Священный лес» (1921) свою литературно-критическую теорию, а затем уточнив ее в американском цикле лекций «Назначение поэзии и назначение критики» (1932–1933), Элиот уже в статьях о литературе конца 1920-х гг. делает попытки рассуждать об общих проблемах культуры. Найдя в религиозном чувстве основу продуктивной художественной формы, Элиот, руководствуясь тем же принципом анализа, стремится теперь осмыслить проблемы государства, церкви, политики, морали, образования. 1930-е годы всецело способствуют этим поискам. В 1927 году в жизни Элиота происходит важный перелом. Он принимает англиканство<sup>9</sup>. Кроме того, серьезные изменения в политической жизни Европы, установление тоталитарных режимов, резкое политическое размежевание интеллектуалов, приближение новой мировой катастрофы, очередной войны, заставляя Элиота почувствовать крайнюю актуальность его интересов. Ограничивать себя вопросами поэтики и оставаться литературным критиком, пусть даже модным, Элиоту видится невозможным. Да и сама литература Европы и США 1930-х гг. идеологизируется, словно забыв о формальных поисках предшествующего десятилетия. Элиот всерьез задумывается о судьбе христианской цивилизации и об угрозе со стороны тоталитарных режимов Германии и Советской России. Он приходит к мысли, что истоки политического тоталитаризма, который он квалифицирует как язычество, угрожающее европейской христианской цивилиза-

<sup>8</sup> См. об этом известное эссе Т. С. Элиота «Традиция и индивидуальный талант» (1919): *Eliot T. S. Tradition and the Individual Talent* // *Eliot T. S. Selected Essays*. P. 13–20. Русский перевод: *Элиот Т. С. Традиция и индивидуальный талант* // Элиот Т. С. Назначение поэзии. Москва; Киев, 1996. С. 157–165. См. также: *Buckley V.* Op. cit. P. 107–108; *Cairns C.* Yeats, Eliot, Pound and the Politics of Poetry. Pittsburg, 1982. P. 65–71; *Drew E.* Op. cit. P. 23–24; *Gunner E. M.* T. S. Eliot Romantic Dilemma. New York, 1985. P. 28–67; *Matthiessen F. O.* Op. cit. P. 9–20; *Frye N. T. S. Eliot*. London, 1963. P. 26–28; *Wellek R.* The Criticism of T. S. Eliot // *The Sewanee Review*. 1956. Vol. 64. P. 398–443; *Sean L.* T. S. Eliot and the Idea of Tradition. New York, 1960.

<sup>9</sup> Подробнее об этом см.: *Acroyd P.* T. S. Eliot. A Life. New York, 1984. P. 154–156.

ции, заложены именно в либерализме<sup>10</sup>. Тоталитарное государство, с его точки зрения, доводит до логического завершения, радикализирует тенденции, характерные для либерального общества. И, в конечном итоге, полагает Элиот, между внутренней культурной политикой так называемых «демократических» обществ и тоталитарных режимов больше сходств и гораздо меньше различий, чем это представляется идеологам обеих сторон. Соответственно, понимание некоторых болезней западных либеральных держав и, что самое существенное, перспектив их излечения, невозможно без анализа тех процессов, которые происходят в тоталитарных странах<sup>11</sup>.

И здесь Россия, равно как и Германия, будучи, по мнению Элиота, страной тоталитарной, попадает в сферу его интересов и постепенно становится предметом его постоянных размышлений, что, в целом, типично для европейского интеллектуала 1930-х гг. Элиот знакомится с книгой Л. Д. Троцкого «Литература и революция», вышедшей в английском переводе в 1925 г, и одобрительно отзываясь о ней в книге «Назначение поэзии и назначение критики», подчеркивая правильность понимания Троцким проблемы соотношения эстетического и идеологического в литературе<sup>12</sup>.

В эссе «Современное образование и классическая филология» (1936) Элиот также касается темы, связанной с русской культурой. Он рассуждает о системе образования, принятой в Советской России, системе, которую он справедливо называет «радикальной», противостоящей либеральной, распространенной в демократических странах. Будучи мыслителем правого, консервативного толка, Элиот занимает явно антикоммунистическую позицию, но она не эксплицируется в его работах и не обретает прямого выражения. Элиот выбирает интонацию бесстрастного, строгого аналитика, готового объективно оценить опыт, даже чуждый ему идеологически и найти в нем какие-то положительные стороны. Эта интонация сохраняется и в его более поздних эссе. В работе «Современное образование и классическая филология», где он ни разу не позволит себе прямых, оценочных высказываний в отношении политической философии и практики Советской России, непосредственным объектом его критики становится культура, проникнутая духом либерализма, а в противостоящем ей радикализме (коммунизм) он даже обнаруживает позитивные свойства и видит образец общества, имеющего цели и перспективы развития. «Радикализм, однако, — пишет Эли-

<sup>10</sup> Подробнее см.: *Frye N. T. S. Eliot*. P. 13.

<sup>11</sup> «Христианское общество, — пишет Элиот, — становится приемлемым лишь после того, как тщательно исследованы его альтернативы» (*Элиот Т. С. Идея христианского общества // Элиот Т. С. Избранное*. С. 21).

<sup>12</sup> См. *Элиот Т. С. Назначение поэзии и назначение критики // Элиот Т. С. Назначение поэзии*. М.; Киев, 1996. С. 131–132.

от, — следует одобрить хотя бы за то, что он чего-то хочет. Его надо одобрить за желание отбора и устранения лишнего, даже если он желает отобрать и устранить совершенно не то. Если у вас имеется определенный идеал общества, то лишь тогда вы в праве культивировать все полезное для развития и сохранения этого общества и отвергать все бесполезное и уводящее в сторону. А мы на слишком долгое время оказались без идеала»<sup>13</sup>. Однако этот вполне сознательный отклик, равно как и внешне доброжелательная реакция в 1933 г. на книгу Троцкого, вовсе не означают, что Элиот готов принять лево-радикальные идеалы, реализованные на просторах бывшей Российской Империи, или хотя бы расценивать их как потенциальную позитивную альтернативу либерализму. Для него российский опыт нового жизнестроительства — следующий этап в развитии либерального общества. Эта мысль будет им подробно развернута в книге «Идея христианского общества», а пока в эссе «Современное образование и классическая филология» он лишь вскользь в скобках замечает, что радикализм является порождением либерализма<sup>14</sup>. Представляя подобным образом российскую практику, Элиот демонстрирует изнанку либерализма, опасные импульсы, тающиеся в его основании. С другой стороны, он отчасти солидаризируется с радикализмом, осуждая нейтральное либеральное культурное пространство.

Если проблема либерализированной культуры заключается в том, что она утратила осознание истоков, перспектив и волю, то проблема культурного радикализма — в окончательном разрыве с истоками и утверждением новых целей, не связанных с традицией и искусственно навязанных культуре. Именно такой, ноократической, механической предстает в сознании Элиота Советская Россия. В эссе «Современное образование и классическая филология» появляются лишь штрихи к этому образу, впрочем, уже вполне узнаваемому.

Однако более подробно «русская идея» Элиота обнаружит себя в его работах «Идея христианского общества» (1939) и «Заметки к определению понятия “культура”» (1948). Нам представляется невозможным рассматривать понимание Элиотом России вне контекста его общей концепции культуры, на которой мы коротко остановимся.

Создавая свою теорию христианского общества, Элиот, прежде всего, развивал концепцию «интегрального гуманизма» французского религиозного философа Жака Маритена<sup>15</sup>. Тип гуманизма, ко-

<sup>13</sup> Элиот Т. С. Современное образование и классическая филология. // Элиот Т. С. Избранное. С. 202.

<sup>14</sup> Там же. С. 201.

<sup>15</sup> Это влияние было, разумеется самым важным, но не единственным. Другим французским мыслителем, значительно более радикальным, идеи

торый защищал Маритен — теоцентрический, противоположный ренессансному гуманизму, являющемуся антропоцентрическим<sup>16</sup>. В этой системе соблюдается строгая иерархия ценностей, соотношения главного и второстепенного.

Неизреченный Бог внеположен человеку, а религия, воплощающая высшие ценности, — человеческой культуре. Интегральный гуманизм всеобъемлющ и приемлет все формы бытия, но в тоже время призывает видеть их сквозь призму вечного и ориентировать земное благо на высшую цель. Соответственно, вечной жизни подчиняется и развитие культуры, доминантой которой оказывается религия<sup>17</sup>.

Элиот в «Идее христианского общества» сохраняет понимание взаимоотношения Бога и человека, духовного и светского, идущее от неотолизма. В религиозном чувстве он видит основание всех человеческих эмоций и убеждений. Окончательный смысл сущего для него заключен в Боге. Элиот так же, как и Маритен остро ощущает разрыв между христианскими заповедями и современным положением вещей, осознавая, что христианин обречен жить в обществе, явно не христианском по духу и совершать нехристианские поступки. Это вызвано секуляризацией мира и неприспособленностью религиозной организации общества к городскому, индустриальному миру<sup>18</sup>. Элиот не предлагает принять мир таким, каков он есть, адаптировав к нему христианские ценности, и не требует утопического возвращения к примитивным формам социальной организации, которым бы успешнее соответствовала организация религиозная. Он принимает ситуацию разрыва как неизбежную данность и предлагает решать проблемы, исходя из реального состояния культуры.

Элиот, как всякий правый мыслитель, понимает общество как органическое целое, объединенное коллективным темпераментом, который находит выражение в традиционной для культуры религии, долженствующей быть воплощенной, по его представлениям, в государственной церкви. В свою очередь деятельность государственных институтов, религиозно и этически нейтральных по своей сути и решающих собственные нехристианские задачи, равно как и повседневная жизнь, призваны быть проникнуты духом христианства. Их развитие и функционирование не могут быть неосознанными и автоматическими, как это происходит в либеральных демократиях. Они должны осознанно направляться к христианскому идеалу, Царству

---

которого Элиот переосмыслял, был Шарль Моррас. Подробнее см.: *Ko-jecky R. T. S. Eliot's Social Criticism*. New York, 1972. P. 62–63.

<sup>16</sup> *Маритен Ж.* Интегральный гуманизм. // *Маритен Ж.* Философ в мире. М., 1994. С. 70–71.

<sup>17</sup> Там же. С. 115.

<sup>18</sup> Подробнее см.: *Элиот Т. С.* Идея христианского общества // *Элиот Т. С.* Избранное. С. 26.

Христа, которое никогда не будет осуществлено, но осуществляется постоянно. При этом речь не идет о каком-то насильственном политическом или идеологическом регулировании и планировании, а о рациональной рефлексии и поддержании органического развития общества, развития, сохраняющего связь культуры, т. е. образа жизни народа, с ее истоками.

Элиот строит идеал христианского общества, одновременно критикуя современную ему либеральную культуру. Его анализ в целом опирается на идеи Жака Маритена, обосновавшего в работах «Религия и культура» (1930), «Интегральный гуманизм» (1936) концепцию взаимоотношения религиозных идеалов и общества. Источником всех бедствий человечества французский мыслитель, как и положено католику, последователю св. Фомы, считает стремление человеческого разума к независимости по отношению к трансцендентному Богу и бытию<sup>19</sup>, к свободе без благодати<sup>20</sup>.

Эта тенденция побеждает с началом эпохи Нового времени. Ренессансный гуманизм с его культом «чистого Человека»<sup>21</sup> рождает антропоцентрический тип культуры или цивилизации (эти два понятия Маритен отождествляет), которая преследует исключительно собственные цели (земные блага) и не соотносит свои действия со священным измерением, с трансцендентным проектом. Политика и экономика обособляются от этики, ставя перед собой задачи не человеческие, а сугубо материальные. В результате все то, что способствует осуществлению этих задач, даже зло, объявляется благом, а действительно благо в том случае, если оно противоречит политической и экономической пользе, выглядит чужеродным<sup>22</sup>. Временное, преходящее оказывается непосредственно вечным.

Маритен осуждает либерализм, видя в нем опасную тенденцию возводить личную свободу в ранг конечной цели, что равнозначно, по его мнению, отсутствию всякой цели. Элиот разделяет это представление о либерализме. В самом начале своей работы «Идея христианского общества» он заявляет: «Это движение (т. е. либерализм — А. А.) характеризуется не столь его целью, сколь исходным пунктом; оно всегда уходит от чего-то определенного, нежели к чему-то определенному стремится»<sup>23</sup>. Цель развития либерального общества не вне общества, а в нем самом. Отсутствие трансцендент-

<sup>19</sup> *Маритен Ж.* Святой Фома, апостол современности // *Маритен Ж.* Знание и мудрость. М., 1999. С. 214.

<sup>20</sup> *Маритен Ж.* Интегральный гуманизм // *Маритен Ж.* Философ в мире. С. 65.

<sup>21</sup> Там же. С. 62.

<sup>22</sup> *Маритен Ж.* Религия и культура // *Маритен Ж.* Знание и мудрость. С. 51–53.

<sup>23</sup> *Элиот Т. С.* Идея христианского общества. С. 15.

ного ориентира приводит к утрате понимания соотношения главного и второстепенного, познания высшей цели. В сфере частной жизни либерализм поощряет, по мысли Элиота, личные, материальные интересы, закрывая от человека абсолютную истину и обособляя людей друг от друга. Тем самым, общество постепенно становится атомарным. В культуре также намечается тенденция к распаду исходного органического единства, ибо каждая ее область (политика, экономика, образование, искусство) ориентируется на свои конкретные, частные проблемы, теряя их общую перспективу. Либеральное государство по-прежнему сохраняет христианские основания, ибо многие его институты и формы культуры порождены христианским духом. Эта связь с истоками перестает быть осознанной, интуитивно ощущаемой людьми, и общественное развитие, которому христианство дало толчок, становится реактивным, инерционным. Жизнь либерального общества приобретает характер автоматизма, привычки. Элиот характеризует его как «нейтральное», неустойчивое, бесструктурное и, следовательно, провоцирующее по отношению к себе внешний силовой контроль, устанавливающий искусственные цели, органически не связанные с духом культуры. Таким образом, либерализм открывает, по мысли Элиота, путь язычеству и тоталитаризму: «Разрушая традиционные социальные навыки людей, расслаивая их естественное коллективное сознание на индивидуальные составляющие, давая права мнениям недалекого большинства, заменяя образование — обучением, поощряя скорее разумность, нежели мудрость, выскочку нежели специалиста, внедряя понятие *преуспеяния*, альтернативой чему видится безнадежная апатия, — либерализм может вымостить дорогу для того, что представляет собой его собственное отрицание: для искусственного, механистического или грубого, силового контроля, последнего отчаянного средства защиты от присущего либерализму хаоса»<sup>24</sup>. Элиот, в сущности, конкретизирует те идеи, которые высказывал Жак Маритен. Вслед за французским философом он предвидит победу отчужденного от Бога человеческого разума, структурирующего мир вопреки возможностям его естественного развития. Это разум утверждает искусственный идеал, обосновывающий материальные устремления человека. Такова логика тоталитарных государств, каждое из которых, будь то Россия или Германия, подчиняет свое развитие механическому рациональному принципу некоей внешней идеологической модели. Оно является естественным порождением либерализма, ибо, с точки зрения Элиота, доводит до логического завершения осуществляемую либерализмом деструктивную тенденцию ослабления связи с христианской традицией. Тоталитарное языческое государство окончательно разрывает с этой традицией и формирует новые ценности. Оно ставит во главу

<sup>24</sup> Там же.

угла материальное преуспевание и формирует это как общественную цель, которую либерализм не решается признать своей единственной задачей. Такое общество имеет явное преимущество перед традиционно демократическим. Последнее не различает главного и второстепенного, либерально уравнивая задачи, а первое подчиняет общественное развитие единой цели, отбрасывая все несущественное. Демократическое, разобщенное общество склонно расплывать энергию, а тоталитарное, связанное общей целью, ее накапливать.

Советская Россия в представлении Элиота, как уже отмечалось выше, была крайним примером именно тоталитарного государства. В «Идее христианского общества» он уделяет ей достаточно много внимания. И даже когда Элиот прямо не говорит о России, оставляя лишь замечания о коммунизме или о тенденциях тоталитарного общества, ее образ все равно скрыто присутствует в его рассуждениях. Дореволюционную Россию Элиот, разделяя стереотипы западных интеллектуалов, видит страной отсталой, политически неразвитой, своего рода хаосом, неспособным генерировать христианские по духу формы общественной организации. Забегая вперед отметим, что в своем следующем значительном теоретическом труде «Заметки к определению понятия “культура”» Элиот назовет Россию «грубой, мощной страной, к тому же очень большой»<sup>25</sup>. Именно эти свойства создали плодотворную почву для внешней рациональной структуризации русского общества, предпринятой большевиками. Кроме того, важнейшей причиной стремительного превращения России в нехристианскую, тоталитарную страну Элиот называет эрастианизм, т.е. подчинение официальной церкви государству<sup>26</sup>. Эрастианизм, с точки зрения автора «Идеи христианского общества» есть опасность, подстерегающая всякую государственную церковь, а в случае России он сыграл фатальную роль. Настаивая на необходимости наличия государственной церкви, т.е. церкви, не отделенной от государства, Элиот предполагает их единство и в то же время обязательный конфликт<sup>27</sup>. Государство преследует сиюминутные задачи и руководствуется политической целесообразностью. В то же время церковь, носительница традиционной религии, воплощающей дух нации, выступает как высший авторитет в вопросах веры и нравственности<sup>28</sup> и оценивает решения государства с точки зрения Абсолютных ценностей. В ситуации подчинения церкви государству, которая по мысли Элиота имела место в дореволюционной России, церковь, во-первых, теряет ориентиры, адаптируя христианскую мораль к сиюминутным политическим интересам, а во-вторых, что более

<sup>25</sup> Элиот Т. С. Заметки к определению понятия “культура” // Элиот Т. С. Избранное. С. 100.

<sup>26</sup> Элиот Т. С. Идея христианского общества. С. 41.

<sup>27</sup> Там же. С. 38.

<sup>28</sup> Там же.

существенно, дискредитирует себя в глазах общественности, поскольку ее ассоциируют не с высшими ценностями, а властью: «Постоянной опасностью для государственной церкви является эрастианизм: нет надобности ссылаться на восемнадцатый век или на довоенную Россию, чтобы это понять. Как ни предосудительна сама по себе такая ситуация, — рассуждает Элиот, — но ни столько даже прямые и явные скандалы, сколько конечные последствия эрастианизма представляют собой основную угрозу. Отчуждая массы людей от ортодоксального христианства, приводя их к отождествлению церкви с ее действующими иерархами и к обвинению их в том, что они являются инструментами олигархии или класса, он подвергает умы людей воздействию разных видов безответственного и бездумного исступления, за которым следует вторая жатва язычества»<sup>29</sup>. Тоталитаризм в России, в частности, как его понимает Элиот, основывается на утверждении заново, правда, на более низком уровне, религиозно-социальной природы общества<sup>30</sup>. Взамен прежних ценностей, утративших актуальность, большевики предлагают, точнее, навязывают обществу, новые. Их государство начинает осуществлять ту цель, которую не смогла достичь церковь<sup>31</sup>, а коммунистическая идеология становится субститутом религии<sup>32</sup> и превращается в философию культуры<sup>33</sup>. Но эта философия культуры представляется Элиоту волюнтаристским проектом, механически перенесенным в сферу общественной жизни. Она не укоренена в традиции, в духе народа, в его культуре и осуществлена в соответствии с рационалистическим энтузиазмом, а не в соответствии с догмой, стержнем религии<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> Там же. С. 41.

<sup>30</sup> Подробнее см.: *Элиот Т. С. Идея христианского общества*. С. 40.

<sup>31</sup> «Одна из причин возникновения тоталитарного государства, — отмечает Элиот в примечаниях к «Идее христианского общества», — коренится в попытке государства исполнять ту функцию, которую перестала выполнять Церковь, — вступать в отношения с общиной, которые Церковь не смогла более поддерживать, — что приводит к признанию в качестве полныхправных граждан лишь тех, кто готов принять государство в данной его функции» (*Элиот Т. С. Идея христианского общества*. С. 51).

<sup>32</sup> Элиот в своих эссе неоднократно называет коммунизм «религией». «Сегодня, — пишет он в статье «Современное образование и классическая филология», — стало банальностью говорить: коммунизм в России религия. Но тогда ее представители должны учить молодежь догматам этой религии» (*Элиот Т. С. Современное образование и классическая филология*. С. 202).

<sup>33</sup> «Если революционная партия, — пишет Элиот в «Идее христианского общества», имея в виду фашистов в Германии и большевиков в России, — достигнет своей подлинной конечной цели, ее политическая философия в процессе роста станет философией культуры в целом» (*Элиот Т. С. Идея христианского общества*. С. 16).

<sup>34</sup> «Не энтузиазм, а именно догма, — поясняет Элиот, — отличает хрис-



Большевистская мысль, организующая общество в соответствии с материальными интересами, нарушает органичность его развития, которую может обеспечить лишь объединение людей и их ориентация на христианские ценности. И подобного рода тоталитарный проект — единственная альтернатива христианству, также как отчужденный демонизированный разум — альтернатива духовности. «Если вы не будете с Богом, — предостерегает читателя Элиот, — (а он Бог ревнивый) вам придется воздавать почести Сталину или Гитлеру»<sup>35</sup>.

«Русская идея» Т. С. Элиота, созданный образ Советской России, страны механизированной, ноократической, уточняется и дополняется новыми деталями в его следующем крупном теоретическом сочинении «Заметки к определению понятия “культура”» (1948). Прежде всего, отметим, что представления Элиота о России нисколько не меняются — некоторую эволюцию претерпевают лишь его общие культурологические позиции. «Идея христианского общества» была своего рода реакцией Элиота на Мюнхенские события 1938 года, на очевидную слабость либеральных демократий Англии и Франции, нашедшую выражение в том числе в слабости политической, и демократически запустивших механизм саморазрушения в своем отступлении перед язычеством<sup>36</sup>. Вторая мировая война — ее начало совпало с завершением Элиотом работы над «Идеей» — в полной мере укрепила Элиота в его опасениях и подтвердила его мрачные прогнозы<sup>37</sup>. И все же ее результаты продемонстрировали человечеству, и Т. С. Элиоту в том числе, что западная либеральная демократия вполне в состоянии отстоять свою свободу и свои принципы. Это обстоятельство заставило будущего автора «Заметок», как многих западных интеллектуалов того времени, скорректировать свои позиции в отношении перспектив общественного устройства и возможного переустройства общества. Кроме того, необходимо также учитывать, что хотя победа в войне, как известно, не внушала Элиоту оптимизма<sup>38</sup>, ему как публичной фигуре, классику литературы, было невозможно и неприлично продолжать чересчур агрессивную критику в отношении внутренней и внешней культурной политики стран, предотвративших угрозу фашизма, как либеральных демократий, так и Советского Союза, авторитет которого чрезвычайно возрос в общественном мнении Западной Европы и Америки. Этот

---

тианское общество от языческого» (*Элиот Т. С. Идея христианского общества. С. 45*).

<sup>35</sup> Элиот Т. С. Идея христианского общества. С. 49.

<sup>36</sup> Об этом см.: *Acroyd P. Op. cit. P. 247*.

<sup>37</sup> Подробнее см. *Элиот Т. С. Идея христианского общества. С. 50*.

<sup>38</sup> См. подробнее: *Красавченко Т. Н. Заметки к определению Т. С. Элиота // Элиот Т. С. Избранное. С. 735*.

немаловажный момент серьезным образом повлиял на пафос и интонацию «Заметок». Нельзя также забывать, что Элиот учитывает ситуацию послевоенного мира, передел Европы, предпринятый главами победивших стран.

Консервативная идея глобального проекта («христианского общества») вытесняется в его представлении об обществе выросшей из нее, но гораздо более динамичной концепцией культуры. Данная концепция, сохраняя в целом пафос правой мысли в значительной степени близка либеральному представлению об обществе. Элиот по справедливому замечанию одного из его исследователей, полемизировал с либерализмом как с идеологическим явлением и в то же время защищал его и следовал его принципам<sup>39</sup>.

Культуру Элиот понимает не как «дополнение» производственных отношений, не как знание или навыки, которыми владеет элита (т. е. те, кого, по обыкновению называют «культурными людьми»), не как искусство и науку. Он видит в ней образ жизни народа, способ его коллективного мироощущения, внутренний принцип его организации. Культура, с его точки зрения, обнаруживает себя во всем: в привычках людей, в этикете, в национальной кухне и т. п. Она — сложный, многоуровневый организм, исторически изменяющийся и находящийся в ситуации непрерывного становления. Элиот неоднократно подчеркивает в своих «Заметках» эту мысль, заявляя, что культура «прорастает» подобно дереву или цветку. Ее уровни взаимодействуют друг с другом и влияют друг на друга. Поэтому ситуация прошлого, оказавшаяся для какого-нибудь элемента культуры или для культуры в целом благоприятной, уникальна и рационально не воспроизводима. Культуру, считает Элиот, нельзя искусственно спланировать, но необходимо направлять, давая ей возможность органично прорастать. Полагая, что культура осуществляется во всех формах человеческой деятельности, Элиот заявляет, что она не является их механической суммой, ибо организм (а культура — это организм) — всегда нечто большее, чем сумма его частей. Кроме того, она, по мысли Элиота, — не только то, чем человек обладает, но и то, к чему он стремится<sup>40</sup>.

Иными словами, культура включает в себя цели, идеалы, которые придают нашей жизни значение, превращают человеческую деятельность в нечто осмысленное. Важнейшим условием, способствующим органическому развитию культуры, Элиот считает существование классов. В «Заметках» он вступает в полемику с немецким социологом Карлом Манхеймом, возлагавшим функции поддержания

<sup>39</sup> Подробнее см.: Dale P. S. *The Social Critic and His Content // The Cambridge Companion to T. S. Eliot*. Cambridge, 1944. P. 62.

<sup>40</sup> Подробнее см.: Frye N. *T. S. Eliot*. P. 12.

культуры на профессиональные элиты<sup>41</sup>. По мысли Элиота, культуру передает и поддерживает не элита, а класс. Эти два понятия он строго разграничивает. Класс формируется не искусственно, не рационально-волюнтаристски, а является продуктом органического развития культуры. Он вырабатывает свои нормы и ценности, что составляет основу мировидения принадлежащей ему личности. Здесь людей объединяет самое существенное — общий образ жизни. Что же касается элиты, то она в отличие от класса, связывает людей по принципу профессионального интереса или принадлежности к одной области знания. Элиты необходимы, но единство индивидов внутри них оказывается механическим, ибо их соединяет самая незначительная и меняющаяся сторона мировидения. И если в пределах класса человек является личностью, то в элите он выступает как функция.

И здесь политические практики русских большевиков, провозгласивших построение бесклассового общества, вновь привлекают внимание Элиота. Он размышляет о последствиях возможной ликвидации классов и, в частности, о ситуации, когда господствующий класс устраняется силой. Такого рода рациональное вмешательство в органичную общественную структуру травматично. Оно приводит к дестабилизации политической жизни, поскольку, как полагает Элиот, «когда господствующий класс, как бы плохо он ни выполнял свою функцию, устраняется силой, функция его полностью никаким другим классом не перенимается»<sup>42</sup>. Однако в отношении России Элиот неожиданно делает важную оговорку, давая понять, что, возможно, это как раз тот случай, когда данное правило не работает, поскольку мы имеем дело с несложившейся политической системой, совершенствованию и органическому развитию которой волюнтаристски и рационально препятствовал господствующий класс. Поэтому устранение этого класса — здесь Элиот, что немаловажно, осторожно подчеркивает, что он входит в область предположений — вполне может способствовать совершенствованию общественной структуры: «Но тут я снова хотел бы воздержаться от суждения относительно России. Страна эта в период революции могла еще быть на такой ранней ступени развития, что устранение высшего класса могло не только не послужить задержкой этого развития, но даже оказаться его поощрением»<sup>43</sup>.

Идея бесклассового общества, точнее говоря, общества, где функцию классов принимают на себя элиты, видится Элиоту утопической и неосуществимой, и в «Заметках» он демонстративно оставляет без внимания декларации большевиков. «О положении, при кото-

<sup>41</sup> Элиот Т. С. Заметки к определению понятия «культура». С. 93–97.

<sup>42</sup> Там же. С. 101.

<sup>43</sup> Там же.

ром общество не имеет классов, и где доминируют исключительно элиты, — заявляет он, — у нас, признаться нет достоверных свидетельств»<sup>44</sup>. Подобный проект чересчур умозрительен и механистичен, чтобы быть когда-либо адекватно осуществлен: «Даже самые большие оптимисты не надеются, конечно, что система эта будет действовать столь исправно»<sup>45</sup>.

Элиот допускает возможность достижение элитой определенных целей на определенном этапе и даже возрождения страны, когда элита присваивает себе функции правящего класса. Однако в целом элита не может заменить класс, если только она с течением времени в него не превратится. Случай России, где правящая элита взяла на себя полномочия класса, Элиот рассматривает как исключение. Ситуация в России ему представляется переходной и характеризующейся политической неустойчивостью. Ноократический проект большевиков, механически структурировавший общество, внес лишь видимость порядка: Россия все равно остается сущностно бесструктурной, грубой и политической отсталой. И ей, по мысли Элиота, предстоит длительный период органического развития. «Россия, — пишет Элиот, — грубая и мощная страна; к тому же очень большая; ей необходим длительный период мира и внутреннего развития. Существует три возможных сценария. Россия сможет показать, каким образом устойчивое правительство и цветущая культура передаются исключительно посредством элит; она может погрузиться в восточную летаргию; или же правящая элита пойдет по стопам других правящих элит и станет правящим классом»<sup>46</sup>.

Рациональная попытка переустроить общество, предпринятая в России, с точки зрения Элиота, наиболее ярко иллюстрирует одну из самых опасных тенденций современного мира, и в частности, стран с либеральным управлением, — подчинить культуру политике. Политическую теорию и практику Элиот определяет как часть культуры, одну из ее многих составляющих. Однако государственными деятелями культура рассматривается, по его словам, «либо как ничтожный побочный продукт, который можно оставить без внимания, либо как раздел жизни, устрояемый в соответствии с системой, которой отдается ваше предпочтение»<sup>47</sup>. Это свидетельство обособления политики от культуры, т. е. образа жизни народа от его верований, от этики. Элиот повторяет идеи Жака Маритена, видя в данном процессе, как и французский мыслитель, очередную форму отчуждения человеческого разума от духа жизни и Абсолютных ценностей и его стремление сосредоточиться на себе. Политика,

<sup>44</sup> Там же. С. 99.

<sup>45</sup> Там же. С. 100.

<sup>46</sup> Там же.

<sup>47</sup> Там же. С. 140.

в теории и практике, — проявление чистого разума, стремящегося редуцировать реальность к схеме. Она имеет дело не с личностью, а с безличными силами и «занята человечеством только как массой»<sup>48</sup>. Следовательно, западная политическая теория полагает возможным рационально направлять жизнь и переустраивать ее<sup>49</sup>.

Этой тенденции в странах западной демократии способствовал, по мнению Элиота, опыт российской революции. Коммунистическая идеология (политическая идея) стала для людей образом жизни и подчинила себе культуру. Культура отождествилась с политическими схемами, которые неизбежно предполагают внешнюю экспансию, перестройку не только собственной страны, но и мира в целом.

Политизировав общественную жизнь, Россия, считает Элиот, заразила западную мысль стремлением рассматривать культуру исключительно как производную политики. Иронически намекая на традиционное, бытующее в русской мысли представление об исключительной миссии России, Элиот пишет: «Важным документом в истории политической направленности культуры является очерк Льва Троцкого “Литература и революция”, вышедший в английском переводе в 1925 г. Убежденность, столь по-видимому, глубоко в русском сознании укоренившаяся, что миссия матушки России предоставить всему миру не только идеи и политические формы, но и весь образ жизни в целом, сильно содействовала тому, что все мы стали осознавать культуру в аспекте политическом»<sup>50</sup>.

Процитированный отрывок примечателен главным образом тем, что он красноречиво свидетельствует об изменении акцентов в «русской идее» Элиота, сущностное содержание которой, как мы уже отмечали выше, осталось прежним. Россия остается в его понимании страной тоталитарной. Но в «Заметках к определению понятия “культура”» он не использует эту характеристику и фактически не уделяет внимания мировоззренческим основаниям коммунистической идеологии, если не считать крайне абстрактных и осторожных рассуждений о перспективах общественного развития России в связи с заменой прежнего господствующего класса правящей элитой. Теперь, став свидетелем подчинения Россией стран Восточной Европы и экспансии коммунистической идеологии, Элиот сосредоточивает свою критику на имперской составляющей российской политики. Он осознает, что коммунистическое государство, в сущности, превратилось в империю, занятую экспортом собственной идеологии — не столь важно какой именно — в республики и подчиненные страны.

<sup>48</sup> Там же.

<sup>49</sup> «Слишком часто, — пишет Элиот, — вселяет она веру, что будущее непоколебимо предопределено, и одновременно в то, что мы абсолютно вольны выкраивать это будущее по своему усмотрению» (Там же).

<sup>50</sup> Там же.

В «Заметках» Элиот говорит о возникновении нового типа империализма — российского, отличающегося, по его мнению, от «классического» британского империализма и империализма американского. Британские правители не ставили перед собой цели уничтожить в подчиненной стране местную культуру, а лишь вводили собственное политико-социальное устройство, систему образования и правосудие<sup>51</sup>. В свою очередь американский империализм, либеральный по своему духу, был занят главным образом чисто экономической экспансией. «Америка, — отмечает Элиот, — имела обыкновенные насаждать свой образ жизни преимущественно торговлей и возбуждением аппетита к своим товарам»<sup>52</sup>. В обоих случаях экспансия, как социальная, так и чисто экономическая, нарушала органическое развитие местной культуры и наносила ей весьма ощутимый ущерб. «Российская империя, — как ее характеризует Элиот, — по всей видимости, усердно старается избегать слабостей предшествующих ей империй: одновременно она проявляет и большую беспощадность, и большую бережность к тщеславию подчиненных народов»<sup>53</sup>. Россия, провозгласившая равенство всех народов, насаждает свою идеологию, одновременно стремясь поощрять местную культуру, обычаи, язык и литературу. Все эти составляющие в результате оказываются факторами второстепенными и на самом деле рационально регулируемыми извне политикой (чужим, экспортированным образом жизни), не связанной с национальными традициями и верованиями. Подобное управление национальной культурой, в конечном итоге, полагает Элиот, приведет к ее разрушению: «Но так как Советская Россия должна сохранять подчиненность культуры политической теории, успех ее империализма приведет, по всей вероятности, к сознанию своего превосходства у того из ее народов, который политическую теорию породил; можно, следовательно, ожидать, что, пока существует Российская империя, все больше будет утверждаться господствующая — русская культура, при подчиненных ей национальностях, уцелевающих не как народы, с каждому из них присущим культурным своеобразием, но как низшие касты. Как бы то ни было, русские оказались первым народом нашего времени, ставшим сознательно направлять культуру политически и наносить удар в любой точке культуре любого народа, над которым они стремятся установить господство»<sup>54</sup>.

Таки образом, внешняя культурная политика Советской России для Элиота — еще один аргумент, представляющий эту страну своего рода воплощением торжества отчужденного разума, механисти-

<sup>51</sup> Там же. С. 143.

<sup>52</sup> Там же. С. 143.

<sup>53</sup> Там же.

<sup>54</sup> Там же. С. 143–144.

ческой идеи, утверждающей себя вопреки органическому развитию природы и мира.

«Русская идея» Т. С. Элиота, казалось бы, весьма фрагментировано представленная в его эссеистике, вместе с тем с легкостью разворачивается при внимательном чтении его текстов в целостную, завершённую концепцию. Эта концепция, безусловно, не претендует на статус детального политического анализа, а скорее предлагает некое общее видение проблемы. И здесь сказывается ее неизбежная умозрительность. При всей кажущейся точности наблюдений Элиота и его поразительной способности прогнозировать ситуацию, сказавшейся, например, в понимании взаимоотношений России и союзных республик, его «русская идея», является, как мы попытались показать, механистическим перенесением схем анализа и выводов в отношении знакомой ему культуры Великобритании на Россию. Россия в его эссе предстает как утрированный, гротескный образ его второй родины, Великобритании, эксплицирующий те тенденции, которые были скрыты в английском обществе.





## **ПУБЛИКАЦІИ**



## ПРЕДИСЛОВИЕ К КНИГЕ «РУССКИЙ РОМАН»

Публикуемый ниже текст — один из самых значительных литературных манифестов второй половины XIX века, сыгравший важную роль в истории европейской — и не только европейской — эстетической мысли, и вместе с тем — своеобразный гимн русской литературе этого времени, которой и была посвящена, в основном, книга, предвзвешавшаяся или вернее открывавшаяся этим манифестом.

Не случайно книга эта называлась «Русский роман», и хотя в двух первых ее главах прослеживалась история русской литературы с древнейших времен, в центре внимания ее автора — Эжена Мельхиора де Вогюэ (Vogüé, 1848–1910) находилась русская реалистическая проза и прежде всего творчество четырех ее великих творцов — Гоголя, Тургенева, Достоевского и Льва Толстого<sup>1</sup>.

Ничто, казалось бы, не предвещало интереса виконта де Вогюэ к России и русской культуре. После завершения образования и кратковременного участия в военных действиях 1870 года он в течение пяти последующих лет состоял при своем дяде — маркизе де Вогюэ, французском посланнике в Константинополе, и собирался продолжить дипломатическую карьеру в Афинах, но затем отказался от этого намерения и принял решение отправиться в Россию. К такому решению он пришел после долгих раздумий и отчасти исходя из своего «турецкого опыта», о чем подробно рассказал позднее в письме к Илье Даниловичу Гальперину-Каминскому (1858–1936), литератору и переводчику русского происхождения, издавна обосновавшемуся в Париже, в ответ на просьбу сообщить ему сведения о своей литературной деятельности<sup>2</sup>.

«Шестнадцать лет тому назад, в октябре 1876 года, — писал Вогюэ, — я вернулся в Париж после долгого пребывания в Турции, при нашем посольстве. На Востоке я имел возможность изучить прочное и все возрастающее могущество России, а ее паломники, отправляющиеся в Палестину, и ее агенты, наводнявшие Турцию, показали мне некоторые черты национального характера. В это время сообщения А. Леруа-Больё привлекали внимание всех читателей “Revue des Deux Mondes”

<sup>1</sup> См.: Röhl M. «Le Roman russe» de Eugène-Melchior de Vogüé. Etude préliminaire // Acta Universitas Stockolmiensis. Studies in History of Literature. № 16. Stockholm, 1976. См. также: Eugène-Melchior de Vogüé le héraut du roman russe. Textes réunis et présentés par Michel Cadot. Paris, 1889.

<sup>2</sup> Текст письма (или точнее — его перевод) цитируется по единственному доступному нам источнику: Гальперин-Каминский И. Д. Руссоведение во Франции // Русская мысль. 1894. № 9. Отд. 2. С. 37–39.

к пробуждению этой великой незнакомой страны<sup>3</sup>, и легко было предвидеть, что она займет одно из первых мест на европейской сцене. Кроме того, и это было главное, я пережил все те жалкие унижения, которые испытали все те, кто был представителем Франции за границей после 1870 года<sup>4</sup> — унижения, прикрытые на Западе дипломатической вежливостью и резко ощущаемые на Востоке, где с каждым человеком обращаются совершенно открыто, сообразно предполагаемой в нем силе. Чтобы прекратили эти унижения, нужна была поддержка, и достаточно было бросить взгляд на карту и задать себе вопрос о ближайшем будущем, чтобы увидеть, где следует искать этой поддержки.

Герцог Деказ<sup>5</sup> был согласен с этими взглядами. Я отправился к нему, выразив мое удивление по поводу того, что ни один дипломатический агент не владеет русским языком, и заявил ему о своем желании отправиться изучать его в Петербург, где в это время открылась вакансия на соответствующий моей должности пост. Министр тотчас же исполнил мое желание. <...> Когда я овладел языком настолько, чтобы читать газеты, я начал правильно доставлять известия и составлять обобщающие доклады для своих начальников по службе. Счастливые писания, никогда не доставлявшие мне неприятностей! Они лежат, не тронутые, в картонках Орсейской набережной<sup>6</sup>. <...> Впоследствии, освоившись с русским литературным языком, я познакомился с великими русскими писателями последней четверти нашего века. Но если я имел возможность уловить некоторые скрытые черты их гения, если усердное посещение авторов помогло мне к уразумению их произведений, — я обязан этим, главным образом, одной редкой личностью, умершей несколько месяцев тому назад: графине Толстой, вдове чуткого, тонкого поэта Алексея Константиновича<sup>7</sup>. Около их очага грелась вся видная часть русской интеллигенции.

Не думаю, чтобы иностранец, уроженец Запада, мог когда-нибудь разобраться в запутанных мыслях и в думах Достоевского или Аксакова, если бы произведения этих туманных гениев не очищались для него, проходя сквозь ту бриллиантовую призму, которую представлял собой ум этой необыкновенной, универсальной женщины. Она-то и внушила мне мысль дать французской публике возможность оценить эти далекие

<sup>3</sup> Серия статей о России и русских Анатоля Леруа-Болье (Leroy-Beaulieu, 1842–1912) увидела свет на страницах «Revue des Deux Mondes» в 1873–1877 гг.

<sup>4</sup> Речь идет о франко-прусской войне 1870 г., окончившейся катастрофическим поражением Франции и падением Второй империи.

<sup>5</sup> Герцог Луи-Эли Деказ (Decazes, 1819–1886) был министром иностранных дел Франции в 1873–1877 гг.

<sup>6</sup> На набережной Орсе в Париже находилось и находится поныне здание Министерства иностранных дел.

<sup>7</sup> Гр. Софья Андреевна Толстая (1824–1892), вдова гр. А. К. Толстого, среди посетителей петербургского салона которой были И. С. Тургенев, И. А. Гончаров, Ф. М. Достоевский, Вл. С. Соловьев и др.

чужестранные произведения. Вместе с тем, она старалась побороть мои опасения. Сначала я оттолкнул эту мысль как безрассудную химеру, потому что, если я и знал несколько Россию, я очень плохо знал в то время свою страну — ту новую Францию, которая зародилась во время моего двенадцатилетнего отсутствия. Мало-помалу я приобрел большую решимость для исполнения дела, успех которого казался мне неизбежным предшественником какой бы то ни было политической попытки».

Таким образом, в Петербурге Вогюэ оказался отнюдь не случайно и всю свою разностороннюю деятельность там всецело подчинил реализации столь волновавшей его идеи сближения Франции и России — в качестве третьего, а затем второго секретаря французского посольства и, быть может, в еще большей степени — в качестве литератора: с марта 1879 года он начал публиковать в «Revue des Deux Mondes» свои статьи о русских писателях, а позднее, уже после возвращения на родину и выхода в отставку, объединил их в книгу, которая и явилась главным интеллектуальным итогом его почти шестилетнего пребывания в России<sup>8</sup>. Книга эта, озаглавленная «Le Roman russe», увидела свет 7 июня 1886 года в парижском издательстве Плон (Librairie Plon — E. Plon, Nourrit et C<sup>ie</sup>) и вскоре принесла Вогюэ широкую известность; нет сомнений в том, что именно ей он был обязан избранием во Французскую Академию: произошло это 22 ноября 1888 года, когда новому академику едва минуло сорок лет.

Конечно, у Вогюэ — автора «Русского романа» имелось во Франции немало предшественников. Однако никому до него не было дано превратить это новое осмысление русской литературы в поворотное событие современной духовной жизни. Отныне почти безраздельно господствовавшему во французской, да и во многих других литературах натурализму стал все чаще и энергичнее противопоставляться русский «реалистический идеализм».

С появлением книги Вогюэ, выдержавшей множество изданий и затем дважды переведенной на английский язык, русская реалистическая литература начала свое триумфальное шествие по странам и континентам. Рассматривая сквозь призму французского писателя творения великих русских романистов, читающий мир с восхищением и немалым удивлением открывал для себя то особенное и неповторимое, что в них заключалось. Более того, получившее свое ярчайшее выражение в этих произведениях своеобразие русского национального характера и мироощущения стало обозначаться удачно найденной им и прочно вошедшей затем в международный культурный обиход формулой «русская душа» («*âme russe*» или почти синонимичное «*âme slave*»).

<sup>8</sup> Основным источником сведений о жизни Вогюэ в России является его дневник, который он вел с 31 декабря 1876-го по 14 января 1883 г.: *Vogüé E.-M. Journal. Paris — Saint-Petersbourg. 1877–1883. Paris, 1932.* Дневник этот, в частности, дает основание предполагать, что немалую роль в освоении им русской литературы сыграли его русская жена — Александра Николаевна Анненкова (1848–1914) и ее семья.

Шли годы, Вогюэ неустанно трудился, публикуя романы, очерки и статьи на самые разные темы, в течение четырех лет представлял свой департамент в Палате депутатов. Но его связь с Россией при этом не ослабевала: время от времени он совершал поездки туда (например, по случаю открытия в Москве в 1909 году памятника Гоголю), перепиывался с коллегами и обменивался с ними книгами, поддерживал отношения с родными и друзьями, а главное — внимательно следил за тем, что происходило в русской литературе, и знакомил соотечественников с новыми для них писательскими именами, такими как Некрасов и Тютчев, Максим Горький, Чехов и Леонид Андреев.

Естественно, что вклад Вогюэ в распространение на Западе русской литературы был отмечен в качестве основной его заслуги во всех некрологах писателя, скоропостижно скончавшегося 11 марта 1910 года.

«С какой бы точки зрения мы его ни изучали, “Русский роман”, — писал в своей обширной и содержательной статье французский историк литературы и критик Виктор Жиро (Giraud), — остается прекрасной книгой, великой книгой. По прошествии четверти века мы можем сегодня утверждать: это одна из самых значительных книг конца XIX столетия»<sup>9</sup>.

Извещая на страницах «Журнала Министерства народного просвещения» своих читателей о смерти Вогюэ, видный французский славист Луи Леже в очередном «Письме из Парижа» отмечал, что его знаменитая книга «имела большой успех и сыграла в нашей литературе такую же роль, как книга мадам де Сталь о Германии в начале XIX века»<sup>10</sup>.

«В то время, когда на Западе царили еще смутные представления о России и особенно о русской литературе, — утверждал критик «Вестника Европы» С. Адрианов, — Вогюэ выступил талантливым и энергичным пропагандистом новых русских писателей среди своих соотечественников. Он первый раскрыл перед французской публикой неведомый ей дотоле, богатый мир русского художественного творчества и заставил ее вникнуть в идеи наших корифеев, более всего — Толстого и Достоевского. Со времени появления статей Вогюэ в “Revue des Deux Mondes”, а затем и капитальной его книги “Le Roman russe” (1886 г.) русская литература постепенно завоевывает внимание всего Запада, входит в международный художественный оборот, начинает оказывать влияние на европейских писателей. Мы должны ясно себе представить всю важность этого факта. Великая национальная литература немыслима вне международного общения. Мы многим обязаны Европе, теперь и она нам уже кое-чем обязана в области искусства»<sup>11</sup>.

Анонимный автор некролога, помещенного в «Вестнике иностранной литературы», констатировал: «Своими статьями о русской литературе Вогюэ заставил французов взглянуть другими глазами на Россию и русских. <...> Познакомившись с нашей литературой, французы

<sup>9</sup> Revue des Deux Mondes. 1910. Т. 57. Р. 296–297.

<sup>10</sup> Журнал Министерства народного просвещения. 1910. Ч. 288. № 8. С. 93–94.

<sup>11</sup> Вестник Европы. 1910. Кн. 4. С. 392–393.

проявили интерес к нашему искусству. В особенный восторг пришли они от нашего театра. Конечно, в этой области у нас есть, что показать; но если бы Вогюэ не заинтересовал Европу литературой, мы не могли бы познакомить ее и с театром»<sup>12</sup>.

Наконец, в «Историческом вестнике» говорилось: «До него французские критики очень мало были знакомы с русской литературой, <...> и только Вогюэ положил начало этому ознакомлению. Вогюэ постарался объяснить французам не только Гоголя и Тургенева, но предоставил в своей критике такое видное место Толстому и Достоевскому, на котором первый предстал во всем своем могучем росте, а второй явился мастером в психологической литературе. Никогда еще ни одна критика не была в таком ходу, как этот труд Вогюэ <...>. Душа Вогюэ был родственна русской душе, и в сочинении о русском романе он так живо выразил свои впечатления, что захватил других»<sup>13</sup>.

С тех пор число этих «других» неуклонно возрастало — во Франции и далеко за ее пределами, самая же книга, некогда давшая столь мощный импульс этому процессу, обычно лишь упоминалась и иногда более или менее подробно характеризовалась, но круг ее непосредственных читателей был весьма невелик. Именно так, в частности, обстояло дело в России, где труд Вогюэ получил известность с давних пор и в дальнейшем никогда не забывался<sup>14</sup>, но издан был лишь частично, в виде отдельных очерков о русских писателях; самый же важный его раздел — «Предисловие» — не появлялся на русском языке вообще, что и делает данную его публикацию, на наш взгляд, вполне оправданной и целесообразной.

П. Заборов

<sup>12</sup> Вестник иностранной литературы. 1910. Апрель. С. 286.

<sup>13</sup> Исторический вестник. 1910. Т. 120. Июнь. С. 1088–1089.

<sup>14</sup> См., например: *Пыпин А.* Русский роман за границей // Вестник Европы. 1886. Т. 5. № 9. С. 301–344; *Венгерова З.* Русский роман во Франции // Там же. 1899. Т. 1. № 2. С. 719–728; *Берков П.* Изучение русской литературы во Франции: Библиографические материалы // Лит. наследство. Т. 33–34. М., 1939. С. 745–746; *Мотылева Т. А.* О мировом значении Л. Н. Толстого. М., 1957. С. 368–369; *Шишмарев В. Ф.* Русская литература во Франции // Рукописное наследие В. Ф. Шишмарева. М.; Л. 1965. С. 172–174; *Алексеев М. П.* Русская классическая литература и ее мировое значение // Русская литература. 1976. № 1. С. 6–20; *Григорьев А. Л.* Русская литература в зарубежном литературоведении. Л., 1977. С. 42–46; *Фридлендер Г. М.* Достоевский и мировая литература. М., 1979. С. 345–346; *Дранкова И. Г.* Гоголь и Вогюэ // Проблемы истории культуры, литературы, социально-экономической мысли. Саратов, 1984. С. 44–51; и др.

## РУССКИЙ РОМАН

### Предисловие

Предлагая эту книгу вниманию лиц, интересующихся русской литературой, число которых растет день ото дня, я должен сделать для них несколько пояснений относительно предмета и цели этих очерков, а также имеющих в них пробелов, оставленных вполне сознательно. Страна, в которую нам предстоит совершить путешествие, обширна и мало изучена; целиком ее никто не исследовал — лишь проторили наугад несколько тропинок; и мне хотелось бы объяснить тем, кто собирается ступить на них, почему мы отправимся в ту или иную область, оставив другую без внимания.

В этой книге вы не найдете собственно истории литературы — всесторонне освещающей тему. Такого труда еще не существует в России, он был бы преждевременен и во Франции. Сам я испытывал подобное искушение и попытал бы счастья на этом поприще, если бы искал лишь одобрения ученого мира. Но цели мои — иные. В силу соображений литературного свойства (о них я скажу позднее) и мотивов иного порядка, о которых я умолчу, поскольку каждый может сам о них догадаться, я считаю, что нам всем необходимо трудиться на благо сближения этих стран путем духовного взаимопроникновения. Ибо тесная дружба и солидарность между двумя народами, как и между двумя людьми, возможны лишь при их интеллектуальном контакте.

Стремясь к этой цели, следует, однако, действовать осторожно, учитывая косность публики: невозможно пробудить у кого-либо аппетит, подсунув ему сразу нечто неудобоваримое. Публика желает, чтобы ее приручали постепенно, заманивая в ловушку удовольствия и побуждая к приобретению новых знаний, чтобы это удовольствие сильнее ощутил. Так давайте же учитывать эти настроения публики: стараясь ее убедить, мы не переделаали бы ее, но при этом оставили бы нерешенными высшие задачи, на которые я намекал. Справедливости ради отметим, что история русской литературы только за последний век должна была бы быть представлена длинным списком чуждых нашему слуху имен и никогда не переводившихся произведений; параллельно следовало бы написать политическую и социальную историю трех последних царствований, которая существует не в большей степени, чем первая, и которая единственно могла бы пролить на нее свет. За неимени-



ем этого подготовительного материала, произнесение незнакомых звуков было бы напрасным сотрясением воздуха, не оставляющим в умах западных читателей ни малейшего следа, а самый перечень уподобился бы картам ночного неба или каталогам невидимых глаз звезд, составленным астрономами для нескольких посвященных.

Мне показалось предпочтительным действовать иначе, по примеру натуралиста, желающего рассказать нам о новых краях. Этот натуралист никоим образом не останавливается в промежуточных, невыразительных местах, а двигается прямо в сердце страны, в области, отмеченные яркими особенностями. Там, выбирая среди многочисленных образчиков флоры и фауны, он отметит сначала для памяти виды, общие для всех частей света, оказавшиеся там случайно или по чьей-то воле; затем быстро перейдет к выродившимся или ископаемым разновидностям, представляющим лишь исторический интерес; однако особое внимание он уделит местным семействам, жизнестойким, характерным для данной местности и климата; из них он выберет несколько типичных образцов, отличающихся особым совершенством. Именно эти объекты он и предложит нашему вниманию как наиболее способные показать современные условия и особенности жизни этого уголка планеты.

Мой замысел очень похож. Я кратко напомним об истоках русской литературы, о ее долгом прозябании под иностранным господством, о ее раскрепощении в течение нашего века. С этого момента скромная горстка русских писателей превращается в мощную толпу; ее разнообразие приводит нас в замешательство, как прежде приводила в замешательство ее скудость. Я останавлиюсь на нескольких крупных фигурах, определяющих лицо этой незнакомой нам толпы. Такая методика тем более правомерна для России, что среди этих молодых, едва обработанных масс, развивающихся в одном направлении, индивидуальные различия остаются все еще слабо выраженными. Побывайте в сотне деревень между Петербургом и Москвой: люди, которых вы там встретите, словно сработаны по единому образцу: черты лица, повадки, одежда — всё. Как и в большинстве сверхновых цивилизаций, личный порыв еще не освободил их от коллективных уз; несколько выбранных наугад лиц легко составят общий портрет всех этих братьев-близнецов. То же можно сказать и об их духовной сущности: по душе одного из них можно судить о гораздо большем количестве душ, чем у нас. И желая приумножить подобные наблюдения, мы добьемся лишь впечатления монотонности.

Эта первая серия исследований посвящена в основном четверем выдающимся современным романистам, уже привлечшим внимание европейского читателя благодаря частичным переводам их произведений. Писатели эти, весьма характерные для русской

литературы, являют собой уменьшенную модель, полную и яркую, национального гения, который мы и стремимся выявить. Говоря о каждом из них, я попытался обрисовать как их творчество, так и человеческую сущность, которые в равной степени являются отображением общества. Вопросы искусства интересны и значительны сами по себе; однако гораздо больше интереса и значительности заключает в себе тайна, в которую они помогают мне проникнуть, тайна этого загадочного существа — России. Не особенно заботясь о соблюдении правил композиции, я собирал все, что могло послужить осуществлению моего намерения: биографические подробности, личные воспоминания, отступления на исторические и политические темы, без которых духовное развитие столь закрытой страны было бы совершенно неясным. Осветить исследуемый объект любыми средствами, сделать его понятным, затронуть все его грани — вот, наверное, единственное правило, которым следовало руководствоваться.

С этой целью я принялся сравнивать вдоль и поперек русских писателей с писателями более знакомых нам стран, и вовсе не из тщеславного желания покрасоваться своей эрудицией; к тому же, мне известна опасность подобных аналогий: они всегда хромают. Но есть лишь один быстрый и надежный способ объяснить неизвестное: сравнение с уже знакомым. Вместо долгих, заумных объяснений той или иной личности или произведения, достаточно назвать одно знакомое имя, которое немедленно вызовет в памяти каждого целый литературный портрет, близкий тому, который мы изучаем. Такое сравнение проясняет текст и позволяет с первого взгляда классифицировать новые явления по семьям и по значению. А затем делаются необходимые оговорки для установления различий между тем, что на короткое время сближалось.

Некоторые удивятся, что я ищу ответа на русскую загадку у русских романистов. По причинам, которые будут изложены ниже, философия, история, красноречие — церковное и судейское (о парламентском я даже не говорю) — суть жанры, почти напрочь отсутствующие в этой молодой литературе. То, что можно найти под этими произвольными обозначениями в других странах, в России умещается в широких рамках поэзии и романа — форм выражения, свойственных русской мысли, единственно совместимых с требованиями некогда безжалостной цензуры, которая и поныне остается очень бдительной. Высказывать идеи там можно, лишь ловко вплетая их в полотно вымысла; так они проходят все, без исключения, а скрывающий их вымысел приобретает значимость научного трактата.

Находясь под доминирующим воздействием великого имени Пушкина, периодом своей наивысшей интеллектуальной славы

русские считают романтизм. Когда-то я думал так же, как и они, направляя свои усилия на изучение именно поэзии. Однако позже я изменил свое мнение — по двум причинам. С одной стороны, рассуждать о произведениях, из которых невозможно привести ни одного примера, — слишком безумная затея; это все равно что пытаться удержать облака, проплывающие по иному небу. Русские поэты никогда не были и не будут переведены. Лирическое стихотворение — это живое существо, живущее своей сокровенной жизнью, смысл которой заключается в особом расположении слов; невозможно перенести эту жизнь в чужое тело. Мне довелось однажды читать русский перевод «Ночей» Мюссе, перевод очень точный и весьма недурной; и это произведение доставило мне столько же удовольствия, сколько может доставить созерцание трупа красивого человека; душа покинула его, а вместе с ней и особый аромат, составляющий всю ценность этих божественных звуков. Решение такой задачи становится еще более невозможным, когда речь идет о переводе с самого поэтического из европейских языков на другой, таковым далеко не являющийся. Некоторые стихи Пушкина и Лермонтова — одни из самых прекрасных, что я знаю. Однако при переводе от них остается лишь горстка банальных мыслей, облеченных в бледные лохмотья прозы, прикрывающие их обломки. Попытки эти предпринимались и будут предприниматься еще и еще, но результат не стоит затраченных усилий.

С другой стороны, я не думаю, что романтическая поэзия есть наиболее оригинальное проявление русского духа. Помещая ее на первом плане в своих трудах по истории литературы, русские критики испытывают на себе очарование прошлого и находятся под воздействием юношеской восторженности. Время искажает истинные размеры вещей в ущерб настоящему, делая то, что оно с собой уносит, достойным почитания. И, может быть, иностранцу легче предвидеть суждения будущих времен: расстояние заменяет ему годы, позволяя смотреть с отдаления, которое уравнивает все сопоставляемые объекты.

Подводя литературные итоги века, я считаю, что великие романисты четырех последних десятилетий послужат России лучше, чем ее поэты. С ними она впервые опередила Запад, за которым прежде лишь следовала, обрела наконец присущие ей одной эстетику и оттенки мышления. Вот что привело меня к решению искать разрозненные черты русского гения прежде всего в романе.

Десять лет усердного знакомства с творениями этого гения навели меня на некоторые размышления о его особенностях, о той роли, которую ему надлежит отвести в нынешнем напряжении человеческого разума. Лишь роман способен поставить все вопросы, касающиеся жизни нации, а потому не стоит удивляться тому, что в

своим исследованием я буду обращаться к художественным произведениям, затрагивая серьезные проблемы и увязывая вместе некие общие идеи. Мы увидим, как русские защищают дело реализма, оперируя новыми доводами, лучшими, на мой взгляд, чем те, которые используют их западные соперники. Это — великий процесс; он лежит в основе всех литературных споров, ведущихся в настоящее время в цивилизованном мире, и на примере литературы показывает главные черты мировоззрения наших современников. Прежде чем начать представлять русских писателей как важнейшую часть этого процесса, я хотел бы в простой и свободной форме изложить суть дискуссии.

## I

Классическая литература рассматривала человека в наивысшие моменты проявления его сущности, в порывах страсти, в качестве главного действующего лица благородной и простой драмы; в этой драме актеры делили между собой роли добродетельных персонажей или злодеев, роли, где они были счастливы или страдали, в соответствии с идеальными, абсолютными представлениями о жизни более высокой, где вся энергия души должна быть направлена к единой цели. Одним словом, человек в эпоху классицизма был *героем*, и только его литература того времени считала достойным своего внимания. Действия этого героя соответствовали определенному набору религиозных, монархических, социальных и нравственных идей, являющих собой некую основу, на которую род людской опирался со времен своего становления. Возвеличивая своего героя в положительном или отрицательном смысле, поэт-классик предлагал скорее пример того, каким должен или не должен быть человек, нежели отображал то, что существовало в действительности.

Незаметно, за последние сто лет стали преобладать иные взгляды. Это привело к появлению искусства, построенного скорее на наблюдении, чем на воображении; искусства, которое льстит себя надеждой, что видит жизнь такой, какая она есть, во всей ее сложности и с наименьшей предвзятостью со стороны художника. Это искусство рассматривает человека в заурядных условиях, характеры — обычные и изменчивые — в повседневности. Стремясь к строгому соблюдению научного подхода, писатель ставит себе целью не развлекать нас, не волновать интригой и страстями, а просвещать относительно чувств и поступков героев, постоянно анализируя их. Классическое искусство подражало монарху, который правит, карает, вознаграждает, избирает фаворитов среди аристократической элиты, предписывая им правила элегантности, нравственности и красноречия. Новое же искусство стремится подра-

жать природе с ее неосознанностью, нравственным безразличием, отсутствием выбора. Оно выражает торжество коллективного над индивидуальным, толпы над героем, относительного над абсолютным. Его назвали реалистическим, натуралистическим, но, может быть, достаточно было назвать его демократическим?

Нет, рассматривать лишь этот, очевидный корень нашей литературы было бы слишком мало. Смена политического режима — лишь эпизод в цепи свершившихся величайших, всеобъемлющих перемен. Взгляните, что произошло за последний век с человеческим разумом во всех его проявлениях. Это можно было бы сравнить с гигантской пирамидой, установленной вершиной вниз, которую целый легион рабочих с огромным трудом перевернул и поставил на основание. Человек наконец-то получил объяснение устройства вселенной; он увидел, что все существование, размеры и беды этой вселенной суть результат неустанной работы бесконечно малых величин. В то время как общественные институты передавали управление государствами в руки большинства, наука отводила управление миром атомам. Повсюду, при анализе как физических, так и нравственных явлений, прежние доводы дробились на более мелкие; на смену грубым силам, действовавшим мощными толчками, которыми в свое время объяснялись революционные изменения, происходившие в мире, в истории и в душах людей, пришла постоянная эволюция ничтожно малых, непонятных существ.

А дальше — как наклонная плоскость: стоило современному разуму немного поколебаться, как он сразу устремился вниз. Он хочет знать происхождение мироздания? Для него это уже не шедевр, целиком сотворенный в шесть дней по внезапной прихоти Создателя. Сгусток пара, капли воды, молекулы, скопившиеся в течение мириадов веков, — вот скромное начало планет; что же до начала жизни — то это всего лишь легкое дыхание существ без названия, кишущих в луже грязи. Он желает объяснить череду перемен, преобразивших земной шар? Извержения вулканов, потопаы, мировые катаклизмы отступают на задний план, пропуская вперед действие безымянных и невидимых глазу созданий: песчинка, перекатывающаяся в ручье в течение бесчисленного количества дней, коралловый риф, превращающийся в материк благодаря неустанной работе микроскопических организмов — терпеливого народца, трудящегося в океанских глубинах. Если мы обратимся к нашему собственному устройству, то и его слава значительно поубавилась: весь этот чудесный набор деталей — всего лишь цепочка клеток; сегодня — человек, завтра — былинка в поле или червь. Все, включая эту щепотку серого вещества, в которой я черпаю в данный момент свои мысли об устройстве мира. Задавшись вопросом о причинах разрушения этого механизма, медицинская наука, как и осталь-

ные, наша универсальный ответ; отныне нас губят не собственные страсти и настроения; нет, нас подтачивают изнутри мелкие твари, жизнь и смерть отданы теперь на откуп невидимым представителям животного мира. И открытие это столь важно, что поневоле задумаешься, не случится ли так, что в будущем, вместо того чтобы присвоить нашему веку имя какого-нибудь редкостного гения, его назовут веком микробов; ни одно другое слово не смогло бы лучше обрисовать наше лицо и смысл нашего пути сквозь поколения.

Гуманитарные науки подчиняются импульсу, заданному науками естественными. История внимает показаниям народов, оттеснив на второй план единственных свидетелей, которых выслушивала прежде: королей, министров, военачальников; обходя свои кладбища, она теперь с меньшей охотой останавливается перед пышными надгробиями, углубляясь в ряды забытых могил и прислушиваясь к их неясному шепоту. Для освещения хода событий она более не довольствуется несколькими главными фигурами; дух целых рас, тайные страсти и терзания, вереницы мелких фактов — вот материал, с помощью которого она воссоздает прошлое. Тем же занят и психолог, изучающий тайны души; человеческая личность представляется ему производным длинной череды наслоившихся одно на другое ощущений и действий, чутким, переменчивым инструментом, находящимся под постоянным влиянием окружающей среды.

Стоит ли продолжать, рассуждая о проявлении этих же тенденций в практической жизни? Уравнивание классов, дробление состояний, всеобщее избирательное право, равные свободы и обязанности перед судом, налоговыми органами, в казарме и в школе, все последствия, вытекающие из этого принципа, могут быть объединены в одно слово «демократия», ставшее приметой нашего времени. Еще шестьдесят лет назад говорили, что демократия течет бурным потоком; сегодня эта река превратилась в море, затопившее всю Европу. Тут и там торчат из него отдельные нетронутые островки, на которых виднеются еще троны, обломки феодальных установлений, остатки привилегированных сословий; но самые прозорливые из этих сословий и на этих тронах знают, что уровень моря поднимается. Единственная их надежда (и никто не запрещает им эту надежду питать) в том, что демократическое устройство общества может быть вполне совместимо с монархической формой власти. Пример тому мы находим в России, где под сенью абсолютной монархии успешно произрастает патриархальная демократия.

Не довольствуясь обновлением политического строя государств, неутомимый дух времени преобразует и все функции их организма: в большинстве предприятий заменяет индивидуальный принцип управления на коллективный; перераспределяет общественное достояние, умножая количество кредитных организаций и рент

и делая таким образом каждый кошелек причастным к общим богатствам; меняет условия промышленного производства, подчиняя их требованиям большинства. Я не претендую здесь на исчерпывающее количество примеров; можно бесконечно долго проверять действие этого непреложного закона в применении к земным недрам, человеческому организму или глубинам человеческой души, в лаборатории ученого или в кабинете администратора; везде он опрокидывает старые принципы знания и действия, приводя нас к констатации одного и того же факта: мироустройство отдано отныне на откуп бесконечно малым величинам.

Литература, эта исповедь общества, не могла оставаться чуждой этим всеобщим переменам; сначала инстинктивно, потом осознанно она стала приводить свои методы и идеалы в соответствие с новыми веяниями. Первые попытки такой перестройки были неуверенны и неуклюжи: сегодня мы вполне можем признать, что романтизм не был доброкачественным продуктом. Он был пропитан мятежным духом — неудачное состояние для того, кто хочет быть невозмутимым и могучим, как сама природа. Протесту против классических героев, он искал своих персонажей на дне общества; но, сам того не ведая, он был еще насквозь проникнут духом классицизма, а потому придуманные им чудовища быстро становились героями наоборот: его каторжники, куртизанки, попрошайки-нищие оказались более надуманны и поверхностны, чем короли и принцессы былых времен. Изменилась тема, но напыщенность и высокопарность остались прежними. И это быстро наскучило. От писателей стали требовать более правдивого изображения мира, в большей мере соответствующего набравшим силу позитивистским воззрениям. В их произведениях читатель желал почувствовать всю сложность жизни, человеческих отношений, мыслей, а также найти в них эту идею всеобщей относительности, что пришла в наше время на смену абсолюту. Тогда-то и появился на свет реализм, завладевший литературой во всех европейских странах, он и по сей час продолжает безраздельно царствовать там, отличаясь лишь в оттенках, чьим сравнением мы и займемся. Его литературная программа была начертана всеобщей революцией, отдельные последствия которой я только что обрисовал. Но лишь понимание причин, эту революцию породивших, могло дать ему какую-то философскую программу.

Каковы же были эти причины? Во Франции с восхитительным самодовольством вообразили, будто великими духовными переменами человечество обязано кружку философов, написавших «Энциклопедию», кучке недовольных, разрушивших Бастилию, и все в таком духе. Считалось, что это чудо свершил один освобожденный разум, сместивший ось Вселенной. Человек того века проявлен

вполне простительную самоуверенность. Ценой поразительного двойного усилия он постиг бóльшую часть загадок природы, благодаря собственной воле освободился от бóльшей части социальных ограничений, тяготевших над его предшественниками. Отныне ему открылось интеллектуальное устройство мира; он расчленил его, обнажив его первичные элементы и исходные законы. И тут же провозгласив себя свободным от собственной личности, человек возмнил, что ему предназначено все знать и все мочь. Небольшую область, над которой он был властен, окружали некогда необъятные, таинственные просторы, одновременно смущавшие ум несчастного невежды и заключавшие в себе его надежды и чаяния. Отступив вдале, уменьшившись в размерах, эта зона усеянной звездами тьмы, казалось, исчезла совсем. Было решено не брать ее в расчет. Из объяснений мироустройства и жизни были вообще изъяты все прежние идеи, населявшие эту сферу, — то есть все божественное. Вновь приобретенные научные истины часто оказывались несовместимыми с грубым антропоморфизмом наших предков, с их представлениями о сотворении мира, об истории, о взаимоотношениях человека и Божества. А религиозное чувство казалось неотделимым от временных толкований, с ним отождествлявшихся. Впрочем, к чему искать какие-то сомнительные первопричины, когда устройство вселенной и человека стало столь понятным для физиков и физиологов? К чему какой-то вседержитель там, наверху, когда и здесь, внизу, больше не признается ничья власть? Бесполезность оказалась наименьшей из ошибок, вменявшихся в вину Богу. Великие умы быстро убедили в этом своих посредственных современников. Восемнадцатый век установил культ разума, и какое-то время человечество пребывало в опьянении этим золотым веком.

А затем пришло вечное разочарование, неизменное крушение всего, что человек выстроил в своем мелком умишке. С одной стороны, ему пришлось признать, что, расширив подвластную ему территорию, он стал шире смотреть на вещи, и за кругом постигнутых истин ему вновь открылась бездна неведения, по-прежнему бездонная и по-прежнему будоражащая ум. С другой стороны, опыт показал ему, что политические законы слишком мало могут дать для его свободы, ограниченной законами природы. Кем бы он ни был — подданным тирана или гражданином республики, — как до, так и после декларации своих прав, он по-прежнему оставался жалким рабом, поработанным собственными страстями, ограниченным во всех своих желаниях материальными трудностями. Он смог убедиться, что самая прекрасная хартия не в силах стереть складку страдания со лба несчастного и дать кусок хлеба голодному. Его чрезмерное самомнение рассеялось, как дым. Он снова пал жертвой неуверенности и зависимости, ставших отныне его уделом. Ра-



зумеется, он был теперь лучше вооружен и более образован, но какое это имело значение? Природа словно высчитала строгое равновесие между нашими достижениями и нашими нуждами, которые увеличивались по мере того, как появлялись новые средства для их удовлетворения. Это великое разочарование возродило старые инстинкты; человек стал искать над собой высшую силу, к которой можно было бы обратиться с мольбой; увы, такой силы больше не было.

Все способствовало тому, чтобы разрыв с традициями прошлого стал непоправимым: как гордыня убежденного в своем всемогуществе разума, так и мрачное сопротивление ортодоксальности. Никогда еще гордыня не разрасталась столь непомерно, как в эпоху, когда мы сами заявили о своей ничтожности и слабости по отношению к огромной вселенной. Обычное дело: в самых жалких чуланах часто можно обнаружить тщеславие какого-нибудь Навуходоносора или Нерона. В силу весьма поучительного противоречия приверженность к прямому смыслу возросла вместе с всеобщим сомнением, поколебавшим устоявшиеся взгляды. Мудрецы решили, что новые объяснения мироустройства противоречат объяснениям религиозным, но гордыня отказывалась от пересмотра дела.

Защитники ортодоксального взгляда тоже никоим образом не способствовали примирению. Они все еще не понимали, что их учение — источник всяческого прогресса и что, упорно сражаясь с научными открытиями и переменами политического порядка, они не давали этому источнику изливаться естественным путем. Ортодоксы редко замечают всю силу и гибкость принципа, верность которому они хранят. Заботясь о неприкосновенности вверенных им ценностей, они пугаются, когда этот принцип сам по себе начинает воздействовать на мир, преобразуя его по неведомому им плану. Это напоминает поведение человека, внезапно увидевшего, как столб, на котором зиждется его жилище, — ствол дуба, еще полный сока, — вдруг покрывается почками, тянет к небу молодые ветви и устремляется ввысь, сквозь крышу, обрушивая строение. Самый явный признак истинности того или иного учения — его способность применяться ко всем переменам в ходе развития человечества, оставаясь при этом самим собой; разве что зародыш этих перемен в нем уже и заложен. Эта способность лежит в основе ни с чем не сравнимой мощи религий; когда же ортодоксия отказывается признать это, она ставит под сомнение самое свое право на существование.

Вследствие этого недоразумения, в котором каждый несет свою долю ответственности, долго оставалась незамеченной следующая простая истина: в течение восемнадцати веков мир был подвержен воздействию некоего фермента — Евангелия, — и последняя революция, вышедшая из этого Евангелия, стала его триумфом и

окончательным пришествием. Все, что свергалось в ходе этой революции, было подточено ранее скрытыми свойствами этого фермента. Боссюэ, один из немногих, кто все это предчувствовал, писал: «Иисус Христос пришел в мир, чтобы свергнуть то, что воздвигла в нем гордыня; отсюда и происходит тот факт, что его политика прямо противоположна политике нашего века»<sup>15</sup>. Величайшее усилие нашего времени было предсказано и предопределено этими словами: «*Misereor super turbam*»<sup>16</sup>. Эта капля жалости, упавшая посреди жестокости старого мира, незаметно смягчила нашу кровь, она сотворила современного человека — с его нравственными и социальными представлениями, его эстетикой, политикой, склонностью ума и сердца к маленьким вещам, маленьким людям. Однако это постоянное воздействие Евангелия, неукоснительно признающееся за прошлым, в наше время отрицается. Человек уподобляется путнику, отправляющемуся вечером в восточном направлении: мрак спускается перед его глазами, лишь позади него остается немного света, освещающего уже прошедший путь, где угасает день. Впрочем, очевидное противоречие было слишком разительно: с одной стороны — узкое, ограниченное толкование Евангелия, в так сказать иудейском духе; с другой — революция, направленная, казалось, против него, в то время как на самом деле она являла собой естественное развитие христианского сознания. За исключением нескольких беспристрастных умов, вроде Балланша, нашим современникам понадобилось немало времени, чтобы уловить эту причинно-следственную связь. Сегодня эти истины, как говорится, витают в воздухе; их очевидность такова, что я боюсь, как бы меня не обвинили в наивности, продолжай я и дальше рассуждать о них.

Однако рассуждения эти были необходимы для определения того нравственного духа, только благодаря которому можно простить реализму суровость его методов. Изучая жизнь со строгой точностью, распутывая мельчайшие корни наших поступков и исследуя ради этого причины их породившие, он отвечает одной из наших потребностей; но он обманывает наш самый главный инстинкт, намеренно игнорируя тайну, существующую за пределами доводов разума, — возможное присутствие в ней божественного начала. Пусть, пусть он не говорит ничего об этом неведомом мире, но он должен, по крайней мере, трепетать, стоя на его пороге. Раз уж он ставит себе в заслугу беспристрастное наблюдение жизни, он должен признать этот очевидный факт — медленное брожение евангельского духа, его воздействие на современный мир. Религиозное чувство необходимо ему больше, чем любой другой художественной форме; это чувство даст ему милосердие, в котором он

<sup>15</sup> «Проповедь» 1659 года о великом достоинстве бедных.

<sup>16</sup> «Жаль Мне народа» (Мк. 8, 2).

так нуждается; коль скоро он не отступает перед уродством и несчастьями, то должен постоянным изливанием сострадания делать их терпимыми. Лишенный милосердия реализм делается ужасен. А дух сострадания в литературе — мы сейчас увидим это, — едва отдалившись от своего единственного источника, немедленно начинает спотыкаться и фальшивить.

О, я прекрасно понимаю, что, ставя перед писательским искусством нравственную цель, я вызову улыбку у сторонников весьма почитаемой доктрины: искусство для искусства. Признаюсь сразу, что я ее не понимаю — по крайней мере в том смысле, который ей придают сегодня. Конечно, нравственность и красота — в искусстве синонимы; и песнь Вергилия стоит главы Тацита. Однако не следует путать возвышенную красоту, порожденную художником в момент духовного озарения, с ловкостью рук искусного фокусника. Мои уточнения направлены именно на эту путаницу. Я никогда не поверю, что серьезные люди, заботящиеся о своем достоинстве и уважении к себе со стороны окружающих, захотят свести свою деятельность к роли каких-то гимнастов, ярмарочных фигляров.

Эти утонченные художники — большие оригиналы. Они исповедуют великолепное презрение к обычным авторам, обеспокоенным желанием просвещать или утешать людей, сами же ходят колесом перед толпой с единственной целью — вызвать своей ловкостью ее восхищение и похваляются тем, что им нечего сказать людям, вместо того чтобы просить у них за это прощения. Как примирить этот отказ с высоким служением, к которому так усиленно призывают литераторы нашего времени? Вероятно, каждый из нас подчас уступает искушению писать ради собственного развлечения: пусть тот, кто без греха, первым бросит камень! Однако просто немислимо возводить в ранг учения то, что должно быть исключением, минутным отдыхом во время исполнения поэтом его человеческого долга. Если это и есть литература, то я попрошу, чтобы тому, другому присвоили иное имя, менее привлекательное для незаконного присвоения; ибо кроме использования перьев и чернил — которыми пользуются для своих нужд и стряпчие, — у нашего благородного ремесла нет ничего общего с этими делишками. Конечно, и это дело может делаться честно и благопристойно, но оно так же походит на литературу, как лавка игрушечника — на библиотеку. Я не имею намерения принижать значение того или иного жанра, относящегося к разряду легких: роман, комедия могут принести людям больше пользы, чем трактат о теодицее. Я встаю единственно против упорного нежелания вкладывать в эти произведения какой бы то ни было нравственный смысл. К счастью, те, кто защищает эту ересь, первыми ее и предают, если у них достает на это мужества и таланта.

Чтобы представить вкратце наши мысли относительно того, чем должен был бы быть реализм, мне хотелось бы подыскать формулировку, способную определить одновременно и его метод, и его творческий потенциал. Единственная, которую я нашел, далеко не нова; но я не знаю ничего лучшего, ничего более научного, ничего, что точнее определяло бы тайну любого творения: «Создал Господь Бог человека из праха земного»<sup>17</sup>. Посмотрите, как верно это выражение — «прах земной», сколько в нем смысла! Ничего не предвещающего и ничему не противореча, оно заключает в себе все знание о происхождении жизни, знание, о котором мы лишь догадываемся. Оно показывает этот первый трепет влажной материи, в которой постепенно формировались и усовершенствовались первые организмы. Сотворение из праха — это всё, что способна познать экспериментальная наука, это поле деятельности, на котором ее возможности поистине безграничны. Тут можно вдоволь изучать ничтожество двуногого животного — человека, всё, что только есть в нем грубого, губельного, гнилого. Да, но ведь есть и еще что-то, кроме экспериментальной науки. «Праха земного» недостаточно для свершения тайны бытия, он — не единственное, из чего состоит наше «я»: этот комок грязи, которым мы являемся, который становится и будет становиться все более и более понятным нам, — мы чувствуем, что он одухотворен иным началом, непостижимым для наших инструментов познания. Эта формулировка нуждается в дополнении, поясняющем двойственность нашего существа, а потому текст добавляет: «...и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою»<sup>18</sup>. Это «дыхание», почерпнутое из источника вечной жизни, и есть дух, непостижимая и неотделимая от нас стихия, которая движет нами, окутывает нас, опровергает все наши объяснения, и без которой все они и всегда будут недостаточными. Прах земной — вот круг позитивных знаний, вот, что остается в лаборатории от мироздания, в клинике — от человека. Можно зайти очень далеко в его исследовании, но пока в дело не вступит «дыхание», не будет и живой души, ибо истинная жизнь начинается там, где кончается понимание.

Этому образу и должен следовать творец литературы. Как же это удалось реализму в тех странах, где он ставит свои опыты?

## II

Рассмотрим его сначала в нашей стране. Нигде в другом месте почва для этого не была менее благодатной. Наша интеллектуальная традиция вопиет против присущей реализму эстетики. Наш

---

<sup>17</sup> Быт. 2, 7.

<sup>18</sup> Там же.

нетерпеливый гений, склонный к быстрым, ярким эффектам, не приемлет его медлительности. Искусство, претендующее на подражание природе, для достижения необычных и сильных эффектов нуждается, как и она, в долгих приготовлениях. Для создания какого-либо образа или картины, оно методично собирает мельчайшие детали, мы же хотим, чтобы персонаж или сцена были обрисованы в несколько штрихов. Вся сила реализма кроется в его простодушии, наивности; но нет ничего менее простодушного и наивного, чем вкусы постаревшей нации, остроумной, искушенной в красноречии. Таким образом, позаимствовав у естественных наук их методы тщательного анализа, наши писатели-реалисты, натуралисты — название не имеет значения, — столкнулись с ужасающей проблемой: заставить наши литературные способности выступить в новом, не свойственном им амплуа. И все же эти трудности формального плана не могут в достаточной мере объяснить того сопротивления, которое эти писатели встречают у большей части публики. Их упрекают главным образом в том, что, создавая картину мира, они принижают его, опошляют, изображают печальнее, чем он есть на самом деле; мы недовольны тем, что они не принимают во внимание половину нашего «я», причем лучшую его половину.

Так что же: их беспомощность неотделима от их принципов? Никто не осмелился бы утверждать это. Задолго до наших споров уже признавалось, что величие мироздания можно усмотреть и в бесконечно малом, так же как и в бесконечно большом; можно восхищаться клещом, не менее удивительным, чем какой-нибудь колосс, можно находить «необъятность природы в рамке... атомистического ракурса»<sup>19</sup>. Порочность новой школы заключается вовсе не в том, что она рассматривает бесконечность «снизу», интересуется малыми вещами и маленькими людьми; нет, она кроется не в объекте изучения, а во взгляде, который этот объект изучает.

Известно, что реалистическая школа ведет свой род от Стендаля. И это скорее случайность, чем доказанная преемственность. Детей не всегда задумывают заранее. Автор «Пармской обители» и не думал становиться родоначальником литературной школы; и я не знаю, одобрил ли бы этот брюзга семейство, образовавшееся после его смерти. Он выступает здесь в роли предка, которого обнаруживают, когда начинают заниматься собственной генеалогией. По некоторым признакам Стендаль — писатель XVIII века, в чем-то отстающий от своих современников и одновременно их опережающий. Если ему доведется встретиться в мире теней с Дидро и Флорбером, то он, несомненно, не раздумывая протянет руку первому. То, что художественные приемы новой школы присутствуют в зародыше и в описании битвы при Ватерлоо, и в харак-

<sup>19</sup> Паскаль Блез. Мысли. I, 1.

тере Жюльена Сореля — этот факт очевиден; но стоит нам только признать Стендаля настоящим реалистом, как мы останавливаемся перед непреодолимым противоречием; он обладает безграничным остроумием, прекрасным чувством юмора; мы то и дело сталкиваемся с какими-нибудь ядовитыми комментариями, насмешками в духе Вольтера. А ведь между этой особенностью ума и реализмом существует явная несовместимость; в ней-то и заключается наибольшая трудность, встающая между нами, французами, и новой художественной формой. В Бейле нет бесстрастности — одной из догм новой школы, — одна лишь отвратительная сухость. Его сердце было сработано в эпоху Директории из дерева, того самого, из которого выстругано сердце какого-нибудь Барраса или Талейрана; его понимание жизни и мироустройства вышло из того времени. Мне думается, что все содержимое своей души он влил в душу Жюльена Сореля: это очень злая душа, намного ниже среднего уровня. Я понимаю и разделяю удовольствие, которое получает сегодня читатель, перечитывая «Пармскую обитель»; я восхищаюсь тонкостью наблюдений, язвительностью сатиры, непринуженной и шутиливой манерой: но эти ли достоинства в чести у нынешнего реализма? Мне гораздо труднее наслаждаться «Красным и черным», книгой, исполненной ненависти и печали; она оказала губительное влияние на развитие школы, которая ее востребовала; и, тем не менее, она не относится к числу великих человеческих истин, потому что это упорство в преследовании зла отдает исключительностью и искусственностью, как и изобретение романтиками сатанических героев. В самом деле, почему Бейль, а не Мериме? О последнем осторожно молчат; у реализма, должно быть, имеются одинаковые причины, чтобы принимать или отвергать и того, и другого.

Если отцовство Стендаля вызывает сомнения, то причастность к этому делу Бальзака — вполне признанный факт. Однако, при общем согласии, хотелось бы определенных оговорок. Я не собираюсь судить о нашем великом романисте в нескольких словах; я лишь хочу определить его долю в происхождении реализма. Она значительна, если принимать в расчет лишь его работоспособность; создание грандиозных полотен, где все составляющие органично связаны друг с другом, обусловленные наследственностью темпераменты, описание различных социальных кругов и демонстрация их влияния на характеры: все эти средства Бальзак оставил своим последователям. Но употребили ли они их в том же духе, что и он? Этот неутомимый исследователь реальной действительности и по сей день остается самым ярким идеалистом нашего века, ясновидящим, прожившим всю свою жизнь в иллюзии — иллюзии миллионов, абсолютной власти, чистой любви и многого другого. Герои «Человеческой комедии» выступают иногда лишь истолкователя-

ми мысли их создателя, задача которых — доносить до нас то, что мучит его воображение. Согласно законам классического искусства его первостепенные персонажи одержимы какой-либо одной страстью; возьмем Нусингена, Бальтазара Класа, Беатрис, госпожу де Морсоф... Чтобы уловить фундаментальное отличие Бальзака от пришедших за ним реалистов, следует обратиться к исходной концепции его характеров. Как и подобает автору-классику, наш романист говорит себе: «Вот — страсть, какой же нужен человек, чтобы ее воплотить?» Те же рассуждают в совершенно обратном порядке: «Вот — человек, какие же страсти в нем преобладают?» Потому-то портреты и получаются у них точными и печальными, как описание примет в полицейском участке, в то время как Растиньяк или де Марсе преобразуются в лучах внутреннего видения художника.

Конечно, Бальзак дает нам иллюзию жизни, но жизни, гораздо более сложной и пылкой, чем повседневное существование. Его герои естественны — той естественностью, которую демонстрируют на сцене хорошие актеры. Когда они действуют или говорят, они знают, что на них в этот момент смотрят, их слушают. Они не живут для себя, как те, которых мы встречаем у других романистов. Едва поднявшись на социальные вершины, персонажи утрачивают часть своей правдивости. Госпожа де Мофриньез и герцогиня де Ланже достоверны как женщины, но менее убедительны как образчики общества, к которому они принадлежат. Короче говоря, было бы не совсем верно утверждать, что Бальзак описывает реальную жизнь: он описывает свою мечту; но мечта эта представлена с такими тончайшими деталями, с такой отчетливостью воспоминаний, что кажется нам реальностью. И это объясняет одну странность, на которую часто обращают внимание: живопись писателя кажется более достоверной последующему поколению, чем тому, которое ему позировало. Настолько его читатели соотносили себя с предлагавшимися им идеальными типами!

Мы добрались наконец до неоспоримого зачинателя реализма в том виде, в котором он царит в наши дни, — Гюстава Флобера. Нам не понадобится искать дальше. После него будут измышлять новые имена, будут мудрить с методом, но ничего не изменится ни в приемах мастера из Руана, ни в его воззрении на жизнь. Если господин Золя и предстал пред нами со всей своей неоспоримой мощью, то это — не в обиду ему будь сказано — лишь благодаря эпическим достоинствам своих творений, от которых ему никуда не деться. Реалистическая составляющая его романов — вторична; он покоряет нас испытанными романтическими средствами, создавая синтетический образ монстра, наделенного потрясающими инстинктами, чудовища, которое поглощает людей и живет собственной жизнью как бы над реальной действительностью. Таковы сад в «Проступке

аббата Муре», рынок в «Чреве Парижа», кабачок в «Западне», шахта в «Жерминале» и пр. Я чуть не добавил: собор в «Соборе Парижской Богоматери» — настолько идеализация образов у Золя напоминает Виктора Гюго. Реалистический антураж будто бы даже стесняет эпического поэта, являясь некоей уступкой вкусам эпохи, которая должна быть противна его абстрактному воображению.

Остановимся на Флобере. За последние годы он очень вырос в общественном мнении; этой посмертной славой он обязан не столько своему чудесному дару прозаика, сколько тому общепризнанному и явному влиянию, которое он оказал на всю литературу последнего двадцатипятилетия. Не думаю, что встречу много противников, если скажу, что его творчество можно принять за выдающийся образец французского реализма. Автор «Госпожи Бовари» быстро добрался до самых крайних проявлений пресловутого принципа; никто другой не продемонстрировал бы нам лучше его убожества.

О, сколь плодотворно изучение этой искренней души! Словно в зеркале, видим мы в ней образ самого мира: он отражается сначала во всем блеске, затем все более искажается, загрубевает, мельчает, сжимается в размерах, чернеет — и вот это уже карикатура. В самом начале он — пламенный романтик, влюбленный во все великое и звучное. Но вскоре его поражает разница между жизнью, — какой он сам видит ее, — и тем, как живописуют ее мэтры романтизма; он наблюдает ее вокруг себя и воспроизводит свое непосредственное впечатление. И вот уже нет и в помине ни стэндалевского остроумия, ни бальзаковской мечты. И по мере того как видение его делается более точным, оно становится более ограниченным и более грустным, лишенным какой бы то ни было нравственной опоры.

Его нормандский здравый смысл позволил ему понять ничтожность жалких идолов, в которые так или иначе верила литература: обожествленная страсть, оправдание мошенников, либерализм Беранже, филантропическая основа революции 1848 года. Он понял насколько фальшиво человеколюбие его предшественников; человеколюбие, подбитое ненавистью, — чистая игра антитез, возвышавшая тех, кто был ничем, чтобы превратить их в военную машину против общества. Этот гуманизм вполне справедливо раздражает Флобера. Согласно предлагаемой ему теории, народ следует жалеть, но в то же время следует считать его наделенным исключительной мудростью и добродетелью; реалист, непредвзято взвешивающий на людей, отлично знает, что это все это сказки; он отвергает теорию всю целиком. А поскольку о существовании более высокого источника милосердия ему ничего не известно, он отбрасывает всякую жалость и видит вокруг лишь глупых или злобных животных, на которых он ставит свои опыты, — мир Бовари и Оме.



Его учили, что разум — непогрешимый инструмент, который он не должен подчинять ничему; однако он замечает, как инструмент этот на каждом шагу дает сбой; и, рассердившись, начинает с его помощью вскрывать смешные стороны жизни. В нем рождается ужасающее презрение к людям и к человеческому разуму, и все это презрение он изливает в своей любимой книге, гротескной «Илиаде» нигилизма — «Бувар и Пекюше».

Ессе homo<sup>20</sup>! Бувар — вот истинное порождение прогресса, науки, бессмертных принципов, лишенное высшей благодати, его направляющей: образованный идиот, который крутится в мире идей, как белка в колесе. Несчастный Флобер набрасывается на этого идиота, забывая, что нравственная увечность достойна такого же сострадания, как и увечность физическая; вне всякого сомнения, он остановил бы жестокого ребенка, оскорбляющего безногого калеку или горбуна, но сам ведет себя точно так, как этот ребенок по отношению к умственному калеке. И это логично: он не знает (или не хочет знать) слов, призывавших уважать нищих духом и обещавших им счастье.

«Бувар и Пекюше» это — последнее слово, естественное завершение реализма — без веры, без чувств, без милосердия. Как справедливо заметил один критик, такой реализм обречен закончить карикатурой, и в некотором смысле истинным отцом его можно считать Поль де Кока. Флобер говорил о своей книге: «Я хочу создать такое впечатление скуки и тоски, чтобы при чтении этой книги можно было подумать, что она написана кретином». Ну что сказать об этой писательской амбиции наоборот? Не достаточно ли сама она говорит о далеко зашедшем упадке? Однако не будем обманываться: по мысли автора эта книга — не фарс, а синтез его философии — философии нигилизма. И я настаиваю на этом, будучи убежден, что влияние, оказанное им на наше литературное поколение, гораздо больше, чем можно было бы предположить; из всех сочинений этого писателя именно оно сегодня наиболее востребовано. Вскоре мы займемся изучением нигилизма у русских; но мы не найдем у них этой нравственной болезни в столь острой, неизлечимой форме. Флобер и его последователи оставили в душах читателей абсолютный вакуум; и в этой опустошенной душе есть лишь одно чувство — неизбежный продукт нигилизма: пессимизм.

В последнее время о пессимизме рассуждают до изнеможения. Люди, обладающие хорошим пищеварением и отсутствием привычки много думать, объявили его наказуемым; примерно так же в стране с нездоровым климатом могли бы рассуждать о лихорадке те, кто ею не страдает. С простодушием врача, горящего ипохондрику: «Старайтесь сосредоточиться на радостных мыслях», нам великодушно посоветовали веселиться. Однако кое-кому из

<sup>20</sup> «Се человек» (Ин. 19, 5).

докторов, дававших подобный совет, следовало бы задуматься, не они ли помогли распространению скептического материализма; ведь это из него, подобно червю из гнилого плода, и вылез пессимизм. Следует признать косвенную действенность представленных доводов; они настолько веселы по своей природе, что должны были бы излечить нашу черную меланхолию целебными свойствами сме-ха. Я где-то читал, что надо обладать поистине злой волей, чтобы оставаться пессимистом после 1789 года, после великих начинаний, после пятнадцати лет республики; нас пристыдили за наше уныние, приводя в пример гг. Тьера и Гамбетту, которые уж никак не были пессимистами. Вот прекрасное утешение для вечно мятущейся души! Другие подходили к вопросу шире, сводя его к вечным проблемам зла, страдания и смерти — греха, как сказал даже кто-то, но все удивились, и никто не понял, что же такого нового и глубокого заложено в научном употреблении этого слова.

Что касается меня, я думаю, что для объяснения остроты нынешнего кризиса достаточно будет, не обращаясь к старым, как мир, общим причинам, сказать, что пессимизм есть естественный паразит, обитающий в пустоте, и что он неизбежно поселится там, где нет больше ни веры, ни любви. Когда мы оказываемся в таком положении, мы выдумываем его сами собой, и для этого не надо читать Шопенгауэра. Надо лишь различать две его разновидности. Одна — это материалистический пессимизм, который нуждается лишь в ежедневной жвачке удовольствия и находит для себя величайшее наслаждение в презрении к людям. Мы видим, как он распускается пышным цветом в нашей литературе. Другая — пессимизм страдающий, бунтующий, и в нем, несмотря на печать проклятия, кроется надежда; последняя стадия нигилизма, он в тоже время являет собой и первый симптом нравственного возрождения. О нем совершенно справедливо говорилось как об орудии всяческого прогресса, ибо мир никогда не преобразуется и не улучшается теми, кто им полностью удовлетворен.

В заключение скажу, что наша реалистическая литература, которой недостает божественности и человечности, предоставила нам выбирать лишь между двумя формами пессимизма. Породенная Стендалем, раз уж на этом настаивают, продолженная Флобером, вульгаризированная в том же духе его последователями, она не справилась с главной своей задачей: утешать обездоленных и сближать нас с ними, побуждая нас лучше их узнать. С литературной точки зрения она заплатила за свои нравственные ошибки, представив нам лишь частичную, искаженную картину мира, без атмосферы, без дальних перспектив. Из завета творчества она усвоила лишь первую часть: она замесила «прах земной», изучила его со всей присущей ей пылкостью, извлекла из него все, что в

нем содержалось; но она забыла «вдунуть» в него дыхание жизни, чтобы он стал «душою живою». Эта литература возомнила, что все это можно подменить эгоистическим эстетством; это заблуждение привело к тому, что она превратилась в некий мандаринат, отгородилась от жизни, служить которой была призвана. Она иссыхает и гибнет, словно веточка вербены в треснутой вазе, из которой вытекла вся живительная влага.

И люди отдаляются от нее, ищут чего-то другого; для любого непредвзятого наблюдателя это обратное движение очень и очень заметно. Последние лет двадцать пять или тридцать, уставшие от ребяческих измышлений и изголодавшиеся по правде новые поколения настойчиво требовали возвращения к добросовестному изучению жизни и простому ее изображению. Но при всем разнообразии вкусов, сущность человеческой природы остается неизменной: она по-прежнему нуждается в сочувствии и надежде; нас можно взять только благодаря этим благородным слабостям; нас можно поймать, лишь оторвав от земли. Тому же, кто принижает нас и калечит наши чаяния, несомненно, удастся позабавить нас какое-то время; но надолго он нас не удержит. Сегодня эти истины, столь же долговременные, как и сам человек, забылись, потому что мы живем в переходный период и ни в чем не имеем уверенности. Души не принадлежат никому, они кружат в поисках вожатого, подобно ласточкам, что проносятся в грозу над лужами — обезумев от холода, мрака и грохота. Попробуйте сказать им, что есть такое прибежище, где подбирают и обогревают израненных птиц; вы увидите, как все эти души соберутся вместе, поднимутся ввысь и устремятся что есть сил прочь, оставив далеко позади ваши бесплодные пустыни, к писателю, призвавшему их криком своего сердца.

## II

В то время как реализм мучительно внедрялся во Францию, он успел уже завоевать литературу двух великих держав: Англии и России. Там для него была подготовлена почва, и все способствовало его произрастанию. Мы и наши соплеменники унаследовали от наших латинских учителей умение мыслить абсолютными категориями; народы же Севера, славяне и англо-германцы имеют склонность к относительному; идет ли речь о религиозных верованиях, о правовых принципах или литературных методах, это глубинное различие в семье европейских народов дает о себе знать на протяжении всей их истории. В противоположность нашему разуму, четкому и ясному, склонному к ограничению поля своих исследований, разум этих народов представляется широким и смутным, потому что он видит одновременно много вещей. Он не обладает нашим

классическим образованием, позволяющим нам выделять тот или иной факт, характер, а внутри этого характера — страсть, заменять множеством условностей все, что невозможно увидеть; он считает, что изображение мира должно быть столь же сложным и противоречивым, каковым является и сам мир; он искренне страдает, когда от него утаивают какую-либо часть этого целого, где все пребывает в теснейшей взаимосвязанности. Взгляните, сколь разным требованиям отвечают драматические произведения; у нас — одна центральная фигура, несколько второстепенных персонажей, строго ограниченное действие («Сид», «Федра», «Заира»); у английских или немецких трагиков — шумная толпа, несущаяся сквозь цепь событий, и, если можно так выразиться, кусок жизни, отделенный от целого простейшим способом, без причинения ему какого-либо ущерба («Генрих VI», «Ричард III», «Валленштейн»). То же касается и романических сочинений; терпеливых читателей этих стран вовсе не пугают пухлые романы — философские, начиненные идеями, — заставляющие их ум работать не меньше, чем чисто научная книга.

Тем не менее, капитальное отличие нашего реализма от реализма северян следует искать в другом месте; и найдем мы его скорее в нравственном источнике вдохновения, чем в расхождениях эстетического порядка. В этом все критики единодушны.

Сравнивая Стендаля и Бальзака с Диккенсом, г-н Тэн говорит: «Они любят искусство больше, чем людей... и пишут они не из сочувствия к отверженным, а из любви к прекрасному»<sup>21</sup>. В этом — всё, и различие это становится еще очевиднее, когда сравниваешь наших современных реалистов с последователями Диккенса или русскими реалистами. Г-н Монтегю в своих этюдах о творчестве Джордж Элиот проник еще глубже; он подвел итог предыдущим исследованиям одной фразой, под которой я всецело подписываюсь: «Я относил к этому религиозному источнику нравственный дух, который всегда отличал английский роман в его самых вызывающих или самых циничных образцах, и утверждал, что реализм, вполне приемлемый при условии его обогащения этим элементом, не мог в противном случае породить ничего, кроме произведений слабых, незрелых и безнравственных; и своего мнения по этому поводу я не изменил»<sup>22</sup>. В свою очередь, г-н Брюнетьер говорит по поводу той же Элиот: «Если правда то, — и, как мне думается, я только что доказал это, — что взгляд наших натуралистов, в некотором роде враждебный, ироничный, по крайней мере насмешливый, никогда не проникает глубже внешней оболочки описываемых вещей, то время как нет такого тайника человеческой души, в который не проник бы английский натурализм, то не стоит тратить времени

<sup>21</sup> *Littérature anglaise*. Dickens.

<sup>22</sup> *George Eliot (Revue des Deux Mondes, 1<sup>er</sup> mars 1883)*.

и сил на поиски причин этого явления — они здесь. Действительно, сочувствие — не то банальное сочувствие, которое заставляет богача из эпиграммы проливать слезы над бедным Олоферном, а сочувствие ума, просвещенное любовью, которое мягко снисходит и скромно старается примениться к тем, кого он желает понять, — таково есть, было и будет орудие психологического анализа»<sup>23</sup>.

Я решил привести здесь эти мнения, поскольку они с одинаковой точностью могут быть отнесены к русскому реализму, как и к английскому.

О последнем я не буду слишком распространяться. Гг. Тэн, Монтегю, Шерер, среди прочих, исчерпали эту тему во Франции. Англии по-прежнему принадлежит честь открытия и доведения до высочайшего совершенства художественной формы, отвечающей новым духовным потребностям всей Европы. Реализм, ведущий свое начало от Ричардсона, познал свои наиболее славные времена с Диккенсом, Теккереем и Джордж Элиот. В то самое время, когда у нас Флобер вовлекал это учение в пучину интеллектуального краха, Элиот придавала ему непревзойденные ясность и величие. При всей моей любви к Тургеневу и Толстому, я, может быть, даже предпочту им эту волшебницу — Мери Эванс; если через сто лет романы прошлого будут еще читаться, мне думается, восторги наших потомков будут так же колебаться между этими тремя именами.

По-видимому, следует признать определенную медлительность англичан; как и сама жизнь, реализм требует от нас терпения за то удовольствие, которое он нам дает; подгоняя его, мы рискуем расшатать все его составляющие. Надо смириться с тем, что истории воспитания двух детей посвящается целый том, как в «Мельнице на Флоссе», и тогда нам откроется восхитительная душа малышки Мэгги. Когда читаешь эти чистые произведения, где пройденное расстояние не поддается никаким измерениям, кажется, будто ты незаметно погружаешься в глубокую воду; в воде этой нет ничего особенного, она походит на все воды мира; но внезапно, не знаю каким чувством, ты понимаешь, что это воды океана и они уже поглотили тебя. Возьмите «Адама Бида» или «Сайлеса Марнера»; читаем страницу за страницей, множество страниц, где простыми словами описываются еще более простые вещи; вы бы сами могли их написать, и я тоже. «Зачем мне все это, зачем все эти люди?» — спрашиваем мы себя. И вдруг, без всякой видимой причины, без какого-либо трагического события, лишь под влиянием этого величия, накапливавшегося в течение какого-то времени, мы роняем на страницу слезу. Почему? Ручаюсь, этого не сказал бы и самый прощательный из нас. Потому что это так прекрасно, словно сказано самим Господом Богом, — вот и всё.

<sup>23</sup> *Le Roman naturaliste, le Naturalisme anglais.*

Это прекрасно, как Библия. Приход Дины к Лисбет и двадцать других эпизодов кажутся описанными той же рукой, что написала «Книгу Руфь». Тут сразу чувствуешь, сколь глубоко проникнута Англия своей Библией — до мозга костей. А у Джордж Элиот — еще и влияние породы, окружения, воспитания. Ее мнения очень далеки от конформизма, это известно; сама она отказалась от старой веры; но это не важно, она у нее в крови, «эта первичная религиозная монада, которую вложил в английские души протестантизм и на счет которой следует отнести превосходство английского романа над нашим»<sup>24</sup>. Тот же феномен находим мы и у русских авторов; оторвавшись от христианской догмы, они сохраняют эту закалку, как церковные колокола, которые всегда звонят о божественном, даже если их используют в мирских целях. Сиюминутные взгляды писателя подчас очень мало значат для его творчества, главное для него то, чего не хватает нашим, — неосознанная длительная подготовка к творчеству в чистой, неиспорченной среде, религиозность души. На каких бы верованиях ни остановила свой выбор Мери Эванс, она всегда сможет отнести к себе слова методистки Дины Моррис, в которых сконцентрирована самая суть ее идеи: «Мне кажется, в моей душе совсем нет места для беспокойства о самой себе, настолько Богу было угодно переполнить мое сердце сочувствием к страданиям несчастных из Его стада».

Так думают и могли бы говорить многие из этих русских, что оспаривают сейчас у англичан первенство в реалистическом романе. Их выход на большую литературную сцену был внезапен и неожидан. До последних лет изучение письменности этих сарматов было доверено горстке востоковедов. Были подозрения, что и у них, как в Персии или Аравии, могла даже существовать какая-то литература; но в это не очень верилось. Мериме был первым, кто обратил внимание на этот малоизвестный край, обнаружив там талантливых писателей и самобытные произведения. Посланником русского гения явился к нам Тургенев. Своим примером он демонстрировал высокие художественные достоинства этого гения; западная публика оставалась настроенной скептически. Наше мнение о России определялось одной из тех простых формул, столь любимых во Франции, которые уничтожают страну как индивидуальность: «Нация, прогнившая до того, как успела созреть», — говорили мы, и это было ответом на все вопросы. Русские не могли на нас за это обижаться: мы увидим, что некоторые из них, из числа самых уважаемых, применяли эту сентенцию против себя самих. Воздержимся от поспешных суждений. Разве мы не знаем, что Мирабо в подобных выражениях высказывался о прусской монархии? В своей «Тайной истории» он писал: «Гниль до созревания, боюсь,

<sup>24</sup> Montégut, *loc.cit.*

как бы это не стало девизом прусского государства». Впоследствии оказалось, что опасения эти были неуместны. Точно так же Жан Жак Руссо, говоря о России в своем «Общественном договоре», не упустил случая высказать следующий парадокс: «Российская империя захочет подчинить себе Европу и сама будет подчинена. Ее и нашими хозяевами станут татары — ее подданные или соседи; этот переворот кажется мне неотвратимым». Лучше информированный благодаря личному опыту Сегюр говорил вернее: «Русские еще остаются тем, что из них делают; в один прекрасный день, обретя свободу, они станут самими собой».

Этот день, который в других отношениях задерживается, настал, по крайней мере, в литературе — раньше, чем Европа соблаговолила это заметить. К 1840 году, школа, назвавшаяся «натуральной» — или натуралистической, поскольку это русское слово может быть переведено и так, и так, — вобрала в себя все литературные силы страны. Посвятив себя роману, она вскоре породила поистине замечательные произведения. Эта школа очень напоминала английскую, многим была обязана Диккенсу и очень немногим Бальзаку, известность которого еще не распространилась вовне; она опережала наш реализм в том виде, в каком его позднее воплотил в жизнь Флобер. Кое-кто из этих русских сразу достиг мрачности мировосприятия и грубости выражения, к которым мы пришли лишь недавно, ценой многих трудов; и если считать это заслугой, то первенство в этом деле следует признать за ними. Но были и другие писатели, сумевшие среди этой чрезмерности проторить дорогу реализму, сообщая ему, подобно англичанам, высокую красоту, восходящую к тому же нравственному источнику вдохновения: сострадание, свободному от какой бы то ни было нечистоты и возвышенному евангельским духом.

Они не обладают интеллектуальной твердостью и мужественностью англосаксов, этой твердокаменной нации, неизменно уверенной в самой себе, которая умеет владеть собой, как она владеет Океаном. Непостоянная душа русских плывет по воле волн сквозь все философские течения и все заблуждения, останавливаясь то на нигилизме, то на пессимизме; поверхностный читатель мог бы подчас спутать Толстого и Флобера. Однако нигилизм этот никогда не принимается безропотно, душа эта никогда не закосневает безнадежно, мы слышим, как она стонет и взыскует, и в конце концов она возвращается на путь истинный и искупает свои ошибки милосердием; более или менее действенное у Тургенева и Толстого, у Достоевского оно становится исступленным, переходя в какую-то болезненную страсть. Их треплет ветром всех учений, приносимых извне — скептических, фаталистических, позитивистских; но сами того не ведая, в самых глубинах своего сердца, они всег-

да остаются теми самыми христианами, о которых некогда один красноречивый голос сказал: «Они не переставали сострадать этому вселенскому плачу, неиссякаемый поток которого питают люди и вещи — данники времени». Читая самые странные их произведения, всегда ощущаешь соседство другой, путеводной книги, к которой тяготеют все остальные; этот внушительный том, хранящийся на почетном месте в петербургской Императорской библиотеке, — новгородское «Остромирово Евангелие» (1056), символизирующее духовные истоки новейших произведений русской литературы.

Другой отличительной чертой этих реалистов, после сочувствия, является понимание оборотной стороны жизни, ее изнанки. Они изучают действительность так пристально, как не делал никто до них, кажется даже, что им неловко в этом замкнутом пространстве; и тем не менее, они размышляют над невидимым; описывая с крайней точностью знакомые всем вещи, они не забывают уделить особое внимание тому, что, как они подозревают, скрывается за ними. Их персонажей волнуют тайны мироздания, и, как бы ни были они вовлечены в драму настоящего момента, они всегда готовы прислушаться к шепоту отвлеченных идей; идеи эти населяют глубокую атмосферу, которой дышат герои, созданные Тургеневым, Толстым, Достоевским. Области, к которым преимущественно обращаются эти писатели, напоминают прибрежные земли: мы любимся красотой их холмов, деревьев и цветов, но над всеми этими видами господствует зыбкий морской горизонт, добавляющий красотам пейзажа ощущение безграничности мира, неизменное свидетельство бесконечности.

Как и источник вдохновения, с англичанами их сближает и литературная практика; интерес и чувства при чтении их книг добываются одной ценой — ценой терпения. Когда мы попадаем на страницы их произведений, нас сбивает с толку отсутствие композиции и явного действия, нас утомляет необходимость постоянного напряжения внимания и памяти. Эти медлительные, вдумчивые умы застывают на каждом шагу, все время возвращаются назад, создают образы точные в деталях, но в целом смутные, с размытыми контурами; на наш вкус, они берут слишком широко и заходят слишком издалека: соотношение русских слов и наших можно сравнить с соотношением метра и фута. Но несмотря ни на что, нас подкупают эти, казалось бы, взаимоисключающие свойства — самая бесхитростная простота и тонкость психологического анализа; нас зачаровывает столь полное понимание внутреннего мира человека, какого мы не встречали никогда прежде, совершенная естественность, достоверность чувств и речи всех действующих лиц. Почти все русские романы написаны людьми благородного происхождения, а потому впервые мы находим в них привычки и манеры вели-



косветских кругов, описанные без малейшей фальши; но и покинув Двор, эти безупречные наблюдатели с такой же точностью передают говор простого крестьянина, ни разу не исказив его нехитрую мысль. Благодаря одним только естественности и эмоциональности реалисту Толстому, как и Джордж Элиот, удается превращать самые обыденные истории в неспешную, но при этом захватывающую эпопею; он заставляет нас приветствовать в нем самого великого певца жизни, какого, возможно, не появилось со времен Гёте.

Я вовсе не хочу углубляться здесь в анализ творчества каждого писателя в отдельности, к чему у меня еще будет не один случай обратиться в этой книге. Излагая его вкратце, я желал бы единственно показать узы, связующие русский реализм с реализмом английским, и то, чем оба они отличаются от нашего; пояснить, как эта, подчас несправедливо хулимая художественная форма смогла породить подлинные шедевры в других местах — там, где ее обратили к истинным источникам энергии, к свету и теплу. Ибо в силу высшего закона, правящего и физическим, и нравственным миром, литература действует как любой очаг; весь свет, все тепло, которое она получает, она преобразует в энергию, и производит ее ровно столько, сколько получает света и тепла. Там, где мы потерпели неудачу, англичане и русские преуспели, потому что приняли завет творения целиком: взяв человека из праха земного, они «вдунули» в него «дыхание жизни» и создали «души живые».

Потому-то их литература и возымела успех, незаметно покорив европейскую публику. Она отвечает всем требованиям, потому что удовлетворяет сущностью своей постоянным нуждам человеческой души, а формой — особому вкусу к реализму, характерному для нашей эпохи, именно такому, каким определила его всеобщая склонность, о которой я говорил в начале.

Это наводит нас на печальные и неизбежные размышления. Благодаря частоте и быстроте всяческих обменов, благодаря постоянному укреплению взаимоотношений в мире мы наблюдаем формирование некоего европейского духа, некоего капитала культур, идей, склонностей, общих для всех мыслящих сообществ, располагающегося над групповыми и национальными предпочтениями. Словно фрак — одинаковый повсюду, — этот дух, повсюду схожий и подверженный одним и тем же влияниям, можно обнаружить и в Лондоне, и в Петербурге, и в Риме, и в Берлине. Его можно обнаружить и гораздо дальше — на пароходе, бороздящем Тихий океан, в прерии, возделываемой эмигрантом, в фактории, открытой купцом за тридцать земель.

Этот дух ускользает от нас; его медленно завоевывают литература и философия наших соперников. Этот дух не принадлежит больше нам, мы не сообщаемся с ним больше, мы лишь слепо следуем

за ним, иногда с успехом; но следовать не значит вести за собой. Я знаю, что наша огромная романическая продукция может еще похвалиться успехом на литературных рынках; ее покупают по привычке или следуя моде, ею забавляются какое-то время; однако, за редким исключением, книга, которая действует и питает, которую принимают всерьез, читают всей семьей, которая в конце концов оттачивает умы, — эта книга приходит не из Парижа. Я отмечаю здесь — с горечью в сердце и искренним желанием ошибиться — собственное наблюдение, подводящее итог моим долгим взаимотношениям с заграницей: преобразующие Европу общие идеи не исходят более из французской души. Столь же злополучная, как и наша политика, лишенная материальной власти над миром, наша литература по своей вине утрачивает власть интеллектуальную, бывшую некогда нашим неоспоримым достоянием.

#### IV

Надеюсь, мне поверят, что, проводя эти параллели, я не испытываю кошунственного удовольствия от умаления достоинств своей страны. Считаю я это временное падение непоправимым, я бы промолчал. Я же говорю открыто, потому что сегодня, более чем когда-либо, убежден в обратном. Мы вообразили, что после великих испытаний национальный дух изменится в мгновение ока и свидетельством этой перемены станет литература. Плохо же мы знаем историю и природу — они действуют с особой медлительностью. Вспомним «Музу» тех лет, что последовали за страшными потрясениями Революции; она продолжала чахнуть, ничем не отличаясь от себя самой накануне драмы. Для нее в мире ничего не изменилось. Шатобриан вышел на сцену через шесть лет после Террора и остается до сих пор единственным исключением; мощное литературное движение, позволившее измерить глубину перемен, потрясших французский разум, заявляет о себе лишь двадцать лет спустя. Это говорит о том, что катастрофы ничему не научают и не изменяют очевидцев, достигших зрелости; на следующий день они оказываются такими же, как и прежде, — со своими духовными пристрастиями, предрассудками, со своей косностью. Они, эти катастрофы, необъяснимым образом воздействуют на юное воображение, на детей, которые, широко раскрыв прекрасные удивленные глаза, где любое явление приобретает большие размеры, склонны их преувеличивать. Эти малыши становятся взрослыми, и мы узнаём в них детей, порожденных бурей.

Так будет и с нашим временем. Пятнадцать лет ворочались мы на старой кровати, в которой нас застигла эта рана; мы жили старыми, изношенными понятиями, литература ничего не меняла в своей

кухне. Спросить ее, так можно подумать, что никто и не желает более здоровой пищи. Это неправда. И это знают те, кто приглядывается к молодым. Не стоит судить о них по нескольким шумным, вычурным фантазиям. Беспокойный дух вершит свою работу над образованной молодежью, ищущей для себя новой точки опоры в мире идей. Она выказывает одинаковое отвращение ко всему, что ей подают. Последние вздохи идеалистического искусства ее совсем не устраивают; оставляя без внимания этот тихий предсмертный шелест, она не желает изящных условностей и легких вымыслов, которые пленяли еще наше поколение. Однако она не менее строптива и по отношению к материалистической литературе, не поднимающейся выше уровня земли. «Не хотим дышать ни мускусом, ни навозом — дайте нам воздуха!» — таков мог бы быть ее девиз. Ее природное благородство выродилось под воздействием эгоистического равнодушия и невыносимой сухости реализма — единственного, что ей предлагают. Грубые отрицания позитивизма больше не удовлетворяют ее. Когда ей говорят о необходимости религиозного обновления в литературе, она слушает с любопытством, без предвзятости и ненависти, ибо, не имея веры, она обладает в высочайшей степени развитым чувством таинственного — и в этом ее отличительная особенность. Ее упрекают в пессимизме, ничего не предлагая для излечения от этого недуга; пессимисты эти суть души, блуждающие вокруг истины.

Их случай не нов, и чтобы угадать, что он предвещает, стоит лишь перечитать книгу, наилучшим образом проливающую свет на начало нашего века, — восхитительные «Мемуары» Сегюра. Помните, как молодой человек описывает уныние, охватившее его и его современников к 1796 году? «Всякая вера была поколеблена, всякий путь — неясен; и чем более горячи были новые души, чем более склонны к раздумьям, тем более заблуждались они без помощи в этой бесконечной смуте, в этой бескрайней пустыне, где ничто не сдерживало их блужданий, где многие из них, слабея и в разочаровании обращаясь на самих себя, видели впереди, сквозь пыль стольких обломков, лишь смерть, казавшуюся им единственным пределом их скитаний!.. Я видел лишь ее — во всем и повсюду... И так душа моя изнашивалась, готовая унести с собой все остальное; я изнемогал...» Разве современный пессимизм скажет иначе? Мы знаем, как в один прекрасный день брюмера будущий генерал стряхнул с себя этот морок, стоя у решетки Поворотного моста, чтобы начать доблестную карьеру солдата и писателя. Наш пессимизм также излечим, дело только за человеком или идеей, которым удастся поднять этих молодых людей. Мы охотно позволяем сломить себя этими роковыми словами: конец века. Это — ловушка. Век всегда начинается для тех, кому двадцать лет. Мы разделили

время на искусственные периоды, мы сравниваем их с течением человеческой жизни; однако природе мало дела до наших исчислений; она без устали выталкивает в мир все новые и новые поколения, доверяя им каждый раз новое сокровище — жизнь, и не сверяя время по нашим часам.

Возможно, кто-то назовет мои прогнозы иллюзиями и будет недоумевать: при чем тут русская литература? Одним из наиболее поразивших меня симптомов была страсть, с которой молодежь набросилась на этот новый плод. Пушкин называет где-то переводчиков «почтовыми лошадьми просвещения». Невозможно лучше описать тяжесть и полезность их служения. Те, кто первыми попытались приобщить французских читателей к русским книгам, не могли предвидеть, что повлечет за собой их начинание. Они сказали себе, что Франции негоже отставать и что нельзя оставлять исключительное право на исследование этого нового явления за Германией, где гг. Рейнгольдт, Цабель и Брандес в течение нескольких лет уже серьезно трудятся над изучением славянских литератур. Они думали лишь пробудить любопытство и дух соперничества в образованных кругах и сами первыми удивились неожиданному успеху этих романов, столь не похожих на наши и столь трудных для понимания. Я же, со своей стороны, и не надеялся на то, что наши вкусы совпадут, и когда публика продемонстрировала свое предпочтение, понял, что видимый застой этих последних пятнадцати лет скрывал множество перемен и открытий, совершавшихся в нашем национальном сознании.

Успех русских объясняли уже модой и увлечением. Ах, вот уж поистине поверхностный взгляд на вещи! Согласен, можно говорить и о моде — этот сорняк паразитирует на любом растущем дереве, — и об увлечении, имеющем место в некоторых салонах. Однако своих настоящих читателей русский роман нашел все же среди пытливого поколения всех сословий. И то, что привлекло ее в нем, — это не местный колорит и не прелесть новизны, а дыхание жизни, наполняющее эти книги, звучащее в них ноты искренности и страдания. Молодежь нашла в них духовную пищу, которой наша художественная литература им больше не дает, и, изголодавшись, с вождением набросилась на нее. Мои утверждения не голословны — сколько писем от молодых людей, знакомых и незнакомых, мог бы я привести в их подтверждение!

Вполне возможно, что столь явный интерес будет иметь два нежелательных, хотя и не очень значительных последствия. Мы столкнемся с тем, что переводить станут без разбора всё, что поступает из России, — это уже началось, — то есть горы весьма и весьма слабых произведений; но мы же можем их просто не читать! С другой стороны, меня уверяют, что молодые «декаденты», впечатлен-

ные странностями, которые обезображивают талант Достоевского, примутся подражать этим чрезмерностям в своих химерических писаниях. Так и должно случиться — пусть же натешатся вдоволь. За этими оговорками, я убежден, что влияние русских писателей будет благотворно для нашего истощенного искусства; оно поможет ему вновь набрать высоту, лучше ориентироваться в действительности, смотреть дальше, и главное — вновь обрести утраченное чувство. Мы видим, как нечто подобное проглядывает уже в некоторых романах совершенно нового нравственного качества. Мне трудно понять тех, кто опасается этих заимствований извне и будто бы боится за целостность французского гения. Похоже, они забыли историю всей нашей литературы. Как и все сущее, литература есть организм, нуждающийся в питании; ей необходимо постоянно усваивать посторонние элементы, чтобы преобразовывать их в собственную субстанцию. Когда желудок в порядке, такое усвоение не таит в себе никакой опасности; когда же он изношен, ему остается единственный выбор: совершенно разрушиться от истощения или от несварения. Если таков наш удел, то лишняя порция русской похлебки ничего не изменит в нашем смертном приговоре.

Когда начался Великий век, литература агонизировала среди слащавостей отеля Рамбуйе; Корнель отправился пополнять съестные припасы в Испанию, Мольер то же самое делал в Италии. Мы обладали тогда прекрасным здоровьем и двести лет прожили за счет собственных ресурсов. С приходом девятнадцатого века появились новые нужды, национальная копилка опять иссякла; мы позаимствовали кое-что у Англии, потом у Германии, и наша литература, снявшись с мели, как известно, пережила самое прекрасное возрождение. Но вот для нее снова настали тяжелые времена, снова она голодна и малокровна: тут весьма кстати оказались русские; и если мы еще способны переваривать пищу, то скоро восстановим свою кровь за их счет. Тем же, кого вгоняет в краску сама мысль, что они могут быть чем-то обязаны «варварам», напомним, что интеллектуальный мир — это огромное общество взаимной помощи и поддержки. В Коране есть прекрасная сура: «Как мы узнаем, что настал конец света? — спрашивает Пророк. — Это случится в тот день, когда одна душа не сможет больше ничего сделать для другой». Да будет угодно небу, чтобы русская душа могла еще много сделать для нашей!

Исследуя ее, эту русскую душу, и ее проявление в русской же литературе, я говорил почти все время о нашей французской словесности, и я не приношу за это своих извинений. В те годы, что я провел там, в России, ловя чужую мысль, слушая этот непонятный, музыкальный язык, мягко облекающий новые мысли, я беспрестанно мечтал о том, что и как можно было бы взять от них, что-

бы обогатить нашу мысль, наш старый язык, созданный трудом и достижениями наших предков. Они использовали весь мир, чтобы украсить драгоценностями своего властелина, они знали, что для служения ему — все дозволено, что они могут грабить на большой дороге, вооружать корсаров, разбойничать на море, хватать все, что попадется под руку.

Так давайте же подражать им. Среди просвещенных людей есть такие, кто считает, будто французской мысли совершенно не к чему странствовать по свету, что ей достаточно любоваться на самое себя, глядя в свое парижское зеркало. Другие утверждают, что язык сегодня должен быть безликим, бесстрастным, что над ним следует работать, как работают над мозаиками из твердых, холодных камней, подобными тем, что потомки Рафаэля производят во Флоренции на потребу американцам. Бедный язык! Я думал, что века переплавили его в своем горниле, отлив из него колокол, который будет посылать миру свой мощный перезвон. Сколько смеха, гнева, любви, отчаянья, души было брошено в горнило этими славными тружениками — Рабле, Паскалем, Сен-Симоном, Мирабо, Шатобрианом, Мишле, — дабы сделать его еще прочнее, еще прекраснее! Язык и мысль... Каждая эпоха переплавляет их по-своему; и вот, после дней тяжких испытаний, когда они оказались покоробленными, эта задача вновь встает перед нами; так давайте же трудиться над ними, чтобы они уподобились коринфскому металлу, который вышел из поражений и пожаров обогащенным всеми сокровищами мира, всеми отечественными святынями, обогащенным ее песнями и бедами; металлу блестящему и звонкому, равно пригодному для выделывания драгоценностей и мечей.

Париж, май 1886.

*Перевод С. Ю. Васильевой под редакцией П. Р. Заборова*

## ИЗ КНИГИ «РЕВОЛЮЦИЯ И РОМАН В РОССИИ»

### От переводчика

Книга Эмилии Пардо Басан «Революция и роман в России» носит подзаголовок «Лекции в Мадридском “Атенео”»: графиня выступила с серией публичных лекций в 1887 году, тогда же, впервые в Испании, вышла в свет ее книга о русской литературе<sup>1</sup>. Многие критики отмечают как недостаток этого труда несамостоятельность суждений Пардо Басан, ее недостаточное знание русской литературы как таковой и, как следствие, зависимость от работ других европейских исследователей, прежде всего — книги Э. М. де Вогюэ «Русский роман»<sup>2</sup>. Тем более любопытным представляется публикуемый ниже фрагмент (окончание последней, третьей лекции), в котором испанская писательница открыто полемизирует с Вогюэ и формулирует свою концепцию русской натуральной школы как бы от противного, в диалоге с теоретиками и критиками французского натурализма.

С другой стороны, сам по себе список источников, которыми пользовалась Пардо Басан (он был опубликован в конце книги, в качестве приложения<sup>3</sup>), можно рассматривать как ценный материал для изучения восприятия русской литературы в Европе: это едва ли не полный (возможно, даже избыточный в своей французской части) свод исследований, которые были доступны европейцу второй половины XIX века, не знающему русского языка, но интересующемуся русской культурой. В книге «Революция и роман в России» сообщаются лишь фамилии авторов и названия работ; мы постарались по возможности восстановить библиографические данные (и исправить многочисленные опечатки). Приводится только первая часть списка: перечень произведений русской литературы, прочитанных Эмилией Пардо Басан в ходе работы над книгой, не столь представительен.

---

<sup>1</sup> См.: *Pardo Bazán E.* La revolución y la novela en Rusia. Madrid: M. Tello, 1887. Перевод выполнен по этому изданию.

<sup>2</sup> Этот тезис оспаривает в своей монографии В. Е. Багно; см.: *Багно В. Е.* Эмилия Пардо Басан и русская литература в Испании. Л., 1982. С. 34–38.

<sup>3</sup> См.: *Pardo Bazán E.* La revolución y la novela en Rusia. P. 447–451.

**Библиография к книге Э. Пардо Басан  
«Революция и роман в России»**

Mackenzie Wallace D. La Russie, le pays, les institutions, les moeurs / Tr. de l'anglais par Henri Bellenger. Paris: Decaux-Dreyfous, 1877.

Leroy Beaulieu A. L'empire des Tzars et les russes. Paris: Hachette, 1881–1889.

Thikomirov L. La Russie politique et sociale. Paris: Nouvelle Librairie Parisienne, 1886.

Vogüé E. M. de. Le roman russe. Paris: Plon, Nourrit et C<sup>ie</sup>, 1886.

Rimbaud A. Histoire de la Russie depuis les origines jusqu'à l'année 1877. Paris: Hachette, 1878.

Arnando J. B. Le nihilisme et les nihilistes / Tr. par H. Bellenger. Paris, 1800.

Grenville Murray E. L. Les russes chez les russes / Tr. de l'anglais par J. Butler. Paris: Maurice Dreyfous, 1878.

Dupuy E. Les grands maîtres de la littérature russe au dix-neuvième siècle. Paris: Lecène et Oudin, 1885.

Un russe [Pseud. J. S. A. von Eckardt]. La société russe / Trad. par Figurey Ernest et Désiré Corbier. Paris: Maurice Dreyfous, 1878. 3-me edition. 2 v.

Arnau e Ibáñez J. Rusia ante el Occidente: estudio crítico del nihilismo. Zaragoza: Imp. de Calisto Arico, 1882.

Tardif de Mello A. Histoire intellectuelle de l'empire de Russie. Paris: Amyot, 1854.

Courrière C. Histoire de la littérature contemporaine en Russie. Paris: Charpentier, 1875.

Lemontey P. E. Essai sur la littérature et la langue russes // Œuvres de P. E. Lemontey. Paris: A. Sautet et C<sup>ie</sup>, 1829–1832.

Karamzine N. Histoire de l'empire de Russie jusqu'au XVII siècle / Tr. par mm. St.-Thomas et Jauffret. Paris: Impr. de A. Belin, 1819–1826. 11 v.

Bartolomé Pou P. Los nueve libros de la historia de Herodoto, trad. castellana. Madrid: Víctor Sáiz, 1884. 2 v.

Léger L. Le monde slave: Voyages et littérature. Paris: Didier et C<sup>ie</sup>, 1873.

Léger L. Etudes slaves: Voyages et littérature. Paris: E. Leroux, 1875.

La Chronique de Nestor / Tr. par Louis Paris. Paris: Heideloff et Campé, 1834–1835.

Tourguenief N. La Russie et les Russes. Paris: Comptoir des imprimeurs unis, 1847. 3 v.

Haxthausen A. von. Etudes sur la situation intérieure, la vie nationale et les institutions nationales de la Russie. Hanovre: Hahn, 1847–1853. 3 v.

Molinari M. de. Lettres sur la Russie. Bruxelles: Lacroix, Verboeckhoven et C<sup>ie</sup>, 1861.

Gautier T. Voyage en Russie. Paris: Charpentier, 1875.

Léouzon Le Duc M. Etudes sur la Russie et le Nord de l'Europe. Paris: Delagrave, 1886.

Marinier X. Lettres sur la Russie: La Finlande et la Pologne. Paris: Garnier frères, 1851.



- Stepniak S. Le Tzarisme et la revolution. Paris: Dentu, 1886.  
Stepniak S. Russia sotterranea. Milano: Fratelli Treves, 1882.  
Stepniak S. La Russie sous les Tzars. Paris: Nouvelle librairie parisienne, 1887.  
Hins E. La Russie dévoilée au moyen de sa littérature populaire. Paris: L. Baillière et H. Messager, 1883.  
Schedo-Ferroti D.K. Etudes sur l'avenir de la Russie. Berlin: B. Behr, 1867.  
Rambaud A. La Russie épique. Etude sur les chansons héroïques de la Russie. Paris: Maisonneuve et C<sup>ie</sup>, 1876.  
Viollet le Duc E. L'art russe. Ses origines. Ses éléments constitutifs. Son apogée. Son avenir. Paris: Morel, 1877.  
Jordan J.P. Geschichte der russischen Literatur: Nach russischen Quellen. Leipzig: Keil & C<sup>ie</sup>, 1846.  
Sichler L. Histoire de la littérature russe: depuis les origines jusqu'à nos jours. Paris: A. Dupel, 1886.  
Barghon de Fort-Rion F. La guerre d'Igor: épopée russe. Paris: Libr. Générale, 1878.

## РЕВОЛЮЦИЯ И РОМАН В РОССИИ

Изучение современной русской литературы приводит нас к такому выводу: примерно полвека назад на смену подражаниям зарубежным образцам и романтическому бурлению пришла натуральная школа, созданная Гоголем и поддержанная Белинским — великим критиком, сыгравшим в России ту же роль, что и Лессинг в Германии. Натуральная школа ратовала за абсолютную правдивость, за точное отображение жизни в самых мелких и неприглядных деталях. И вот эта новейшая школа — ведь, когда она зарождалась, романтизм еще не успел одряхлеть — быстро разрослась и окрепла, причем урожай романистов оказался даже богаче, чем предыдущий урожай поэтов. Произошло это в эпоху, которую принято называть «сороковые» — десятилетие между 1840-м и 1850-м годом.

Поскольку в России — в отличие от Европы — политическая активность не могла облекаться в формы восстаний, уличных беспорядков и публичных речей, она развивалась в области интеллекта, и молодые люди возвращались из немецких университетов, опьяненные метафизикой, напитавшиеся либерализмом и филантропией, исполненные желания излить свою душу и опустошить свою сокровищницу новых идей. Стране без прессы, без ораторской трибуны, без каких бы то ни было политических свобод не оставалось ничего, кроме как обратиться к искусству как к последнему убежищу. И вот, прибегнув к эвфемизму, столь обыкновенному в делах

сердечных, когда любовь прикрывается завесой дружбы, радикальный политик в России стал именовать себя — скажем для примера — левым гегельянцем.

Итак, в силу национальных особенностей литература в России отмечена печатью общественной и политической мысли, и в этом следует искать ключ к ее достоинствам, недостаткам и, прежде всего, к ее оригинальности. На протяжении вот уже полувека к русской литературе меньше всего приложимы устоявшиеся понятия сладкой неги и достойного отдохновения; не сделалась она и особой профессией, как это произошло во Франции, где писатель — за немногочисленными достойными исключениями — стремится превратиться в как можно более опытного ремесленника, внимательно следящего за вкусами публики, знающего, от какой приправы у нее потекут слюнки, и всегда готового услужить. Для такого ремесленника главное — продать, и его не интересует ни человечество, ни Франция, да и в Париже почти что ничего — за исключением участка асфальта от церкви Мадлен до ворот Сен-Мартен. Русский писатель требует чего-то большего: убежденный в важности своего дела, в том, что он — великий труженик во имя общественного блага, радетель прогресса своей родины, Святой России, призванной возродить мир; он не довольствуется ни золотом, ни славой искусного литератора — он хочет просвещать и водить по коленям поколениями. Отсюда до поучающей, тенденциозной литературы не больше шага, и даже самые замечательные русские художники в конце своей литературной жизни спотыкались на этой ступеньке. Известно, что Гоголь в конце концов выпустил в свет назидательные эпistolы, считая их более ценными, нежели «Мертвые души»; нечто подобное происходит сейчас и с Толстым.

Несмотря на строгости Николая I, под его скипетром писатели жили в относительном благополучии и свободе — оттого ли, что они нравились самодержцу, оттого ли, что он их не боялся. В тени литературы укрывались политические утопии, ростки нигилизма, бунтарские учения и мечты об общественном возрождении. В сравнении с малопонятными трактатами и пресными статейками именно в романе намного более открыто, активно и плодотворно взрастали семена революции; роман, проникнутый идеей социализма, поставил своей задачей изучение бедных и униженных людей и при этом реализм и правдивость изображения. С другой стороны, из негодующего порыва — прямого следствия жестокого, давящего режима — забил горький источник сатиры, столь плодотворный на русской почве.

В этом искусстве, стремящемся к преобразованию общества, отходят на второй план культ красоты и собственно эстетические задачи. Вот почему русскому роману больше всего недостает совер-

шенства формы, перспективы и метода, отражающих ясность художественного творения: здесь мы обнаружим немало превосходных эпизодов, замечательных черточек, чудесных образцов наблюдательности и правдивости; однако, за исключением романов Тургенева, всегда найдутся изъяны в композиции, обнаружится некая бессвязность, все окажется погруженным в вязкую, пугающую полумглу, сквозь которую как будто бы проступает исполинская фигура, значительно более размытая, но и более величественная, нежели все, что мы знали в Европе.

В течение двух или трех десятилетий роман и литературная критика были для России всем: в них жило национальное самосознание, внутри них создавался мир свободы — для любого из читателей. Подобно тем бедным девицам, что живут в вечном заточении, но мечтают о фантастическом возлюбленном — с которым они не знакомы и которого даже в глаза не видели, — и обретают утешение, читая романы и представляя, что все эти чудеса и приключения случились именно с ними, — так и Россия воплотила в романах свой мечтательный характер, свою жажду политических приключений и свою тоску по всеобъемлющим реформам. Можно сказать, что одна из них, коренная и наиважнейшая — освобождение крепостных — вызвана к жизни русским романом.

Когда сурового Николая I сменил добросердечный Александр II и пути, которыми была связана политическая журналистика, слегка ослабли, она расправила крылья, и роман, определенно, подпал под ее влияние. Ожидание великих перемен, грядущее освобождение крестьянства, возникновение чего-то наподобие либерального правительства, всплеск иллюзий, происходящий при любой смене власти — все это направило литературу в гражданственное, общественное русло. Прекрасно, светозарно и поэтично искусство ради искусства, как воспринимал его Пушкин, однако в моменты борьбы и испытаний от искусства требуют реальной пользы и практических решений. Кому придет в голову рассуждать об элегантности спасательного круга, которой бросили потерпевшему кораблекрушение, чтобы тот не погиб в волнах?

Говоря о нигилизме, я уже упоминала самый значительный из тенденциозных русских романов, «Что делать?» знаменитого мученика Чернышевского. Это произведение не имеет художественной ценности, зато оно сделалось Евангелием для русской молодежи. Вслед за Чернышевским устремилась стая других тенденциозных авторов — ничтожных и бездарных, не обладающих даже той изобретательностью, с которой русский мученик сумел воплотить свои идеи в символических персонажах, таких как социалист Рахметов, с наслаждением ложившийся спать на острые гвозди. Реакционеры — или, лучше сказать, консерваторы — не остались

в долгу и в своих романах, столь же абсурдных, как и писания их противников, разделявали нигилистов в пух и прах. В конце концов оказалось, что сочинять романы способен каждый, — так же как писать газетные передовицы или выходить с ружьем на баррикаду. Если какой-нибудь из неофитов этой тенденциозной школы и обладал способностями, их покрыла пена политических страстей.

Критика тоже сделалась соучастницей преступления, взвешивая художественные произведения не на золотых весах красоты, а на свинцовых весах полезности. Нашелся даже критик, объявивший искусству войну и стремившийся обесславить великих авторов прошлого, поскольку у них не было высших идеалов — подобные рассуждения побуждали первых христиан разрушать шедевры языческого искусства. Во имя стенаний и слез угнетенного и обездоленного народа литераторы-популисты выносят приговор лирике Пушкина и музыке Глинки — точно так же как Толстой во имя голодающих крестьян отказывается от роскошных яств, которые ему подавали слуги во фраках и с белыми галстуками. Поскольку искусству не удается улучшить положение народа, его полагали не просто праздной забавой, но даже вещью вредной. Знаменитый Белинский, захваченный той же манией, что и его современники, ощущал угрызения совести от чистого наслаждения красотой — еще немного, и он залил бы себе уши воском и завязал глаза, чтобы не впасть во грех эстетства.

Неужели только писатели и критики повинны в том, что русский роман зачастую имеет назидательный характер? Нет. На произведение искусства всегда влияют два фактора: художник и публика. Русские требуют от романа больше, чем представители латинских наций: мы воспринимаем роман как способ скоротать пару часов во время ночной бессонницы или летней сиесты, коротко говоря — убить время. У них же все иначе: русские требуют, чтобы романист был провидцем, vates<sup>4</sup>, лучшего будущего, вождем для грядущих поколений, освободителем рабов, борцом с тиранией, избавителем отечества, подателем идеала, евангелистом и апостолом. При таком отношении к писателю нас не должно удивлять, что русские студенты выпрягали лошадей и сами катили экипаж Тургенева или падали в обморок, оказавшись рядом с Достоевским. Неудивительно и то, что восторги толпы, вещь очень заразительная, ударяют в голову самим романистам. Каковые, совершенно определенно, суть точное эхо мечтаний и потребностей человеческих душ, для которых литература — как пища. Западничество Тургенева, мистицизм Достоевского, пессимизм Толстого, сострадание, революционные чаяния — все это приметы общего умонастроения, которые только конденсируются до предела в двух-трех самых светлых головах.

<sup>4</sup> Vates — пророк (лат.).

Кто же, глядя на великих русских романистов, возьмется оспаривать, что безымянное большинство способно оказывать свое отраженное влияние на выдающуюся личность?

Следует отличать роман, тенденциозный по своей цели, от романа, обладающего общественным звучанием. Первый — удел посредственностей и ничтожеств; создать второй под силу лишь величайшим художникам. В романах Ивана Тургенева, самого утонченного и искусного из русских авторов, общественная значимость его творчества сочится изо всех пор, словно вода из набухшей почвы, причем происходит это совершенно естественно, как будто только так и должно быть, как будто только ради этого и следует писать романы. Сам Тургенев открыто заявляет свою позицию в одном биографическом отрывке, объясняя, почему он покинул родину: «Мне необходимо нужно было удалиться от моего врага затем, чтобы из самой моей дали сильнее напасть на него. В моих глазах враг этот имел определенный образ, носил известное имя: враг это был — крепостное право. Под этим именем я собрал и сосредоточил все, против чего я решился бороться до конца, с чем я поклялся никогда не примиряться... Это была моя аннибаловская клятва; и не я один дал ее себе тогда. Я и на Запад ушел для того, чтобы лучше ее исполнить»<sup>5</sup>.

Если я не ошибаюсь, именно в этой обязательности общественного звучания коренится важнейшее различие между французским и русским натурализмом. Недостатки и достоинства французского натурализма порождены его чисто литературным характером, его протестом и бунтом против романтической риторики. Золя тщетно растрчивает свою титаническую мощь на то, чтобы придать своим книгам то общественное звучание, живая сила которого не укрылась от его пронизательного взгляда: он борется со всеобщим — быть может, даже и со своим собственным — эгоизмом, но только в двух романах, которые я полагаю его шедеврами, в «Западне» и «Жерминале» он приближается к поставленной цели.

Положение Франции диаметрально противоположно положению России. Я просто-напросто повторяю мнение множества просвещенных французов, которые судят о себе без малейшего проблеска оптимизма. «Мы, — говорят французы, — народ старый и дряхлый, порочный, лишенный надежд и иллюзий. Мы испробовали все, и теперь ни воинская слава, которая нас разорила и погубила, ни революции, которые лишили нас доверия и сделали подозрительными в глазах Европы, уже не могут нас расшевелить. Мы лишены религиозных убеждений и уж тем более — убеждений общественных. Мы

<sup>5</sup> См.: *Тургенев И. С.* Литературные и житейские воспоминания. Вместо вступления // *Тургенев И. С.* Полное собрание сочинений и писем. Т. 11. М., 1983. С. 9.

хотим мира и, по возможности, чтобы процветали промышленность и торговля; до патриотизма нам дела нет, а в искусстве мы ищем развлечения — задача эта не из простых, поскольку нам неизвестно, что нового могут выдумать художники. Критика, ставшая уделом толпы, убила вдохновение; творческие силы иссякли. Мы были настолько требовательны к нашим романистам, что теперь они уже не знают, как разбудить наш аппетит, и ни бесстыдства, ни жесточайших злодейств, ни ужасных извращений недостаточно, чтобы ублажить наше изнеженное небо. Наша холодность передается нашим писателям, и вот они, такие же разочарованные, бесплодные и брюзгливые, как и мы, заранее предчувствуют роковое, неумолимое приближение упадка и верят, что со смертью века наступит смерть и для искусства латинской расы». — Так рассуждают многие французы и, на мой взгляд, не без оснований.

Художник никогда не выходит за пределы того, что составляет характер его эпохи — да и как же иначе? Разумеется, любому произведению искусства присуще нечто совершенно индивидуальное, это и есть гениальность; однако рыбе природой положено плавать, но она не сможет плыть без воды, а птица должна летать, но она может лететь не иначе как по воздуху. Так и художнику дана общественная среда, и он изменяет себя, приспособляясь к этой среде. Идеалы романистов не могут отличаться от идеалов общества, в котором их читают; и если все наконец уразумеют, насколько строг и обязателен этот закон, мы будем избавлены от глупой критики, осуждающей современный роман за его аморальность. Возьмите из них любого: Толстого, Золя, Гонкура, Достоевского, взгляните пристальнее, и вы увидите точное отображение — и в то же время художественную переработку — одной из тенденций его эпохи, его национальности, его расы. Это для меня так же очевидно, как для математика — что дважды два равняется четырем. Мы, романисты, таковы, какими можем быть, а не таковы, какими быть хотим, и не в нашей власти переделать мир по своей прихоти или в соответствии с нашими идеалами.

По моему разумению, Мельхиор де Вогюэ не принимает в расчет эту истину, когда обвиняет французских романистов в материализме, сухости, самолюбования, язычестве и не задумывается о том, что публика влияет на романиста сильнее, чем он — на публику, или, по крайней мере, писатель подвержен влиянию изначально, и только потом его книги воздействуют на читателей, причем в несравнимо меньшей степени. «Французским реалистам, — говорит Вогюэ, — незнакома лучшая сторона человечества, то есть его духовность». Да, это подлинно так, и я уже давно думаю и пишу о том, что реализму, чтобы полностью справиться со своей задачей, надлежит объять и материю, и дух, и землю, и небо, признать

как человеческое, так и сверхчеловеческое. Я абсолютно согласна с Вогиюэ, когда он утверждает, что натурализм или, лучше сказать, правдивая школа, не должен закрывать глаза на существование тайны, которая выше всех рациональных объяснений, не должен отрицать возможное участие божественного начала; и я настолько с этим согласна, что никогда не принимала всерьез жалкие и малодушные суждения тех, кто полагает, что католик — просто потому, что верит в истину откровения, в чудо и в сверхъестественное, — неспособен к написанию хорошего романа, глубокого серьезного, романа натуралистского или реалистического, из которого, словно из надрезанного плода, будет сочиться правда. Да неужели все эти методы — как литературные, так и научные — предполагают отречение от религии? Да разве католицизм в эпоху самой истовой веры препятствовал рождению великолепных реалистических романов, взять, к примеру, «Дон Кихот»? Несомненно одно: учитывая эпическую основу романа, он не может быть католическим и даже просто религиозным в тех обществах, которые не являются ни теми ни другим. Лирический элемент не требует подобной гармонии с обществом: в наши дни католический поэт может появиться в самой безверной стране; в случае с романистом все иначе.

Роман — это самое ясное зеркало, вернейшее отображение общества; я не устану это повторять, и в этом легко удостовериться, просто обратив внимание на нынешнее состояние европейской литературы. Полагаю, что я достаточно ясно показала, как в русском романе отражаются все чаяния, мечты и тревоги этой страны: русский роман — революционный и мятежный, поскольку революционным и мятежным является общее умонастроение интеллигенции и просвещенных людей. Во Франции, где сегодня — несмотря на усилия спиритуалистов и эклектиков — возобладали традиции Энциклопедии, фривольного чувственного материализма, роман движется в этом направлении, и, хотя я и не собираюсь подпевать знаменитому припеву из песенки Беранже:

C'est la faute de Rousseau,  
C'est la faute de Voltaire<sup>6</sup>, —

я определенно утверждаю, что анимализм, материалистический детерминизм, пессимизм и декаданс могут быть объяснены через наследие великих писателей XVIII века — не столько в силу их художественного воздействия, а, скорее, потому, что общество, изучаемое современными романистами, есть дитя Французской революции, а она порождена Энциклопедией. Что касается английского романа, кто же не знает, что он подвержен сильнейшему влиянию

<sup>6</sup> Это вина Руссо, это вина Вольтера (*фр.*).

английских обычаев, что он ими обусловлен, ограничен и питаем? В Германии отмечается другое любопытное явление: здесь процветает роман исторический, что характерно для страны, где всегда помнят о возможности войны, а к жизни относятся как к эпосу.

Вот из-за такой зависимости, а лучше сказать, сущностной связи между романом и обществом я и не могу согласиться с Вогюэ, когда тот утверждает, что книги, которые воздействуют на публику и дают ей пищу, и важнейшие идеи, которые изменяют Европу, теперь приходят не из Франции, а из России. Это верно лишь в отношении северных народов; а что касается народов латинских, русский роман не способен оказать на них решительного влияния. Неужели Вогюэ пытается разглядеть во французском романе — так же, как и в русском, — живое биение евангельского духа, закваску слова Христова? Но каким образом? Да разве во Франции бурлят те же мистические течения, что ныне наводняют Россию?

Россия — страна христианская, и она такова вопреки германским материалистическим учениям, которые одно время подогревали тамошние умы, но которые Россия отвергла, подобно тому как возвращает море мертвое тело. И если мне удалось обрисовать те формы, которые принимает русская революция, и показать ее порою чудесные сближения с деяниями первых христиан; если я смогла показать эту тягу к жертвенности, это пламенное милосердие, эту болезненную нежность, приятие не только угнетенного, но и преступника, подлеца, идиота и падшей женщины, которым характеризуется и это общество, и эта литература; если я сумела передать накал мистической лихорадки, которой охвачена Россия, то никто не станет оспаривать мое утверждение, что хотя в теперешних умонастроениях русских есть немало от Будды и Шопенгауэра, ближе всего они, конечно, к Христу. В предисловии к одной моей книге о святом патриархе Ассизском я, кажется, утверждала (я говорю «кажется», поскольку мне скучно перечитывать саму себя, и я цитирую по памяти), что в нынешнем мире христианства больше, чем в Средние Века, — не в том, что касается веры, а в чувствах и обычаях. Если в моменты уныния, над которыми не властна человеческая душа, померкнет во мне истина и убедительность слова Иисусова, я буду спасаться от своих заблуждений примером его чудесной действенности в России. И здесь не имеет значения печать инакомыслия, лежащая на этом великом утверждении христианства. В голове самого отъявленного еретика много больше правды, нежели заблуждения, если он искренний христианин. Вот только заблуждение подобно греху: одной капли яда достаточно, чтобы отравить стакан чистой воды; и все же неопровержимо, что в стакане больше воды, а не яда.

Что же касается разговора о литературе, то русский роман доказал (если таковое вообще нуждается в доказательстве) всю



ничтожность критики, которую обрушивают на натурализм, путая цели со средствами и состоянием общества, которое как раз и определяет облик романиста. Русский роман показывает, как можно писать, соблюдая все заповеди натурализма в искусстве и не впадая ни в один из тех грехов, в котором натурализм обвиняют люди, судящие об основополагающих принципах этого искусства по полудюжине французских романов. Чаще всего французский натуралистический роман упрекают в чересчур откровенном изображении сцен страсти и порока, и это обвинение не так уж бесосновательно. К этому можно добавить, что некоторые романисты впадают в крайность и рисуют человечество даже более греховным, чем то позволяют его естественные возможности; однако этот упрек следует отнести не только к писателям, но и к публике, которая алчна и лакома до подобных угощений и начинает скучать и отвлекаться, когда не получает желаемого. В России, где читатели не требуют от романистов ни запутанного сюжета, ни рискованных сцен, роман абсолютно невинен. Не хочу быть неправильно понятой: я не говорю, что русский роман благопристойен, наподобие английского, полного недомолвок, иносказаний и ненужных двусмысленностей — это невинность благородная, без ухищрений, как в античной скульптуре. В «Анне Карениной» Толстой описывает — так, как умеет только он, — незаконную, порывистую, пылкую и молодую страсть; и все-таки в романе нет ни одной сцены, которую нельзя было бы читать вслух, не краснея. В «Войне и мире» самые откровенные страницы — причем написанные недрожащей рукой — суть образец целомудрия, целомудрия верно понятого, за которым и воспитание, и разум признают достоинство человеческого существа. На сцену «Преступления и наказания» Достоевский выводит проститутку, и в этом персонаже нет ничего ни от романтической Маргариты Готье, ни от Нана, ее не поэтизируют, не приукрашивают, не шаржируют и при этом — кто сомневается, пусть читает роман, — она оставляет впечатление чистоты, страдания и кротости. У Тургенева, все-таки самого чувственного из великих русских романистов (так же как Писемский — самый чувственный из литераторов второго ряда), мы наблюдаем не меньше таланта, не меньше умения гармонично располагаться деталями и описанием, так что — пускай он и более откровенен, чем остальные, общее впечатление остается столь же возвышенным и благородным.

И разве от этого они перестают быть натуралистами? Мне кажется, совсем наоборот. Романисту, чтобы исполнить великий завет современного искусства, нужно приближаться к жизни, к той жизни, которой мы живем и которая совершается вокруг нас. А люди живут совсем не так, как это представлено во множестве романов, порожденных французским натурализмом. Я утверж-

дала в своих статьях, опубликованных под общим названием «Животрепещущий вопрос», и повторяю теперь: школа Золя пользуется методом абстрагирования и накапливания, она совмещает в одном сюжете, в одном персонаже всю пошлость, мерзость и злодейство, на которые способно разве что сборище отъявленных негодяев, и так рождаются картины, подобные дому из «Накипи» — его можно брать только щипцами, чтобы не замараться. А если взглядеться в реальность и сопоставить ее с литературой, станет ясно, что краски намеренно сгущены, что хотя все это есть, все это существует, хотя все эти злодеяния и происходят, но не постоянно, а попеременно с множеством хороших и нейтральных вещей, и тогда начинаешь сердиться на писателя, нарастает раздражение против этой манеры отбирать только самое безобразное. Жизнь производит совсем другое впечатление: это чередование хорошего и плохого, поэзии и вульгарности — вот чего мы требуем от романиста и вот что сумели дать нам русские, не покидая при этом твердой почвы натурализма. А дело в том, что в их книгах все материальное, животное, обыденное, злое, непристойное и эротическое появляется как в жизни — только на своем месте.

Мы благодарны русским еще и за то, что они не обходят вниманием жизнь души, все нравственные, духовные и религиозные потребности человека. И здесь я должна указать на важное различие между нравственным смыслом английского и русского романа. Англичанин оценивает человеческие поступки в соответствии со сложившимися представлениями, которые выводятся из общего правила, принятого в обществе и продиктованного традицией и протестантской церковью. Русский моралист наделен более глубоким чувством и более возвышенными помыслами: мораль у него — не свод непреложных жестких предписаний, а источник надежды для человеческого существа, которое движется к самосовершенствованию и черпает знания в суровой школе жизни и в великом театре искусства.

Одна из первейших заслуг русского романа — это его духовная составляющая. Я вовсе не утверждаю, что роман должен обращать наши помыслы к божественному и становиться орудием религиозной пропаганды. Но уж тем более нельзя по собственному произволу калечить роман, сводя его к простой летописи физиологических отправлениях. В нас живет множество такого, что материалистический детерминизм объяснить не в состоянии; задача искусства не в том, чтобы давать таким вещам толкование, но принимать их в расчет искусство обязано. Вот почему я всегда различала Золя-мыслителя и Золя-художника. Второй из них превосходит, и не думаю, что ему есть в чем позавидовать Толстому: он наделен и талантом эпического поэта, и талантом наблюдательного живописца.

Вот только рядом с бесподобным художником всегда появляется философ — да неужели он и вправду философ? — самого низкого, грубого рода, оказавший пагубное воздействие на развитие всего французского натурализма, сузивший горизонты романа.

Настала пора подводить итоги, и я скажу, что, по моему мнению, единственный способ понять, куда движется натурализм, — это признать его обусловленность социальной средой. Повсюду побеждает и господствует течение, побуждающее наш век искать в искусстве правду; определенно, роман теперь происходит из наблюдения над жизнью, он превратился в аналитическое исследование — в этом легко убедиться, если представить себе всю европейскую литературу последних четырех десятилетий в ее совокупности. Очевидно, что век, который начался с лирической поэзии, завершается окончательной победой романа. Но очевидно также, что основополагающий принцип реализма в каждой стране наполняется различным содержанием. Почему романтизм в Англии, Германии, Испании и России развивался во многом сходно? Потому что романтизм — это прежде всего риторика, литературный протест, поэтическое восстание. А почему настолько различны французский натурализм, русская натуральная школа, английский и испанский реализм, итальянский веризм? Потому что каждый из этих способов поклонения правде соответствует стране, в которой он зародился, моменту и ситуации, в которой это поклонение совершается. Что вовсе не исключает взаимного общения и тесной связи различных вариантов. Мой добрый друг Эдмон Гонкур однажды заметил, что русский роман не столь уж оригинален, как обычно утверждают, поскольку помимо очевиднейшего влияния Гофмана и Эдгара По на талант Достоевского несложно будет отыскать и у других значительных писателей немало от Бальзака, от Флобера, от Стендаля и от Жорж Санд. Автор «Шери», конечно, прав, однако это не мешает русской словесности оставаться экзотическим растением.

*Перевод с испанского Кирилла Корконосенко*

## «ЗАКАТ ЕВРОПЫ» КАК ЗАКАТ ПАТРИАРХАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ? (Переводчица Достоевского Лесс Кэррик в переписке с Освальдом Шпенглером)<sup>1</sup>

Освальд Шпенглер и Россия — тема отнюдь не новая. Интерес Шпенглера к русской культуре и его русские контакты не раз становились предметом публикаций и исследований<sup>2</sup>. И все же материалы, представленные в настоящей статье, проливают на некоторые страницы «Заката Европы» свет довольно неожиданный. Уже прочитав первое из публикуемых ниже писем, внимательный читатель «русских» страниц Шпенглера не сможет не узнать в нем непосредственный источник шпенглеровского анализа различий между русской «безвольностью» и «фаустовской» волей, шпенглеровского анализа понятий «судьбы», и «неба», и русской «братской любви», устремленной «горизонтально» — к «братьям», рассеянным по «бесконечной равнине», страдающим под тем же гнетом темной «судьбы», и т. д.<sup>3</sup> И на этом сходства далеко не кончаются.

Забегая вперед, сразу скажем, что корреспондент Шпенглера был так скромнен, что не только не требовал от него ссылок на источник всех этих наблюдений и гипотез, но и настаивал на том, чтобы Шпенглер по собственному усмотрению отобрал и использовал материалы, предоставленные в его распоряжение. Более того, этот скромный корреспондент так и не внял совету Шпенглера напечатать собственную

---

<sup>1</sup> Настоящая публикация основывается на материалах издательского архива «R. Piper & Co.», в настоящее время хранящегося в Немецком Литературном архиве в Марбахе-на-Некаре (DLA Marbach). За разрешение воспользоваться этими материалами я приношу глубокую благодарность издательству Пипер и в особенности Немецкому Литературному архиву, поддерживавшему мой проект Марбахской стипендией (Marbach-Stipendium), а также стипендией имени Герды Хенкель (Gerda Henkel Stipendium für Ideengeschichte). Кроме того, я сердечно благодарю госпожу Дорит Круше (DLA), любезно предоставившую в мое распоряжение папки с неизданными и тогда еще не каталогизированными письмами Лесс Кэррик к Шпенглеру.

<sup>2</sup> См., например: *Ulmen G. L. Metaphysik des Morgenlandes: Spengler über Rußland // Spengler heute. Sechs Essays / Mit einem Vorwort von Hermann Lübke. Hrsg. von Peter Christian Ludz. München, 1980. S. 123–173; Werner X. Der Briefwechsel zwischen Oswald Spengler und Wolfgang E. Groeger über russische Literatur, Zeitgeschichte und soziale Fragen. Hamburg, 1987; Conte D. Oswald Spengler: Eine Einführung. Leipzig, 2004. S. 35–36.*

<sup>3</sup> *Spengler O. Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Bd. 2: Welthistorische Perspektiven. München, 1922. S. 362–363 (сноска 1).*

книгу о России, хотя совет философа был выражен в чрезвычайно лестной форме: «Насколько я знаю литературу о России, с этими листками ничто не идет в сравнение. И поскольку я знаю, как важно наконец-то осмыслить Восток из самых его глубин, я хотел бы Вам предложить подумать об издании книги о России (скажем, “*Душа России*”)<sup>4</sup>».

Этим скромным корреспондентом Шпенглера была его мюнхенская знакомая, переводчица Элизабет (Лесс) Кэррик (Kaerrick; 1886–1966), которая перевела под псевдонимом «E. K. Rahsin» большую часть текстов для первого немецкого Полного собрания сочинений Достоевского, вышедшего в свет в 1906–1919 гг. в мюнхенском издательстве «R. Piper & Co.» в 22 томах под совместной редакцией Артура Мёллера ван ден Брука (1876–1925) и Дмитрия Мережковского. Мёллеру она приходилась свояченицей, сестрой его второй жены, в девичестве Люси Кэррик (1877–1965). Сестры родились в тогдашней русской губернии Лифляндии, в Пернау<sup>5</sup>. Мёллер познакомился с ними в Париже, где и возник в 1905 г. замысел грандиозного по тем временам издания (внимательным читателем которого был в том числе и Шпенглер). Быстро делавшийся популярным в консервативных и «младоконсервативных» кругах Шпенглер уже в июле 1918 г. знакомится с Мёллером, идейным вдохновителем и фактическим главой так называемого «Июньского клуба». Свояченица Мёллера Лесс Кэррик уже в мае 1919 г. внимательно изучает первый том «*Заката Европы*». На первых порах книга вызывает у нее такой восторг, что она пишет Мёллеру о Шпенглере как о человеке, при желании способном «раскрыть проблему Достоевского»<sup>6</sup>. Первые письменные контакты между Кэррик и Шпенглером относятся к концу мая 1920 г., когда по просьбе издательства C. H. Beck она посылает философу один из томов издания Достоевского. Несколько позже между ними завязывается переписка, а в 1921 г. происходит личное знакомство. В дневниковой заметке, датированной 22 сентября 1921 г., Кэррик описывает свой первый разговор со Шпенглером, состоявшийся почти месяцем раньше, 25 августа 1921 г., в Мюнхене, в снятой ею квартире на Ландверштрассе 32-с:

<sup>4</sup> См. ниже, письмо от 22 сентября 1922 г. Все цитаты во вступительной заметке, если не оговорено иначе, приводятся по прежде не публиковавшимся документам, хранящимся в DLA (A: Piper, Reinhard Verlag ° Less Kaerrick; шифры архивных единиц отсутствуют).

<sup>5</sup> Биографические сведения о Лесс Кэррик см. подробнее в публикации «К истории восприятия Достоевского в Германии. Из писем немецкой переводчицы Достоевского Лесс Кэррик», подготовленной мною для очередного тома «Достоевский: Исследования и материалы», а также: *Potapova G.* «Dostojewski ist nun einmal einer von den Walfischen, die sozusagen spielend ein Menschenleben alleine fressen» (Die Dostoewskij-Übersetzerin Less Kaerrick: Versuch einer biographischen Skizze) // *Jahrbuch der Deutschen Dostoewskij-Gesellschaft.* 2007. Bd. 14. S. 39–53.

<sup>6</sup> Письмо к Мёллеру от начала января 1920 г.

«В комнату быстрым, уверенным шагом вошел мужчина в элегантном плаще песочного цвета, со шляпой в руке... «Приятно познакомиться с Вами».

«Пожалуйста, не угодно ли Вам снять плащ... Может быть, Вы присядете на диван». Он снял плащ и повесил его у дверей — он был в элегантном синем костюме!.. Господи боже мой, таким — нет, таким я его себе не представляла! “Еврей?! тучный!” В полном безразличии я присела на стул у постели. Он на диван.

Как потом завязался разговор, я точно не помню. Думаю, я сказала, что должна многое поправить, потому что прежде я многое утрировала — чтобы выставить со всей наглядностью. И еще что-то вроде: “Я не знаю, сколько Вы уже прочли из моих бумаг о Достоевском”. — “Еще не все...” — “Многое в них, конечно, очень наивно...” — “Да, правда, кое-что несколько... Но многое очень хорошо”. — В ответ я пересказала ему те сведения о слове “отец”, которые сообщил мне Гарц, и т. д. Потом мы заговорили о Мережковском — Бодиско<sup>8</sup>... Я: “Да, но это не точка зрения”. — “Да, именно, не точка зрения. Вообще, я должен сказать — но только не в качестве комплимента, — что кроме ваших листков я не читал ни одной критической работы о Достоевском, в которой была бы определенная точка зрения...” На это я пересказала ему суждения Мережковского о Раскольникове. Шпенглер сказал, что в книгах Мережковского слово “Карамазовы” вообще не встречается. Я пересказала ему кусок из непереуведенного Мережковского (почему Зосима поклонился Дмитрию, а не Ивану). Шпенглер: “Видите, как это по-европейски подумано!” О “Вечных спутниках” Шпенглер сказал: “Это о европейских величинах, о которых он, естественно, не имеет ни малейшего понятия”. — Я: “Да, особенно статья о Гёте вызывает желание сразу сбежать”. <...>

Мы заговорили о большевизме. Он: “Да, тут мы сначала должны уловиться, что мы понимаем под большевизмом...” О евреях... Я: “Мавр сделал свое дело, мавр может уходить”. — “Да, именно”. (Он живо подхватил эти мои слова.) Потом о евреях как “расе”. Шпенглер: “Мы только с недавних пор говорим о расе... Евреи, например, раньше выгляде-

<sup>7</sup> Евреем Шпенглер был всего лишь на восьмую часть, причем неизвестно, знал ли об этом он сам. Позже, в годы национал-социализма, когда этот вопрос приобрел актуальность, Имперское министерство народного просвещения и пропаганды засвидетельствовало особой справкой от 17 августа 1942 г., что Шпенглер никак не может считаться евреем ни наполовину, ни на четверть (*Koktanek A. M. Oswald Spengler in seiner Zeit. München, 1968. S. 5* (сноска); русский перевод справки см.: *Свасьян К. А. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу // Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории / Пер., вст. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. Т. 1. М., 1993. С. 115*).

<sup>8</sup> Писательница Теофила фон Бодиско (Theophila von Bodisco (1873–1950); псевдоним: Magda Kaassen), близко общавшаяся с Люси Мёллер ван ден Брук.

ли совершенно по-другому. Сегодняшние немцы — это уже не немцы былых времен” и т. д.».

Как вытекает из этой записи, Кэррик еще до личного знакомства послала Шпенглеру свои «бумаги о Достоевском» — фрагменты рукописи так никогда и не законченного ею большого труда о типологии культур или, как она говорила чаще всего, о «психологии истории». Ее первые попытки такого рода относятся еще к началу 1910-х гг., однако важнейшим стимулом стал для нее выход первого тома «Заката Европы» (1918). В качестве отправного пункта Кэррик использовала свои наблюдения над героями Достоевского, но в целом ее замысел претендовал гораздо на большее — выстроить универсальную типологию культур как культур с патриархальной и матриархальной «человеческими парами». Чтобы объяснить эту сначала мало что объясняющую формулировку и сделать публикуемые ниже материалы более легкими для понимания, необходимо изложить некоторые общие положения, на которых основывалась Кэррик.

Строя свою культурную типологию по гендерному принципу, она, тем не менее, считала устаревшим представление о «мужских» и «женских» культурах. В каждом культурном типе она усматривала как мужское, так и женское начало. Однако сами эти элементы — «мужское» и «женское» — не были в ее представлении всегда равными сами себе. Те ценности, которые в рамках одной культуры атрибутируются мужскому началу, в рамках другой культуры могут атрибутироваться началу женскому, и наоборот. В соответствии с тем, каким образом распределяются атрибуты партнеров в «человеческой паре», Кэррик подразделяла культуры на два больших класса: патриархальные и матриархальные (тем самым транспонируя в план синхронического сосуществования теорию Иоганна Якоба Бахофена<sup>9</sup> о матриархате и патриархате как диахронически последовательных стадиях в развитии человеческого общества). В культурах с патриархальной «человеческой парой» мужчина — на манер ветхозаветного Иеговы — воплощал абсолютный моральный авторитет, являясь стабилизирующим началом для морально текучего, нестабильного женского партнера. Наряду с евреями Кэррик относила к этому «патриархальному» архетипу также китайцев, а в современном мире — германские народы. Напротив, для славянских народов, а исходно также для гречески-романского, «средиземноморского», культурного типа характерен был, по ее мнению, культ женщины как стабилизирующей моральной силы. Подчер-

<sup>9</sup> Иоганн Якоб Бахофен (Bachofen, 1815–1887), швейцарский историк и археолог; исследуя римскую, греческую и египетскую надгробную символику, пришел к гипотезе о существовании эпохи матриархата, когда женщина занимала господствующее положение в обществе и почиталась как богиня, дающая жизнь. Нашедшая в свое время довольно прохладный прием среди профессиональных историков, теория Бахофена пережила впечатляющий ренессанс в Германии 1920-х гг. (в частности, благодаря ее переосмыслению и популяризации философом Людвигом Клагесом).

кивая «матриархальный» характер славянской семьи, Кэррик причисляет славян к «туранцам», подчеркивая их принадлежность к «туранской культуре», их противоположность культуре «арийской»<sup>10</sup>.

Сама Кэррик следующим образом резюмировала эти положения в письме к неустановленному адресату 1922 г.: «Я подошла к проблеме совершенно наивным образом — и тогда мне первым делом бросилось в глаза, что русская человеческая пара создана иначе, чем человеческая пара, представленная у Шекспира: у него мужчина — “стабильное, моральное”, женщина — “нестабильное, аморальное”; у русских — наоборот. Из этого наблюдения как бы сама собою возникла “контрапунктика”: Шекспир—Достоевский как “противоположные аккорды” и Гёте—Достоевский (как союзники). Отсюда явились и “контрапункты”: “Ветхий Завет — *русский* Христос”, а с другой стороны — бесчисленные совпадения между католическим и русским человеком, в противоположность семитско-китайско-арийскому человеку (германцы). Так я пришла к доисторически-неарийскому, к “материнскому праву” в Европе».

В современной Европе безусловно доминирует германский, патриархальный культурный тип, который, однако, находится в состоянии кризиса. Патриархальная семья и патриархальная культура должны быть разрушены и обновлены на неких новых основаниях. На смену старой Европе должна прийти «другая Европа». И русская культура с ее ярчайшим выразителем, Достоевским, выговаривает, по мнению Кэррик, решающее слово в этой революции культурных форм. Русская культура видится Кэррик как культура с несомненно матриархальной «человеческой парой» — и в то же время культура по сути своей революционная. Логическое разрешение этого кажущегося противоречия является одним из самых любопытных моментов всей культурно-типологической системы Кэррик. По ее мысли, именно в «матриархальном» обществе мужчины, необходимо уступающие «стабильную» позицию в «человеческой паре» своим партнерам, сами являются прирожденными революционерами и нигилистами (в этом смысле следует понимать ее замечание в публикуемых ниже афоризмах, что именно нигилизм и есть для русского его исконный элемент, если угодно — его консерватизм). Не признающие никакой иерархии, «матриархальные мужчины» (в терминологии Кэррик) ищут равноправных, братских отношений между людьми. В этом Кэррик усматривает начало новой

<sup>10</sup> Популярная в истории и философии культуры рубежа веков оппозиция Иран — Туран присутствует, между прочим, и в русской историографии. О роли туранского в истории России см., например, в статье Н. С. Трубецкого «О туранском элементе в русской культуре» (1925): «Славяне заселяли первоначально только небольшую <...> часть территории <...>. Вся прочая, большая часть территории современной России была заселена преимущественно теми племенами, которые принято объединять под именем “туранских” или “уралоалтайских”» (Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология / Ред. Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская. М., 1993. С. 59).



эпохи, которая придет на смену устаревшему «отцовскому праву». В том же письме 1922 г. к неустановленному адресату она писала, что простое «возвращение матриархата» она считает невозможным: «Нет! Все, во что я верю, это переход от шеститысячелетнего господства патриархата к другому типу культуры, который я позволю себе обозначить как “братское человечество” (так называемый “русский Христос”)». Характеризуя «русского Христа» как высший символ грядущей эпохи, она объясняет его себе как идею братства между «одиночками», между людьми, лишенными метафизической «вертикали». Кэррик обозначает такой тип связей и такой тип культуры как «горизонтальный тип» — в противоположность связям «вертикальным», иерархическим. «Братским человеком» по преимуществу, а значит, провозвестником новой эпохи был, по ее мысли, Достоевский, в особенности как автор «Братьев Карамазовых».

Из письма 31 августа 1921 г. следует, что Шпенглер читал материалы Кэррик еще тогда, когда второй том «Заката Европы» не был окончен и он планировал завершить его главой «Русские и будущее» («Das Russentum und die Zukunft»). Однако эту главу Шпенглер так и не написал, ограничившись введением нескольких страниц о России в раздел, посвященный «проблемам арабской культуры» (присущая последней «магическая душа», противоположная душе «фаустовской» и сродоточенная исключительно на проблемах религиозного бытия, обнаруживает, по мнению Шпенглера, избирательное сродство с русской душой). Именно в этой главе об «арабской культуре» учтены им и замечания Кэррик. В особенности это касается того обширного примечания, которое уже было упомянуто в начале вступительной заметки.

Кроме того, перерабатывая в 1922 г. первый том «Заката Европы», он вводит несколько пассажей о «русской душе» в те главы, которые посвящены проблемам «магической души». В прежней редакции это последнее определение относилось по преимуществу к культурам Ближнего Востока, и рассуждения о России вообще отсутствовали. Только начиная с издания 1923 г. в 11-м параграфе главы «Макрокосм» присутствуют слова о «бесконечной равнине» как «прасимволе» русской души, об отсутствии в ней «вертикальной» тенденции — и в особенности «кэррикианская» констатация того, что «русский начисто лишен отношения к Богу-Отцу», что «его *эмос* выражен не в сыновней, а в исключительно братской любви, всесторонне излучающейся в человеческой плоскости», что русский ощущает Христа «как брата»<sup>11</sup>. В том же духе перерабатывается 3-й параграф главы «О форме души», в который вводится определение русской души как «безвольной», стремящейся «затеряться в горизонтальном братском мире», а также о противоположности между купольной конструкцией русских цер-

<sup>11</sup> *Spengler O. Der Untergang des Abendlandes: Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. Bd. 1: Gestalt und Wirklichkeit. Völlig umgestaltete Auflage. München, 1923. S. 261.* Рус. перевод: *Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. С. 368.*

квей и гордым вздыманием в небо готических соборов<sup>12</sup>. После прочтения писем Кэррик и ее афоризмов, публикуемых в конце настоящей подборки, вряд ли могут остаться сомнения в том, что и в данном случае ее «бумаги о Достоевском» послужили для Шпенглера одним из важнейших источников концепции России.

Возможно, знакомство с культурно-типологическими построениями Кэррик не прошло бесследно и для работы Шпенглера над его последующим большим трудом о «ранней поре мировой истории» («Frühzeit der Weltgeschichte»), завершить который он так и не успел. Дело в том, что на первый план в культурно-философских представлениях Шпенглера теперь выдвигается «туранская» культура, характеризующаяся им как культура, строящаяся на героизме одиночек<sup>13</sup>. При том, что географически и по ряду других признаков Шпенглер определяет «туранскую» культуру иначе, чем Кэррик, само выдвижение на первый план этого обозначения, возможно, стояло в некоторой связи с гипотезами его корреспондентки. Однако в рамках настоящей заметки рассмотреть этот вопрос подробнее не представляется возможным.

Из необходимых фактических подробностей следует упомянуть, что архив Кэррик после ее смерти в июне 1966 г. поступил в издательство Пипер, где и хранился в неразобранном виде вплоть до передачи всей старой части издательского архива в Марбах-на-Некаре, в Немецкий Литературный архив. Если не считать незначительных выдержек, имеющих прямое касательство к практической стороне издания Достоевского и опубликованных десять лет назад в монографии Кристофа Гарстки<sup>14</sup>, настоящая публикация является первой попыткой представить читателю эту незаурядную женщину.

Публикуемые ниже материалы разделены на три блока: 1) переписка Кэррик со Шпенглером; 2) сохранившиеся фрагменты ее «бумаг о Достоевском»; 3) подборка афоризмов, записывавшихся Кэррик на маленьких обрывках бумаги (четвертинках страниц из записных книжек). При том, что собственно «бумаги о Достоевском» в той форме, в какой их читал Шпенглер, в архиве не сохранились, именно последняя часть публикации способна дать некоторое представление о том, какой могла видаться Шпенглеру книга Кэррик, которую он советовал ей издать «в свободной афористической форме».

---

<sup>12</sup> Там же. S. 398. Рус. перевод: Т. 1. С. 489.

<sup>13</sup> Conte D. Oswald Spengler. S. 72–74.

<sup>14</sup> Garstka Ch. Arthur Moeller van den Bruck und die erste deutsche Gesamtausgabe der Werke Dostojewskijs im Piper-Verlag 1906–1919. Frankfurt am Main u. a., 1998 (специально о Лесс Кэррик — S. 66–70).

## 1. Из переписки

[Кэррик — Шпенглеру]  
[после 21 мая 1920<sup>15</sup>]

<...> Я не хочу предпринимать здесь никаких «попыток», и более того, я даже не думаю, что способна выражаться понятным для всех образом. Я просто... собирала в закрома моего собственного маленького мира всякую всячину. Итак, предлагаю Вам оттуда пригоршню зерен.

*Судьба*. Нет, для начала что-нибудь другое. Да и со сравнениями будет проще.

Немецкие выражения: 1) *Himmel*<sup>16</sup>, 2) *Himmelsdom*<sup>17</sup> — выражают ощущение чего-то высокого, выпуклого... «Himmelsdom» есть бесконечный купол, внутри которого все живет и движется — *вверх*, вниз, кругом, всюду... *Вверх* и вниз колонн без капителей — колонны францисканской церкви в Зальцбурге, купол Брунеллески<sup>18</sup> на Санта Мария дель Фьоре, дрезденская Фрауенкирхе... «Himmel» — перевернутое «ich»<sup>19</sup>, некое «gegen-ich»<sup>20</sup> — *H, i*. Русское слово — «небо» — в первом слоге содержит отрицание «не»<sup>21</sup>.

<sup>15</sup> Это письмо, сохранившееся в архиве Шпенглера, предназначалось его исследователем и издателем Антоном Коктанеком для публикации в томе избранной переписки Шпенглера (*Spengler O. Briefe. 1913–1936 / In Zusammenarbeit mit Manfred Schröter hrsg. von Anton M. Koktanek. München, 1963*), однако напечатано там не было, по причине несогласия Лесс Кэррик. Корректировочные листы, присланные ей для просмотра Коктанеком, по-видимому, не ожидавшим запрета пожилой дамы на публикацию старого письма, сохранились в DLA. Перевод выполнен по этому источнику; отсюда же заимствована предложенная Коктанеком редакторская датировка (хотя весьма возможно, что это письмо относится к более позднему времени, после личного знакомства Кэррик со Шпенглером в августе 1921 г.). В ответном письме Коктанеку от 6 февраля 1963 г. Кэррик поясняла, что Шпенглер интересовался ее замечаниями о переводимости и непереводаемости отдельных слов, и прибавляла: «Тогда это было модой — вот так наобум, руководствуясь собственным чувством, наощупь опробовать музыкальное звучание слов. Ничего существенного это не приносило. Это была всего лишь игра» (оригинал в DLA).

<sup>16</sup> Небо (*нем.*).

<sup>17</sup> Небосвод; буквально: храм неба (*нем.*).

<sup>18</sup> Филиппо Брунеллески (1377–1446), итальянский архитектор; по его плану был возведен купол базилики Санта-Мария дель Фьоре во Флоренции.

<sup>19</sup> Я (*нем.*).

<sup>20</sup> Анти-я (*нем.*).

<sup>21</sup> Этот пассаж привлек внимание А. Коктанека, который в своей биографии Шпенглера дал к нему небезынтересный лингвистический комментарий: «Не лишне подчеркнуть, что русское слово “небо”, несмотря на на-

Русский, в отличие от немца, вообще не имеет чувства неба. Да, можно прямо-таки утверждать, что у большинства немцев лицо — вследствие растяжения шейных мышц — повернуто на 45° вверх. Меж тем как русский, подобно некоторым животным, лишь с большим трудом (неохотно, по принуждению) может поднять голову вверх, может бросить вверх лишь враждебный взгляд. Русский — астроном? Ведь это же просто умора!

Вместо «Himmelsdom» он говорит «небосклон». Как ощущение, это подразумевает нечто вроде расширенного в высоту горизонта. Или (в сопоставлении с «Himmelsdom») — нижнюю половинку колпака для сыра или колпака от мух, горизонтально перерезанного посередине.

И движения вверх там вообще нет, только вниз, вниз, к земле. Что лежит выше плоскости среза? — Гм! — Вообще ничего. *Nihil*. Да это и не его дело. Думаю, в «Сне смешного человека» немец многое прочтет не без легкого изумления. Я имею в виду эту ревнивую любовь именно к нашей Земле. Весь полет направлен не отсюда куда-то, а откуда-то сюда... Так. Все это как вводные замечания к разъяснениям о «судьбе».

В немецком слове «Schicksal» заложено все то же сильнейшее ощущение связи со «сверхземным», и одновременно — изреченное «да», изреченное приятие того, что совершается с человеком...

(Когда в 1914 году пришла весть о первой победе Гинденбурга под Танненбергом<sup>22</sup>, один простой ремесленник в Штеглице сказал: «Другие не понимают нашей свободы! Не понимают, что именно порядок и есть наша свобода!»)

Это недвусмысленно формулируют поэты. Даже если не говорить о классиках. Дойблер, например, влагает в уста своему Кан Гранде: «Что я влачу, не знаю сам. То, что я есть, то выбрано лишь мной. И эти узы мне — свобода, жизни долг...»<sup>23</sup> А Эрнст Барлах — бессознательно для себя в полном согласии с Эйнштейном — выразил эту взаимосвязь чувства целого и некой непередаваемой в словах внутренней уверенности в драме «Бедный кузен»<sup>24</sup>. Это приятие,

чальное “н”, не содержит в себе отрицания — так же, как родственное ему немецкое *Nebel* (туман. — Г. П.), греческое *nephelē* и санскритское *nabhas*) (*Koktanek A. M. Oswald Spengler in seiner Zeit. S. 260*).

<sup>22</sup> В сражении под Таннебергом 26–31 августа 1914 г. маршал Пауль фон Гинденбург нанес поражение русской армии, вторгшейся в Восточную Пруссию.

<sup>23</sup> Из драмы Теодора Дойблера «Кан Гранде» (1919). Правитель Вероны Кан Гранде I делла Скала (1291–1329) был важной фигурой в политической и культурной жизни Италии начала XIV в.

<sup>24</sup> «Бедный кузен» («Der arme Vetter», 1918), драма Эрнста Барлаха; Барлах был в дружеских отношениях с Мёллером ван ден Бруком; к 1915 г.

основывающееся на вере в великий смысл, стоящий за всем на свете. (А стало быть: основывающееся на вере в порядок). Да, здесь Гегель мог спокойно изречь свое «все действительное разумно».

Способен ли человек, исходящий из этого круга ощущений, понять конец поэмы Ивана Карамазова о Великом Инквизиторе или его Черта? Не скажет ли он, не должен ли он, в согласии со своим подлинным существом, сказать о конфликте Ивана что-нибудь вроде Кэтхен фон Хайльброн: «Глупенький, ведь ты (его) любишь!»<sup>25</sup> Только так я могу объяснить себе все, что до сих пор было сказано об Иване на немецком языке.

Квинтэссенция немецкого ощущения «Schicksal»... должна действовать на русского как красная тряпка на быка. В русском слове «судьба» нет *ничего* от всего вышесказанного, ничего от *смысла*, с которым человек мог бы согласиться, ничего от уз, соединяющих человека... с Богом, что стоит за всем этим. Напротив, для них это слово выражает ощущение какой-то второразрядной или третьеразрядной силы, обитающей где-то не выше уровня облаков, — силы, которая по собственному *произволу* направляет человека, влечет его, водит туда-сюда — как наживку на крючке, погруженном в воду.

Это ощущение удара в лицо. И оно незамедлительно вызывает ответный удар: «Все позволено!». Краска стыда от нанесенного оскорбления, и сразу вслед затем: «Кто смеется там над нами?»<sup>26</sup>

Эта «судьба» в последний момент влечет Раскольникова, против его воли, к убийству, приводит Мышкина назад в гостиницу, где ждет его Рогожин с ножом, и т. д., и т. д.

(Между прочим, хоть я и не хотела бы критиковать перевод Феофанова<sup>27</sup>, в оригинале Раскольников выражается более... взрывчато. Прежде всего парочка жаргонных выражений, вроде того, что «ставит где-нибудь поперек улицы хор-р-рошую батарею и дует в правого и виноватого»<sup>28</sup>, или примерно так. Эта частность только

---

относится его знакомство с Кэррик и начало их короткого романа. См. упоминания о Святой (die Heilige) в дневнике Барлаха (*Barlach E. Güstrower Tagebuch 1914–1917. München 1981. S. 87, 204, 253, 263, 293f., 300f., 356f.*).

<sup>25</sup> Драма Генриха фон Клейста «Кэтхен фон Хайльброн» («Das Käthchen von Heilbronn», 1807–1808).

<sup>26</sup> У Достоевского: «Кто же это так смеется над человеком?» (*Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1976. Т. 14. С. 124; «Братья Карамазовы», ч. 1, кн. 3, гл. VIII.*)

<sup>27</sup> В переводе Михаила Феофанова, известного также как переводчик Горького, Л. Толстого и Лермонтова, вышел в пиперовском издании Достоевского роман «Преступление и наказание» (озаглавленный на этот раз «Родион Раскольников»; 1-е изд.: München, 1908; 2-е и 3-е изд. 1920 и 1922).

<sup>28</sup> *Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 6. С. 212 (ч. 3, гл. VI).*

на мгновение вспыхивает крохотной кремневой искрой, но это искра ненависти, поистине достойная индейцев-апачей... или та самая бацилла в крови человека, «устроенного бунтовщиком»<sup>29</sup>, — как Иван Карамазов справедливо говорит о русском, хоть и несправедливо о человеке.)

Ответ на *эту* «судьбу» — последний совет Версилова: найди себе «идею», к которой бы ты мог прилепиться душой.

Ответ добрых — любовь. От человека к человеку, горизонтально, на одном уровне — под одним и тем же Ничто. То есть без немецкого чувства целостности. Любовь русских простирается только на земное. Любить звезду? Или даже луну? — Никогда! (ср. выше, об отсутствии верхней половины небесного купола). Впрочем, мне опять приходит на память Барлах: «Полная луна всегда напоминает мне большую печать... И какие же это должны быть тайны, если их так чудно запечатывают?»<sup>30</sup> Среди русских почувствовать такое, или даже просто понять, способен был в лучшем случае один только Пушкин. (Кровь мавров, немецкая прабабка. Вообще, сходство между Барлахом и Пушкиным — это для меня еще непроясненная расовая проблема).

Немецкое слово «Wille»<sup>31</sup> — прямая линия, ведущая к определенному пункту. Произнося это слово, человек, наделенный европейской волей, уже выносит центр тяжести за пределы себя самого, перемещает его в точку цели.

Русское слово «воля», тоже обозначающее волю, обозначает еще и свободу. Не то чтобы эти два значения смешивались, но «свобода» — это более сильная половина, и отзвук этого значения различим даже тогда, когда русский совершенно очевидным образом говорит о «воле» [Wille]. Поэтому русский вообще не в состоянии понимать приказ как *определенную* волю (категорический императив). Так, приказ императора основывается не на законе целого универсума (см. о судьбе), но на некоем хотении, не имеющем сверхземной опоры, то есть он что-то вроде каприза. (Очень по-русски звучит одна формулировка у Брукс-Адамса<sup>32</sup>: «Закон — воля того, у кого есть власть карать»).

<sup>29</sup> Там же. Т. 14. С. 229 («Человек был устроен бунтовщиком»; «Братья Карамазовы», ч. 2, кн. 5, гл. V).

<sup>30</sup> Неточная цитата из письма Барлаха к Кэррик от 23 сентября 1915 г. (*Barlach E. Die Briefe, I: 1888–1924. Hrsg. von Friedrich Dross. München, 1968. S. 446*).

<sup>31</sup> Воля (нем.).

<sup>32</sup> Питер Чардон Брукс Адамс (Brooks Adams; 1848–1927), американский историк и философ; в своем главном труде «Закон цивилизации и упадка» («The Law of Civilization and Decay», 1895) предвосхитил некоторые тезисы Шпенглера (циклическое развитие культур; упадок Европы, переживающей последнюю фазу своего развития; будущие перспективы Америки и Рос-

«Воля» означает приблизительно: «я хотел бы, но точно не знаю чего». К тому же в этом слове слышится ощущение свободы, бескрайней равнины, по которой можно носиться туда и сюда, сколько душе угодно.

Говоря о воле Ленина, приводящей самих русских в ошеломление, Горький и другие используют заимствованное слово: «мужественный волюнтаризм большевиков»...

Чернышевский, хорошо владевший немецким и английским языками и занимавшийся переводами, почувствовал эту разницу и практически сконструировал слово «хотение», чтобы каким-то иным словом выразить всю собранность европейской воли. Однако и в русском хотении есть что-то от себялюбия, от обращенности на себя самого, есть что-то центростремительное. Это больше похоже на немецкое «mögen» — я хотел бы [*ich möchte*].

«Geist» — e, i, s, t = четырехкратное повышение. В этом слове — колоссальная сила насоса, качающего *ввысь*. На какой бы предмет ни устремлялся этот дух, пусть даже в глубочайшую бездну, кривая его движения сначала всегда идет вверх, в мозг или в надземную атмосферу, и уже оттуда направляется — абсолютно куда угодно.

Русское слово — «дух». Линия его движения обязательно горизонтальна. От человека к человеку. И «дух» обозначает в то же время: дыхание, настроение (расположение духа), молву, мужество, запах и т. д., и т. д.

Немецкое слово «Geist» сразу же локализует соответствующее представление в высшем этаже человеческого тела, в мозгу. Русское слово «дух» локализует его в области легких. Поэтому русский, если речь идет о чем-то мысленном, «абстрактном», мозговом (то есть «духовном» в немецком употреблении этого слова), никогда не скажет «в духе», а скажет просто «в мыслях». Русский «дух», собственно говоря, не абстрактен. У них это больше вопрос темперамента. Горизонтальное искание...

Но мне пора кончать. Сжать суть в *одно* слово — мне это кажется невозможным, по некоторым причинам. Но ведь язык не единственное выражение народа. Греческая архитектура — это для меня то же самое, что в сфере мышления «логос». Именно *греческая* архитектуроника, не рококо. Или Лао-цзы и его «существование + еще одно существование + еще одно существование». Это последовательное нанизывание, без обобщения, этот путь (пусть даже путь вверх) — разве не явлен он в пагоде?

---

сии). Ср. приведенную цитату в немецком издании, которым пользовалась Кэрик: *Brooks Adams. Das Gesetz der Zivilisation und des Verfalles. Wien; Leipzig, 1907. S. 127.*

Вы пишете: «В скором времени, может быть, будет написано одно исследование о Достоевском». Написано кем — Шпенглером? Простите мне этот вопрос<sup>33</sup>.

В этом послании, таком неимоверно длинном, я, наверное, сказала что-то, чего не стоило бы говорить. Все это — только следствие долгого вчувствования в различия между языками — и размышлений о том, что всякое различие имеет свою причину. Не заложен ли кальвинизм уже в слове «destinée»<sup>34</sup>, не то же ли это, что «mécanique céleste»<sup>35</sup>? Не скрыто ли в слове «esprit»<sup>36</sup> искусное стило, тончайшим образом подчеркивающее, анатомирующее, рисующее, гравирующее на меди? И в вибрации «п» в «ich bin»<sup>37</sup> все то же, что слышится в «All»<sup>38</sup> и «Schicksal»? Все это «непереводимо»! Но не должно ли истолкование народной сущности — подобно гаданию по линиям руки — именно сегодня сделаться одним из немногочисленных и тем не менее необходимых орудий в борьбе с дилетантизмом справа и слева?

Всего доброго! В спешке и с наилучшим приветом  
Лесс Кэррик

[Кэррик — Шпенглеру]  
Титмонинг, 31 августа 1921

Глубокоуважаемый господин Шпенглер!

В Вашем письме от 26-го Вы спрашиваете, могли бы Вы «позже еще раз прочитать» сшитые бумаги. Но сшиты были первоначально только бумаги из последней пачки, № IV, стр. 26–31. Только эту порцию я хотела получить назад, чтобы дать ее на прочтение одной даме. Она — женщина, и могла бы сказать мне, может ли человек, понимающий что-то в этих вещах, читать все, что я там написала о женских образах у Достоевского, или это вызовет у него только приступ веселья.

Теперь Вы, вероятно, еще до получения моей открытки («еще вчера вечером») прочитали эти страницы и тем самым — —

<sup>33</sup> Надежды на то, что Шпенглер напишет книгу о Достоевском, Кэррик выражала уже в письме к Мёллеру от января 1920 г.: «Что касается этого пресловутого Шпенглера: это для меня теперь вопрос жизни и смерти — не сможет ли этот человек в конце концов решить проблему Достоевского!!! Ах, если бы так!!!».

<sup>34</sup> Судьба (франц.).

<sup>35</sup> Небесная механика (франц.).

<sup>36</sup> Дух (франц.).

<sup>37</sup> Я есмь (нем.).

<sup>38</sup> Всё (нем.).



Я сама просмотрела их только мельком — и увидела, как многого там недостает. Все должно быть переработано от А до Z и по крайней мере разборчиво переписано (печатать здесь для меня никто не может). К сожалению, я сама пока совершенно не могу над этим работать. Поскольку квартира женщины, у которой я здесь живу, к 1 октября должна быть освобождена, я еще не знаю, куда меня забросят нынешние обстоятельства (быть может, в Данию, Швецию и т. д., и в таком случае навсегда) и как дальше будет выглядеть моя работа над «Карамазовыми».

Не знаю я и того, когда Вы доберетесь до раздела «Россия»<sup>39</sup>, и с некоторым беспокойством думаю о том, что пачка бумаг с деталями о России может угодить к Вам как раз посреди размышлений об истории китайской или среднеамериканской культуры. Может быть, мне просто отправить русские материалы Вашей секретарше? Возможно, они могли бы лежать у нее на хранении и она могла бы представить Вам все имеющее для Вас интерес, сделав предварительные выписки? И сообщить мне, что для Вас было бы желательно?

Кстати, в каталогах русских книгопродавцев я не нашла ничего, что обещало бы необходимые разъяснения о русских отцах церкви и о святых. Достоевский иногда упоминает, что они жили не в уединении, а в самых людных местах. (Но разве это не везде было так? Разве *одинокие* истязатели собственной плоти не были явлением религиозного декаданса?)

О русской архитектуре и народном искусстве в издательстве Piper & Co вышла небольшая книжка Элиасберга<sup>40</sup>. Игорь Грабарь Вам, конечно, известен? Его пять томов о русском искусстве<sup>41</sup> можно купить у Гликсмана: Рига—Берлин, SW 48, Фридрихштрассе 23, только они сейчас стоят 3000 марок. Есть ли в них что-то об устаревшем русском крестьянском доме и деревень, я, к сожалению,

<sup>39</sup> О планах Шпенглера написать главу о России в «Закате Европы» см. во вступ. заметке.

<sup>40</sup> *Eliasberg A. Russische Kunst. Ein Beitrag zur Charakteristik des Russentums. München: Piper, 1915.* Александр Элиасберг (1878–1924), происходивший из семьи российских немцев и активно выступавший как переводчик, перевел на немецкий язык многие произведения Мережковского, «Дневник писателя» и избранные письма Достоевского и др. Подробнее см.: *Werner X. Der Briefwechsel zwischen Oswald Spengler und Wolfgang E. Groeger. S. 12* (сноска).

<sup>41</sup> Точнее, шесть томов «Истории русского искусства», изданные Игорем Грабарем при участии А. Бенуа, И. Билибина, А. Васнецова и др. (М., 1910–1913); в Германии издание распространялось издательским домом Гликсмана (Рига—Берлин). Оба библиографических указания Кэррик учтены Шпенглером при переработке первого тома (*Spengler O. Der Untergang des Abendlandes. Bd. 1* (1923), S. 261 (сноска 3)).

не могу сказать. Мне вспоминается только, что во время думских дебатов о проекте аграрной реформы Столыпина и Кривошеина все время указывалось на глубокое отвращение русского крестьянина к тому, чтобы жить *одному*, отдельным двором. Тогда утверждали, что в этом состоит главное препятствие для проведения реформы (переход от общинного к частному владению). Но в конце концов нашлось немало таких крестьян, которые на это согласились. (Статистические материалы, как и все мое собрание «симптомов», в основном газетные вырезки, пропали в Лифляндии).

Пожалуй, это все, что я хотела написать сегодня. Я знаю, как много времени отрывают письма, поэтому сообщите, пожалуйста, через Вашу секретаршу, *когда* Вам было бы желательно «позже еще раз прочитать» бумаги (если Вы добавили эти слова не только из вежливости). До середины сентября или до 20-го я определенно останусь здесь. В ином случае я еще некоторое время буду достижима через издательство R. Piper & Co., Мюнхен, Рёмерштра-се 1. Только, пожалуйста, без указания имени отправителя, если Вы ничего не имеете против. Хорошо?

Газетную вырезку с прорицанием Толстого<sup>42</sup> я нашла, но она меня очень разочаровала. То же ощущение оставляет у меня все, что он написал после «Анны Карениной». Это можно читать только один раз.

С лучшими приветами  
Лесс Кэррик

[Кэррик — Шпенглеру]  
Титмонинг, 13 октября 1921

Глубокоуважаемый господин Шпенглер!

<...> Эти бумаги — Вы в любое время сможете получить их зимой, я бы сразу опять отослала их Вам, но, может быть, до зимы я смогу еще раз разборчиво переписать их.

«Запретов» никаких не было. Пара страниц была всего-навсего снабжена пометой: «соблюдать осторожность в употреблении», потому что я сама ощущаю себя в этой области так неуверенно, как на тонком льду. «Уничтожающий отзыв» той дамы (она не моя «подруга» — подруг у меня никогда не было) был вполне уместен. То есть применительно к той паре страниц, которые она читала. Неудивительно, что некоторые другие места заставили Вас

---

<sup>42</sup> Ср. в дневниковой записи о первом разговоре со Шпенглером 25 августа 1921 г.: «Я рассказала о толстовской “поэтогамии”. — “Ах, вот это любопытно. Что он под этим подразумевает?” — Я: “Гм... но это ведь сказано самой формой слова!”» (DLA).

«задуматься», ведь Вы и сами говорите об «отцовском и художническом», называете всякую заботу «материнской», считаете «брак и собственность» *одной* темой<sup>43</sup>. Поэтому я думала, что результаты, к которым я пришла совсем иными путями, могут Вас заинтересовать, как подтверждения. И каким успокоением было для меня то, что Вы подчеркнули в египтянах такие моменты, как волю к длительности, организаторский талант («вертикальное»), а в греках — моментальное, гениальное, творческое. Не говоря уже о том, что Вы пишете о непереводаемости языков.

Но некоторые вещи вызывают во мне противоречие. Они свинцом ложатся на мою душу. Но не знаю, смею ли я... — Конечно, нет!

С одной стороны, письмо — это всегда отнимание времени. Но с другой стороны... Неужели вся мировая история должна опрокинуться, как перегруженный с одного боку корабль, если то, что Вы говорите в заключении «Пессимизма»<sup>44</sup> — это действительно Ваше последнее слово и основание Вашего второго тома. — В таком случае мне ничего не остается, как положиться на добрых духов. И желать лучшего.

Ваша Лесс Кэррик

Нет, я пишу дальше!

Если остров, богатый фауной и флорой, внезапно оседает до такой степени, что от него только местами остаются торчать кочки, то цапля, конечно, может сказать: «Нет, я не пессимистка. Я еще вижу перед собой так много возможностей для жизни» и т.д. Но пусть она не изумляется, что лошадь и собака, медведь, волк и еж вешают нос.

Вы считаете, что это осуществимо — найти для немецкого народа, немецкого элемента спасение в «римском», но я не могу сыскать ни единого немецкого слова, которое можно было бы приноровить к римскому духу. Вы считаете, что так может продолжаться еще пару столетий — с грандиозными созданиями техники и цивилизации, но в то же время с сознанием конца. Нет, так не дожить и до ближайшего поколения, потому что тот, кто хоронит душевное будущее, душевные возможности, тот *мгновенно* сворачивает шею журавлю. <...>

Я тем временем не только дочитала до конца «Пол и характер» Вейнингера, но в придачу и его «О последних вещах»<sup>45</sup>. Великолеп-

<sup>43</sup> См.: *Spengler O. Der Untergang des Abendlandes*. Bd. 1, unveränderte Auflage. München, 1920. S. 71, 188–189.

<sup>44</sup> Политическое эссе Шпенглера «Пессимизм?», вышедшее в серии «Прусских ежегодников» (*Spengler O. Pessimismus?* Berlin, 1921 (Schriftenreihe der Preußischen Jahrbücher, Nr. 4)).

<sup>45</sup> «Пол и характер» («Geschlecht und Charakter», 1903) и «О последних вещах» («Über die letzten Dinge», 1903), произведения Отто Вейнингера (1880–1903).

ны абстрактные изучения (главы в середине, о проблеме Я, о гении и т. д.). Здесь с ним не может соперничать ни один белокурый германец! Но вся его точка зрения на женщину! До какой степени все это увидено без заднего плана, до какой степени это все «одномерно», до какой степени по-еврейски.

Не знаю, верно ли я поняла Ваше замечание о расе<sup>46</sup>. Возможно, сегодняшние западноевропейские евреи выглядят совсем иначе, чем те древние, до рождения Христа. Но нечто я все-таки ощущаю как типично еврейское. (Это означает: насколько я могу судить по книгам современных евреев, потому что у меня никогда не было случая к личному знакомству с евреями).

Это нечто состоит в том, что у них (невзирая на Эйнштейна) Солнце всегда как-то вращается вокруг Земли, как в Ветхом Завете. И в придачу Иегова в крови. И невозможность представить себе женское божество.

Этот последний момент мешает им понять Гёте. И Ибсена. И Достоевского. Для того чтобы «опровергнуть» Вейнингера, вовсе не обязательно отвергать подмеченные им женские черты как «клевету». Куда там! И даже если все это тысячу раз правильно, то правильно это лишь настолько, насколько правилен вырезанный по контуру черный силуэт, по которому мне еще ни разу не удавалось узнать человека.

(Однако я была удивлена тем человеческим материалом, что, по-видимому, был у него перед глазами! По-видимому, люди «асфальтовых улиц»). Но потом я слышала все от той же дамы, что Вейнингер «неосознанно» был тем же, чем «неосознанно был» Стриндберг<sup>47</sup>. Поэтому я прочла «О последних вещах» без всякого удивления. Только часто думала: «Бедный мальчик!» Вероятно, мы всегда вносим взгляд собственных глаз во все, что мы видим. <...>

Однако как ужасно, должно быть, видеть Ибсена, Гёте, Шекспира и т. д. из салонов больших городов! С учетом этого я хорошо понимаю все насмешки над современным искусством — художественным ремеслом. Покупательницы рассматривают его создания как замену комнатной собачки, и Ибсен для них — всего лишь тема для разговора за чаем в пять часов пополудни, а Достоевский — для разговора на вечер.

Но если смотреть на вещи оттуда, где обитаю я, все приобретает иной облик.

Но кому я все это говорю? Вы могли бы носить тогу и сандалии и именоваться, например, Катонем. И Вы обязаны быть таким, как Вы есть. А к моей финской обезьянней голове подошла бы толь-

<sup>46</sup> См. запись Кэррик о первом разговоре со Шпенглером во вступительной заметке.

<sup>47</sup> Имеется в виду латентный гомосексуализм Вейнингера и Стриндберга.

ко первобытная рубаха до колен, да ноги, обмотанные полосками меха. И при чем тут какая-то Германия? Ах, я знаю, молчание — золото, молчать гораздо лучше! И конечно, кто-то придет и скажет все, что должно быть сказано. Или, вернее: все, что должно быть сделано, а не сказано. <...>

Если бы я только знала, что мне делать? По личным причинам — быть тихой, корректной, «европейской», — или все то, совсем другое, что сюда совершенно не годится.

Тогда, однако, следовало бы все договорить до конца, а не выдавать бессвязные обрывки. Смогу ли я сделать это раньше, чем через десять лет? А тем более к февралю—марту 1922? Конечно, нет.

Все это ведает Бог — и добрые духи. К ним относятся мой старый садовник Ян и кучер Георг, который ребенком подымал меня на лошадь и придерживал за один башмачок, а еще Лилиблесс, франкская кобыла, а еще восемнадцать собак, ни единая из которых не испытывала «чувства вины» или «утраты», зато все они были исполнены надежды и всегда ожидали от своего господина самого лучшего, самого великого и на радостях не могли уняться, если их господин преодолевал сам себя и —

Не знаю, что дальше.

[Шпенглер — Кэррик]  
Мюнхен, 14 сентября 1922

Глубокоуважаемая сударыня!

Несколько дней назад я опять взялся за Ваши бумаги о Достоевском и получил большое наслаждение от того, что Вам удалось извлечь из всех этих вещей. Мысль поставить в основание всей проблемы России проблему отцовства кажется мне здесь самой удачной. Сегодня я отсылаю Вам назад первую порцию бумаг; между листами я вложил пару замечаний из блокнота<sup>48</sup>, но, к сожалению, таким образом трудно сказать много, и разговор обо всех этих вопросах следовало бы вести с учетом гораздо более обширного материала. Ведь противоположность, которую Вы усматриваете между туранским и европейским человеком, прослеживается на примере старейших народов в трех частях света. Лео Фробениус<sup>49</sup> открыл совершенно то же самое в Африке, где среди современного негритянского населения существуют три очень древние культуры;

<sup>48</sup> Несколько листов из блокнота малого формата с заметками Шпенглера сохранилось в архиве Кэррик.

<sup>49</sup> Лео Фробениус (Frobenius, 1873–1938), выдающийся немецкий этнолог, исследователь Африки; в 1920–1929 гг. интенсивно общался со Шпенглером, работая над проблемами «морфологии культур».

из них две северные различаются между собой именно так, как Вы это описываете. Государства одних напоминают западноевропейские государства; у других место иерархической пирамиды властей заступает горизонтальное членение на союзы. У одних — старинные героические поэмы в духе «Илиады», у других — народные песни в духе былин.

Сейчас, когда я это перечитываю, у меня возникает настойчивое желание увидеть эти записки в доработанном и напечатанном виде. Насколько я знаю литературу о России, с этими листками ничто не идет в сравнение. И поскольку я знаю, как важно наконец-то осмыслить Восток из самых его глубин, я хотел бы Вам предложить подумать об издании книги о России (скажем, «Душа России»). Если я могу Вам в этом помочь, я всегда охотно готов. Но, возможно, Вы опять приедете в Мюнхен, где мы могли бы обо всем переговорить. У меня непреодолимое отвращение к длинным письмам, и писание писем в конце концов мало что проясняет. Может быть, Вы напишете мне, что Вы думаете об этом предложении? Остальные листки я Вам постепенно пришлю.

С лучшими приветами  
О. Шпенглер

[Кэррик — Шпенглеру]

Глубокоуважаемый господин Шпенглер!

Но это же совершенно невозможно... Вместо того, чтобы способствовать прояснению дела, такие обрывки только запутают все эти проблемы *еще больше*. Возможно, в этих заметках сыщется пара языковых пояснений, которые Вы могли бы использовать (только, пожалуйста, никому не говорите, откуда...). Например, отец, мать, дух и т. д. — Я только месяц или два тому назад узнала, что Аттис по-лигийски означает «отец». Я это всегда предполагала, но не решалась использовать для доказательства, потому что над этим могли бы начать потешаться, как над словесной игрой. Научно доказана, говорили мне, только связь со словами «ati», «tati», «tete» у эскимосов и басуто.

Извините эту поспешность. Здесь так многого не хватает. Я бы, например, охотно сказала еще что-то в защиту немцев — против тех требований, что Вы выдвигаете в «Прусском ежегоднике»<sup>50</sup>. Мне кажется, немцы — народ не императорский, а королевский. Они работают сами, они не хотят заставлять других работать на себя и не понимают этого... Где-то (в 1-м томе) Вы сами говорите, что

<sup>50</sup> См. примеч. 44.

любая забота — это материнская черта<sup>51</sup>; отсюда до «отцовского» и «королевского» уже рукой подать.

Почта отправляется через полчаса. К сожалению, придется мне послать написанное в том виде, как оно есть, или вообще не посылать. Потому что типография и издательство опять ждут нескольких работ разом. Еще раз прошу Вашей снисходительности, во всех отношениях. Особенно в исторической части все крайне слабо, крайне дилетантски.

Л. К.

---

Если бы я сегодня могла написать все заново, я должна была бы предпослать этим рассуждениям исторический обзор, чтобы сделать понятным, почему я выбрала обозначение «туранское» (ср. стр. 427 прилагаемых листов из книги Моргана)<sup>52</sup>.

Кроме того, я должна была бы привести совершенно другие исторические свидетельства в пользу существования человеческих типов, определяемых горизонтальной или вертикальной связью. <...>

«Король Лир» — это отдельная глава<sup>53</sup>. Прежде всего следовало бы опровергнуть слабые утверждения Брукс-Адамса, который усматривает во внимании к деньгам всего лишь пошлый конец<sup>54</sup>, а не великую способность к пониманию «дела» — в противовес мгновению, наслаждению, ощущению, переживанию. («Дон-Жуан» Граббе. Фауст — дуализм. Другая крайность: *navigare necesse est, vivere non est necesse*<sup>55</sup>).

---

<sup>51</sup> См.: *Spengler O. Der Untergang des Abendlandes*. Bd. 1 (1920). S. 375. Рус. пер.: *Шпенглер О. Закат Европы*. Т. 1. С. 295.

<sup>52</sup> Льюис Генри Морган (1818–1881), американский историк и археолог, автор книги «Древнее общество, или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации» (1877), на которую ссылался, в частности, Фридрих Энгельс в работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (1884). Противопоставлял матриархальную систему родства «туранских» племен патриархальной семье арийских, семитских и уральских племен. Кэррик ссылается на немецкое издание труда Моргана: *Morgan L. H. Die Urgesellschaft. Untersuchungen über den Fortschritt der Menschheit aus der Wildheit durch die Barbarei zur Zivilisation*. Stuttgart, 1908. S. 427.

<sup>53</sup> См. ниже, во фрагментах из «<Бумаг о Достоевском>».

<sup>54</sup> Ср.: *Brooks Adams. Das Gesetz der Zivilisation und des Verfalles*. S. 378–411.

<sup>55</sup> Мореплавание необходимо, жизнь не необходима (*лат.*). Эта фраза, приписываемая Цицерону и первоначально мотивировавшая необходимость создания сильного римского флота, позже толковалась то в смысле противопоставления насущно важного «общего дела» всем частным челове-

Еще одна отдельная история: та роль, которая принадлежит боли у тех, принадлежащих другому человеческому типу. Версиров: «да и мог ли я быть несчастлив с такой тоской?»<sup>56</sup> — и Сирано де Бержерак! И напротив, антипатия к боли у «вертикальных». (Может быть, оттого-то им и суждено пройти этот принудительный курс — чтобы не так быстро отделялись от боли?) Между прочим — сравните слова Сирано: «C'est bien plus beau lorsque c'est inutile!»<sup>57</sup> и суждение Подростка об отказе Версирова от наследства...

Если бы «туранское» было принадлежностью одних только русских, это было бы не так страшно. Могут там, у себя, делать все, что им угодно. Угрожающим положение становится только тогда, когда те же бактерии вдруг обнаруживаются и в Западной Европе. На протестантском севере...

В ходе подобных изучений дело идет только о выявлении бактерий, которые, конечно, *никогда* не составляют целого. Но если лупа не увеличит их до гигантских размеров, болезнь останется необъясненной.

Самое сложное состоит в том, как определить их *подлинную* величину и силу их воздействия.

Ведь вполне возможно, что задание «горизонтальных» состоит лишь в том, чтобы отсечь старое, освободить от него. А затем все опять пойдет дальше «вертикально». Новое начало со *слегка* изменившейся людской природой?

Предположить ли тут вместе с Краликом<sup>58</sup> периоды длительностью в 1800 лет? Или принять за единицу измерения  $3 \times 1800$  и предположить, что теперь начинаются три совсем новых периода? — Новый Завет...

Стало быть, «закат Европы» — это только закат патриархальной культуры? Решенный и ускоренный катастрофой мировой войны?

Однако из этого проистекает гигантское значение немецкого — как необходимой примеси, если новое созидание *вообще* окажется возможным.

Народы потеряли жизнеспособность от узкородственного размножения и разбрелись по своим закоулкам. Пресловутый «удар кинжалом в спину»<sup>59</sup> выгнал немцев из их закоулка. Так, стало быть, чешским потребностям, то переосмысливалась как жизненный девиз людей, превыше жизни ценящих странствия.

<sup>56</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 13. С. 380 («Подросток», ч. 3, гл. 7).

<sup>57</sup> Это тем прекраснее, что оно бесполезно (*франц.*).

<sup>58</sup> Рихард Кралик фон Мейрсвальден (Kralik von Meyrswalden, 1852–1934), австрийский писатель и культурфилософ.

<sup>59</sup> Утверждение, что Германия была побеждена не на поле брани, а вследствие предательства социал-демократов, нанесших немецкой армии «удар кинжалом в спину», была устойчивым элементом консервативной политической мифологии 1920-х гг.



Из переписки с О. Шпенглером. Из «<Бумаг о Достоевском>»...

все же не «закат» Европы? А если и «закат», то только в определенном смысле?

[Шпенглер — Кэррик]  
Мюнхен, 16 ноября 1922<sup>60</sup>

Глубокоуважаемая сударыня!

По вашей просьбе я посылаю Вам то, что еще оставалось у меня из ваших бумаг, хотя делаю это с большой неохотой. Я только что завершил просмотр моего первого тома<sup>61</sup> и в последние недели вынужден был запретить себе любое другое чтение. Сейчас я опять взглянул в Ваши записки, и они вызвали у меня самое большое одобрение. Смею ли я уже сейчас просить Вас после моего возвращения (я уезжаю до нового года) еще раз доверить мне все эти материалы? Вы непременно должны сделать из этого книгу — в свободной афористической форме.

«Исповедь Ставрогина»<sup>62</sup> у меня есть; она меня разочаровала. В сравнении с прочим она остается далеко позади.

С лучшими приветами  
Ваш О. Шпенглер

[Шпенглер — Кэррик]  
Бланкенбург в Гарце, 20 декабря [1922]<sup>63</sup>  
Герцогштрассе 18

Глубокоуважаемая сударыня Кэррик!

Большое спасибо за Ваше последнее письмо. Я здесь на отдыхе и вернусь в Мюнхен только в начале января, а значит, вряд ли увижу

---

<sup>60</sup> Впервые напечатано, без последнего абзаца, А. Коктанеком в томе избранной переписки Шпенглера: *Spengler O. Briefe*. S. 224. Здесь переведено по оригиналу, хранящемуся в DLA.

<sup>61</sup> Для переработанного издания первого тома «Заката Европы» в издательстве С. Н. Векс, вышедшего в свет в 1923 г. См. во вступительной замечке об учете Шпенглером отдельных тезисов Кэррик при этой доработке.

<sup>62</sup> Вслед за русской публикацией в сборнике «Документы по истории литературы и общественности» (Вып. 1. Изд. Центрального Государственного архива. М., 1922) «Исповедь Ставрогина» вышла отдельной брошюрой в издательстве Пипер в 1922 г. (*Dostojewski F. M. Die Beichte Stawrogins* / [Übers. von Wolf von Mickwitz.] München, 1922). Практически одновременно текст был опубликован по тому же источнику в мюнхенском издательстве «Музариион» в переводе Александра Элиасберга.

<sup>63</sup> Впервые напечатано А. Коктанеком: *Spengler O. Briefe*. S. 231. Здесь переведено по оригиналу, хранящемуся в DLA.

Вас там. Однако я еще раз хотел бы попросить у вас Ваш манускрипт. Вы не могли бы оставить его для меня (в закрытом конверте) в издательстве Бэк, Вильгельмштрассе 9<sup>64</sup>? Там, где всегда лежат адресованные мне почтовые отправления. И сообщите мне, пожалуйста, Ваш адрес, я хотел бы в середине января прислать Вам новый 1-й том.

Что касается Ваших записок, то единственно правильное решение — напечатать их в форме афоризмов, в которой они возникли, и переработать их, *не предпринимая* существенных сокращений. Я в любое время могу найти для Вас хорошее издательство, а также позаботиться о соответствующих рецензиях. Я сделаю это очень охотно, потому что, как уже сказано, я не читал ничего лучшего об этих проблемах.

Но прежде всего: я сам хотел бы перечитать эти бумаги в спокойной обстановке. Даже если Вы будете за границей, я найду способ доставить их Вам надежным образом.

На этом желаю Вам счастливого Нового года.

С сердечными приветами

Ваш О. Шпенглер

[Кэррик — Шпенглеру]  
[без даты]

<...> Уже само слово «материнское право», употребленное не в штудии по истории права, а в рассуждениях о «культурном перевороте», кажется мне способным ввести в заблуждение. По большей части люди представляют себе проблему таким образом, будто бы «мужчине» (исторической эпохи) противостояла «женщина» (доисторической эпохи). На этом вся мысль загублена.

Нет, достижение Бахофена<sup>65</sup> колоссально, но путь *далее*, то есть путь для тех, кто действительно желает идти вперед, этот путь непременно должен вести через (не изумляйтесь!) — через Отто Вейнингера, через его «гигантский план универсальной символики, с помощью которой должен быть найден ключ ко всему сущему» (по определению его друга, доктора О. Эвальда<sup>66</sup>).

Правда, Вейнингер в конечном итоге типизировал только *одну* человеческую пару и совершенно просмотрел другую (или ошибочно включил отдельные ее черты в рассмотрение первой). Но это не так су-

<sup>64</sup> Шпенглер с 1919 г. числился сотрудником мюнхенского издательства С. Н. Веck, в котором издавались его основные труды.

<sup>65</sup> См. примеч. 9.

<sup>66</sup> *Ewald O. Nachruf auf Weininger // Der neue Merkur. Jg. 4 (1920/1921). Heft 5. S. 328.*

щественно. — Введение Боймлера<sup>67</sup>, определено, должно быть очень интересным. Рассмотреть в совокупности линию Гёррес–Гримм–Ранке–Бахофен — это уже оригинально. Однако: способность понимать католицизм, способность понимать поэзию, способность понимать большую семью (государство) и способность понимать республику — не суть ли это четыре различных нервных цепочки, при всей близости этих способностей? (если рассмотреть их под хорошим микроскопом). Хотя они и принадлежат, так сказать, к одному семейству.

Но какое мне дело... Простите, Вы видите, я становлюсь немного нервной от нетерпения!

Нет, не «мужчина» и «женщина» (в единственном числе) противостоят друг другу как враждующие начала в культурных переломах. В действительности противостоят друг другу — мужчина и мужчина! И следит за этой схваткой не одна «женщина», не одна «жена». Нет, рядом с борющимися мужчинами стоят противоположные женские типы — женщина против женщины.

Но навести порядок во всем этом хаосе слов невозможно иначе, кроме как рассортировав их при помощи символики. Геракл — Аполлон — Агамемнон (Ахилл и т. д.) — Данте — Шекспир — Шиллер (чтобы назвать только некоторые имена) стоят против Прометея — Марсия — Одиссея (и т. д.) — Дон-Кихота — Гёте — Ницше — Достоевского. И за борьбой наблюдают — — Но все это завело бы слишком далеко, а кроме того: женщины, конечно же, немало не интересуют немецких мужчин.

Да, получается, в этом отношении доктора Вирта<sup>68</sup> никак нельзя назвать немецким мужчиной!

---

<sup>67</sup> Введение философа и педагога Альфреда Боймлера (1887–1968) к тому избранных трудов Бахофена: *Baeumler A. Bachofen der Mythologie der Romantik // Der Mythos von Orient und Occident: Eine Metaphysik der Alten Welt. Aus den Werken von J. J. Bachofen. Mit einer Einleitung von Alfred Baeumler. Hrsg. von Manfred Schroeter. München, 1926. S. XXV–CCXCIV.* Упоминание статьи Боймлера делает наиболее вероятной датировку настоящего письма 1926 г. — или, возможно, временем несколько ранее, потому что Шпенглер знал о готовившемся Шрётером и Боймлером издании Бахофена уже с 1924 г. (см. его письмо Шрётеру от 26 июля 1924 г. в томе переписки: *Spengler O. Briefe. S. 340*).

<sup>68</sup> Альбрехт Вирт (Wirt, 1866–1936), историк, этнограф, общий знакомый Кэррик и Шпенглера.

## 2. Из «<Бумаг о Достоевском>»<sup>69</sup>

\*

Чего хочет Россия?

Ответы на этот вопрос разнятся не слишком сильно: Россия хочет иной религии, иного христианства, хочет иного социального разделения, хочет отмены капитала... Но все эти ответы сформулированы, в сущности, европейцами или такими русскими, которые хотели было воспользоваться европейскими инструментами, но затем обнаружили, что инструменты эти не годятся для сооружаемого ими здания. Поэтому всякий ответ, по сути, есть только отрицание. Возможно, это происходит оттого, что Россия, когда ее спрашивают о ее лице, примеряет на себя все европейские маски, одну за другой, и ни об одной не может сказать: «Эта подходит, эта — мое лицо!» Вместо того чтобы сказать: «Никто не может узреть свое собственное лицо. Придите и взгляните на меня».

\*

С каким же «новым словом» приходит русский? И по отношению к какому германскому слову испытывает он столь откровенное презрение? Выпад Толстого против Шекспира столь же мало объясняется только его личной неблагосклонностью, как и утонченная насмешка Достоевского над второй частью «Фауста»<sup>70</sup>. Что может значить для русского король Лир — этот чистейший тип германца, о котором Регана говорит Гонерилье: «Он всегда очень мало знал себя самого»<sup>71</sup>? Этот король, которому Кент хочет служить оттого, что в его существе заключается нечто, чему Кент охотно дал бы название «господина». Это нечто — «уверенность в себе». Для русского такой король — всего лишь пустая форма. Чтобы наполнить ее содержанием (то есть иллюзиями), требуется вассал, или шут, или нищий. Для русской воли с ее стремлением к реализму такой король непереносим. А Макбет, который всеми своими фибрами знает, что есть добро и что зло, тем временем как леди Макбет, подобно Еве, хватается за корону? (Почему бы и нет, если ее можно за получить? Ее безумие — это не раскаяние и не прозрение, оно идет просто от неспособности к пониманию.)

<sup>69</sup> Отдельные листы, по цвету чернил, сорту бумаги и характеру почерка несомненно относящиеся к 1919–1921 гг.

<sup>70</sup> Вероятно, имеется в виду саркастическое изложение в 1-й главе «Бесов» аллегорической поэмы Степана Трофимовича Верховенского — «в лирико-драматической форме и напоминающей вторую часть Фауста» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 10. С. 9).

<sup>71</sup> Шекспир, «Король Лир», акт I, сцена 1.

У русских все наоборот. Там не только Ставрогины не знают, что есть добро и что зло, но даже сам старец Зосима в конечном счете не решился бы утверждать, что зло есть действительно зло. Потому что для них нестерпимо «очень мало знать себя самого»? Потому что их предназначение — погружаться во все большие и большие глубины?

Но когда русскому хочется знать, что есть добро и что зло, он идет к женщине или к девушке, совсем еще ребенку, — и она знает это! Пусть она не умеет облечь это знание в слова, но в ней есть внутренняя уверенность — и увязающий вдруг чувствует под ногами твердую почву, и сомневающийся обретает уверенность, и ищущий слышит: «здесь»...

Все это «матушка Россия». Но если кто-то попытается объяснить русским, что мужчины-германцы ощущают Гретхен и Офелию как «возлюбленную-мать», они не поймут этого. Русские могли бы воспринимать их как дочерей, в лучшем случае. В Германии женщина говорит мужчине: «Твоя любовь возвышает меня, делает выше, чем я есть, о мой добрый дух, мое лучшее я»<sup>72</sup>, и подчинение мужчине, его опека — все это разумеется само собой.

\*

Если русский народ столь остро ощущает, что отличается от всех прежних народов, отличается так же сильно, как «да» от «нет», и если это несходство впервые проступает с такой силой за все шесть тысячелетий так называемой «античной культуры», то, стало быть, должны же были все прочие народы этой культуры иметь между собой нечто общее, нечто связующее. В чем же оно заключалось?

В форме патриархальной семьи. В том, что *этос* принадлежал здесь исключительно мужчине.

Неужели только беспричинно возникшее стремление к дележу побудило членов большой синдиазмической семьи<sup>73</sup> заняться выяснением вопроса об отцовстве? В конце концов это привело к тому, что женщин стали держать под замком. Ведь мужчина хотел, чтобы дети, рассматриваемые им как наследники имущества, со всей несомненностью были именно его наследниками. Вероятно, с этого времени началась история того человеческого типа (арийцы), для которого мужчина всегда считался «лучшим», «стабильным», «надежным», «высшим». Видимо, по причинам не только кровнород-

<sup>72</sup> Из стихотворения Фридриха Рюккерта (1788–1866) «Ты моя душа, мое сердце...» («Du meine Seele, du mein Herz...»).

<sup>73</sup> В использовании этого термина, как и в ряде других моментов, Кэррик ориентируется на исследование Моргана (см. примеч. 52).

ственного, но и духовного порядка материнское право (туранская система) и материнское божество, не имеющее отца, было вытеснено отцовским правом и отцовским божеством, не имеющим матери. Это право и это божество были присущи арийской, семитской (и уральской?) системам родства. (То, что материнское божество, не имеющее отца, опять воскресло в культе Девы Марии<sup>74</sup>, заслуживало бы отдельного рассмотрения.)

Не в том ли и состоит сегодня цель русских, чтобы вместе с упразднением «капитализма» упразднить и прежнюю систему наследования? Но что придет тогда на смену прежней «цели» моногамии: привязать детей к отцу как единственному обладателю имущества и имени? Придет на смену, конечно, не сегодня и не завтра, не в этой Европе, а когда-нибудь через тысячелетия, после «победы мировой революции»?

Чтобы никого не пугать привидением «матриархата» как противоположности «патриархата» (то, что было однажды, никогда не вернется в той же форме), позволю себе для краткости процитировать Моргана: «Если признать тот факт, что семья прошла через четыре последовательные формы и теперь представляет собой пятую форму, то сразу же встает вопрос, окажется ли эта форма долговечна в будущем. Единственно возможный ответ на этот вопрос: семья должна развиваться, как развивается общество, и меняться, как меняется общество, — точно так же, как она менялась в прошлом... Возможно, когда-нибудь в отдаленном будущем, если цивилизация будет постоянно прогрессировать, моногамная семья будет уже не в состоянии отвечать на запросы общества; однако невозможно предсказать, какова в таком случае окажется ее пре-емница»<sup>75</sup>.

Предсказать это, действительно, невозможно. И все же есть нечто такое, что наводит на мысль о «явленной форме, пребывающей в живом развитии»<sup>76</sup>.

\*

Попробую начать иначе. Если начать с огромного, последнего, венчающего камня свода: «Государство обращается в Церковь»<sup>77</sup>, вывод окажется предвосхищен. Поэтому лучше начать с какой-

<sup>74</sup> Кэррик подразумевает доктрину *immaculata concepcio*, согласно которой Мария также родилась от непорочного зачатия.

<sup>75</sup> *Morgan H. L. Die Urgesellschaft. S. 415.*

<sup>76</sup> Из стихотворения Гете «Демон» из цикла «Первоглаголы. Орфическое» («Urwoite. Orphisch», 1817).

<sup>77</sup> *Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 62* («Братья Карамазовы», ч. I, кн. I, гл. V).

нибудь малой, в сто раз менее важной черты (способной служить доказательством). С какой же? <...> Вода везде одна и та же — что в капле, что в трюмах корабля, что в целом море.

Так кого же выбрать? Неточку, Зинаиду, Вареньку с Девушкиным, Кроткую или... стоп! Труссоцкий! — Хорошо.

Вопрос: *Почему* «вечный муж» Павел Павлович Труссоцкий не подает руки Вельчанинову, когда тот протягивает ему руку, прощаясь на вокзале? «Если я, я протягиваю вам вот эту руку...»<sup>78</sup> (с шрамом от бритвы, которой Труссоцкий хотел убить Вельчанинова). И почему единственные слова, которые он произносит, с задрожавшим подбородком: «А Лиза-то-с?» Почему он не говорит: «А ваше прелюбодеяние? А то, что вы меня обманули?» или что-нибудь в этом роде? Вместо всего этого только: «А Лиза?»

Если кто-то отказывается подать руку, это значит, он хочет сказать: я считаю вас *бесчестным* человеком. И это говорит «вечный» муж Дон-Жуану? Так что же такое *честь*? То есть: каких предпосылок требует *честь*?

Ответ: *долг*. Сознание долга, чувство долга и т.д. Вся шкала, вплоть до того *единственного* убеждения, которое отстаиваешь. То есть: когда твоя религия, говоря абстрактно, считает правильным *одно-единственное* толкование мира. Тогда сознание долга или, короче, «долг» подразумевает то же самое, что наличие религии, следование религии на практике.

Почему тогда вечный муж, роконосец, обладает честью, а Дон-Жуан — нет? Ответ: «А Лиза?»

Но если у *вечных* мужей — в противоположность *временным* — есть «честь», потому что есть «долг», то что же есть тогда у этих «временных»? (А ведь к ним относятся такие страдающие натуры, как Фауст — Гете — Барлах и т.д.).

Если попытаться выразить это кратко: противоположность «царства чести» есть «царство души». Честь = долг = понятие — сформулированное, стабильное, консервативное. Душа, наоборот, — несформулированное, текучее, ищущее, стремящееся. В сравнении со ставшим — революционное.

Если я вместо «Государства» и «Церкви» скажу только «царство чести» и «царство души», станет ясно следующее: «царство души» (ищущее, революционное, новое) однажды тоже должно превратиться в «царство чести» (сформулированное, больше не ищущее, не новое). Понятно станет и то, что протест Достоевского против превращения «Церкви» в «Государство» шел оттого, что в «Государстве» он видел застывание формы, прежде способной меняться.

Впрочем, я могла бы доказать, что Достоевский рисовал себе «царство души» тоже как *длящееся* состояние. Но это была его уо-

<sup>78</sup> Там же. Т. 9. С. 112 («Вечный муж»).

пия. Для проблемы русской души она важна, но в остальном не так существенна. Существенно, что в Достоевском жил разрушитель всего существующего, архи-революционер.

«Церковь» как дрящееся состояние: Алеша в монастыре (*после* брака с Лизой Хохлаковой и «грехопадения» с Грушенькой<sup>79</sup>), окруженный детьми, которых он страстно любит, — он, кому собственных детей «не дано».

Но кроме Алеши будут всегда существовать Ивановы, которые за чужих детей сердечно благодарят — потому что имеют своих собственных, а тем самым и «царство чести». Стало быть, вновь понятие «Государство». Конечно, это не должно быть государство в тех же формах, что и сегодня (по выражению Герцена: «этот Чингис-хан с телеграфами, пароходами, железными дорогами, креозотом и Крупном в генеральном штабе»<sup>80</sup>). Но государство, в основании которого лежит некое *новое* убеждение, например: что важно не «оно», а «мы». Через религию, дающую этому миру *один-единственный* смысл, — вновь к триединству: понятие = долг = честь... <...>

Характерно, впрочем, что Достоевский-художник *ни разу не смог изобразить* настоящего «отца»! Иван, по-видимому, умирает, а Митя — бог его знает! Грушенька, возможно, пойдет с Алешей, но, скорее всего, без детей... Ставрогин символически «кончился».

«Отцы» у Достоевского — это Мышкин, Зосима, Алеша, Версилов, даже Степан Трофимович: проповедники, *духовные* отцы, или отчимы, как Шатов.

---

<sup>79</sup> Кэррик опирается, по-видимому, на немецкую биографию Достоевского, принадлежащую писательнице Н. Гофман, где о продолжении «Братьев Карамазовых» сообщается следующее: «Алеша должен был, таков был план писателя, по завещанию старца Зосимы вернуться в мир, принять на себя его страдания и его вину. Он женится на Лизе, потом покидает ее ради прекрасной грешницы Грушеньки, соблазлившей в нем его карамазовскую часть, и после бурного периода заблуждений и отрицаний, так и оставшись бездетным, духовно закалившись в испытаниях, возвращается опять в монастырь; он окружает себя там толпой детей, которых он до самой смерти любит и учит, и руководит ими» (*Hoffmann N. Th. M. Dostojewsky: Eine biographische Studie.* Berlin, 1899. S. 427). Ср. сведения о первоначальном плане и предполагавшемся продолжении романа в коммент. к изд.: *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 15. С. 411, 485–486.

<sup>80</sup> Измененная цитата из герценовского «Письма к императору Александру II (по поводу книги барона Корфа)» (1857). См.: *Герцен А. И.* Полн. собр. соч. и писем / Ред. М. К. Лемке. Т. IX. Пб., 1919. С. 27.



### 3. Из афоризмов

\*

Видеть вещи просто? Не знаю, способна ли я на это. Но я всегда вижу их прямо — не разбегающимися по кривым углам, а строящимися в ряд одна за другою, или создающими прямые ответвления, — вижу их не спрятанными, не скрытыми. Поэтому у меня нет ощущения, будто я что-то усложняю.

\*

Искусство, в особенности архитектура, — это выражение сущности, идущее прямо из подсознания, это будто бы неосознанное предательство — подобно тому, как один-единственный жест порой выдает человека.

\*

В русских церквях нет догмы.

\*

Церкви — дома уединения, в России по большей части.

\*

Христианство делает людей одиночками на земле.

Отсюда отрицание христианства молодыми народами, которые еще являют собой цельную массу, и успех его у старых народов — разделившихся на одиночные личности, *распадающихся*.

Саксы — римляне.

Христос ставит человека ближе к Богу, чем к другому человеку, — отсюда единичность.

\*

Русские — изначально одинокие, единичные души, подобно тому как их церкви, увенчанные множеством главок-луковиц, — это скопление единичностей. Но, согласно закону природы, человек желает выйти за пределы себя самого. Поскольку для русского не существует возможности расширить пределы собственной личности до размеров целого народа — тут-то и возникает это неопределенное, всесочувствующее излучение, эта всечеловечность etc.

\*

Отсюда вечный, истинно русский вопрос: зачем мы живем? Но это «мы» — только грамматическая собирательная форма для: я одиночка, ты одиночка, третий одиночка. То есть, по сути, вопрос означает: зачем я живу? Он видит только то, что одиночка — это *quantité negligeable*.<sup>81</sup>

\*

Сущность немцев: жизнь — это честь. Или задание чести.

Сущность англичан — самосознание.

Сущность французов: что жизнь вопреки всем глупостям есть наслаждение.

Сущность итальянцев — красота.

Сущность американцев — деятельность.

Русские: жизнь — бесцельность.

\*

Россия — страна без пафоса: я не боюсь самопожертвования, но я опасаясь, что цель его недостаточно велика.

Русские очень мало способны жертвовать себя, то есть для идеи жизнь.

\*

Одиночка говорит: когда я умру, со мной исчезнет все. Тогда как один из — скажем так: из егерей фон Лютцова<sup>82</sup>, сраженный пулей и падающий, ощущает как бой движется дальше.

\*

Когда мы идем по земле среди множества людей, мы весело маршируем вперед. Когда мы одни, желание двигаться вперед пропадает, мы обращаемся внутрь себя — и рождается эта любовь, простирающаяся за моря и горы, любовь ко всему, что живет вне зоны нашего собственного одиночества. Так становится понятна и русская всечеловеческая любовь — через ее единичность.

---

<sup>81</sup> Бесконечно малая величина (*франц.*).

<sup>82</sup> «Черные егеря», добровольческие отряды, созданные в 1813 г., в ходе освободительной антинаполеоновской кампании по инициативе прусского генерал-майора Адольфа Вильгельма фон Лютцова (1782–1834).

\*

Когда наступают худые времена, и люди ощущают себя одиночками, когда у эпохи нет одушевления, соединяющего людей, тогда и только тогда христианство на своем истинном месте.

В нем — спасение одиноким, когда они чувствуют себя одиночками.

\*

Если Государство обращается в Церковь, жизнь становится делом чувства. В Государстве как Государстве жизнь — это чувство дела.

\*

«В них нет благообразия»<sup>83</sup> (Долгорукий) — христиане. (Толстой, который пьет из стакана сифилитика). У них, христиан, нет этики господ, которые сами наделены приличием и, следовательно, по праву требуют приличия от других. Но тот, кто так опасается ранить другого, тот гораздо больший эгоист, чем эти господа: он только себя и ближнего принимает за самое главное. Тогда как другой человеческий тип рассматривает себя и ближнего как побочные явления. Вещь как таковая, стало быть, идея, нашедшая в них только временное воплощение, — вот в чем самое главное: «Превыше жизни есть в мире — честь!»<sup>84</sup>

\*

Прусскому ландшафту — подобно русским ландшафтам — присущ уединяющий человека горизонт.

\*

У русских нет искусства — нет творчества. Их дома ничего не говорят, ничего не воплощают, они построены лишь для защиты от ветра и непогоды. Все их искусство начинается с московскими церквями, которые гласят: мы народ одиночек. Но другое искусство — искусство как самовыражение народа, как его обоснование и объяснение, и разметка подводных рифов, и рассказ о штормах, им пережитых, — все это русский народ запечатлевает в слове — вот это у него великое. Валленштейн терпит поражение, потому что он одиночка, по этой же причине потерпел поражение Наполеон —

<sup>83</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. и писем. Т. 13. С. 291 («Подросток», ч. 3, гл. 1).

<sup>84</sup> Цитата из драмы Ф. Шиллера «Валленштейнов лагерь» (1798), явл. 11 («Ja, übers Leben noch geht die Ehr!»; рус. пер. Н. А. Славятинского).

и по этой причине победил Бисмарк, победили Гарибальди и Кавур, победил Шиллер и потерпел поражение Гете.

\*

Не забывать: русские поэты — во главе с Пушкиным — можно также сказать: русские нигилисты — называют Гете «нашим патриархом»<sup>85</sup>.

\*

Важнейший момент у Гете:

«Вечная женственность тянет нас к ней»<sup>86</sup>.

«... Лишь вечная мать остается, от которой мы приходим»<sup>87</sup>.

Гете было присуще ощущение умирания со смертью собственно Я: «Подожди немного, отдохнешь и ты...»

Поэтому только у туранцев<sup>88</sup> существует это личное тщеславие, борьба за успех, за признание. Они не ощущают себя звеньями, включенными в длинный ряд... не ощущают себя несомыми этим рядом... приобщенными к вечности благодаря этому ряду... бессмертными в этом ряду. Для них вместо этого: до меня — ничего, после меня — ничего, я один, я только мгновение, я — ничто, если меня нет сейчас... Только это *сейчас* и есть *моя* вечность.

\*

Русский не понимает слов Христа «идите только к погибшим овцам дома Израилева»<sup>89</sup>, от этих слов ему делается грустно. Христос — пусть он был явлением распада иудаизма — был сыном старого народа, который называл себя «Божьим *народом*», тогда как он, уже сознававший себя одиночкой, естественно должен был называть себя как одиночка: *сын* Божий.

\*

Только так — если я объясняю себе «русского Христа» как идею братства. Послезавтрашний большевизм как противоположность позавчерашнему католицизму<sup>90</sup>.

<sup>85</sup> «Нашим германским патриархом» назвал Гете Пушкин в письме к М. П. Погодину от 1 июля 1828 г. (*Пушкин А. С.* Полн. собр. соч.: В 16 т. М.; Л., 1941. Т. 14. С. 21).

<sup>86</sup> Заключительный стих второй части «Фауста» (пер. Б. Пастернака).

<sup>87</sup> Из стихотворения Германа Гессе из повести «Последнее лето Клингзора» (1919).

<sup>88</sup> О «туранском» см. во вступ. заметке.

<sup>89</sup> Мф. 10, 6.

<sup>90</sup> Ср. также в письме к Пиперу от 30 декабря 1945 г.: «Этот Христос — так называемый русский Христос, совершенно по-земному настроенный,

\*

Именно то, что Достоевский говорит от имени мужиков своей «тысяче человек»: люби не меня, а то, что я люблю, — это и есть формула для связующего между людьми. Формула, которой не было у Христа и которой, по сути, нет и у русских, потому что они действуют по заповеди Христа: люби своего ближнего как самого себя. Кто любит так, тот относится к другому как одиночка к одиночке. Любовь самаритянина к тому, что попался разбойникам, была того же рода и — насколько близки были они в конце концов друг другу? Но вот испытывают ли йенские студенты на картине Ходлера «Отправление в освободительный поход»<sup>91</sup> личную любовь друг к другу, — это совершенно все равно. Зато все они любят одно, одно и то же — и как становятся они оттого близки друг другу!! Так близки, что все они словно бы превращаются в одного-единого, и само собой разумеется, что тут один за всех и все за одного.

\*

Если Христос призывал нас к воскресению в потусторонней жизни после смерти, то Шиллер призывал нас к посюсторонней жизни до смерти. Жизнь Христа в потусторонности уничтожала земную жизнь. Напротив, Шиллерова земная жизнь просветляла наше посюстороннее существование духом иных сфер: «Превыше жизни есть в мире — честь!»

\*

Вопреки тому — голос одинокой души:

«Скажи, даль, есть ли в тебе (вообще!) человек?», «Солнце не труп?», «Вечно был одинок человек на земле!», «Не мертво ли все вокруг, лишь только человек...» Или Раскольников на мосту, и то же самое Подросток и другие, считающие вполне возможным, что и Петербург испарится как фата моргана, но *сами они* останутся при этом как единственная реальность...

Такая единичная душа должна иначе оценивать и свои грехи. В сущности, как мне кажется, русский никогда не признает по-настоящему суждение о нем другого. Кроме того, он знает, как часто наружные грехи совершаются «не со зла», как «случайно» они совершаются, до какой степени он сам выступает в роли ведомого, а не ведущего. И он знает, до какой степени сознательно, в осознанно-изгоняющий торговцев из храма, Христос, на которого ссылаются большевики. Без отца в небесах и т. д. Скорее, политический агитатор. В лучшем случае врач» (DLA).

<sup>91</sup> Картина швейцарского художника Фердинанда Ходлера (1853–1918).

ном зле и по личной инициативе, рождаются его мысленные грехи, рождаются им самим.

То, что Дмитрий ненавидит отца, почти убивает его — в этом он не виноват, тут он «ничего не может поделать», как говорят русские. Это чисто физическое проявление, а свою физическую природу он не сам создал. Зато Иван за свое желание — целиком и полностью ответствен...

\*

Отчего слова Христа: «Всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем»<sup>92</sup> произвели столь сильное впечатление на русского человека? Возможно, это объясняется потаенной, едва зарождающейся приверженностью, предрасположенностью народной души — предрасположенностью, напоминающей жизнечувствие греков: телом вообще нельзя согрешить. То есть — что телесное преступление закона не столь тяжело, как духовное... неприличие (ср. сверхпристойность Дмитрия Карамазова в некоторых вещах и его... безобидность в некоторых других).

\*

В Достоевском есть логика. Вернее, его творчество напоминает логику дерева, но не логику математического примера.

\*

Религиозный смысл открытия Коперника еще совершенно не разработан. Его осмысление начинается только в «Сне смешного человека», а еще — в отчаянии Алеши из-за того, что Зосима провонял. Никакого откровения свыше, никакого «чуда» со стороны Бога как личности, Бога как отца. Сон о браке в Кане Галилейской — любовь к Земле, одухотворение Земли.

\*

Достоевский *любит* Ставрогина, он идет на крест вместе с ним. Красота обеих бездн. Карамазовы — интенсивность жизни. Ставрогин — любовь без телесно-полового. Красота обеих бездн — русское желание только *ощутить* интенсивность жизни. Чувство — это главное. Не деяние, не произведение. *Русский человек любит страдание.*<sup>93</sup>

Красота обеих бездн: желание интенсивного переживания жизни.

---

<sup>92</sup> Мф. 5, 28.

<sup>93</sup> Эта фраза в оригинале по-русски.

Для немцев подвиг — духовная красота. А позор — духовное безобразие.

Русский же является нигилистом постольку, поскольку он сомневается в подвиге — *к чему, собственно?* — и точно так же сомневается в безобразии позорного деяния: чем оно, собственно, плохо? оно существует и на том basta! Он не знает, хорош или плох подвиг, хорош или плох позор. Духовно для него все ценности = 0 (моральные ценности). Все, что остается, — это лишь переживание собственной жизни.

\*

Мы живем, чтобы взбираться по ступеням.

Русский человек — центростремительная сила; я — центробежная.

Самое дурацкое, что было сказано о женщинах, принадлежит немецким мужчинам.

\*

Пруссия — плохая страна для Карла Моора. И я почти готова поверить, что вся Германия уже настолько опруссачилась, что Карлам Моорам остается только отправиться в Африку, если они желают избавиться от своего ожесточения.

\*

Немцы — догматики. Насилуют себя и других.

Русские — аналитики.

\*

Русские — самые большие логики, логически холодные и по звериному горячие. У немцев всегда средняя температура — та, что получается, если смешать душу, дух и фантазию.

\*

Немцы не революционеры. Они прирожденные развиватели.

\*

Немцы — целиком и полностью «день». И в Достоевском они видят лишь ночь. Не сибирскую зарю, предвещающую иной, новый день — день, переживший ночь. О, день тоже прекрасен: утро, и вечерние тени, и грозовой мрак, и сумерки — все это еще день.

Но самое глубокое и в то же время высокое из всего, что создали немцы, — это «Меланхолия» Дюрера<sup>94</sup> — закат солнца, предчувствие ночи. Однако и в ней — тоже только ощущение *величия* ночи, но не ее темноты и всего, что сопутствует темноте (грязь, низменное). И потусторонний небосвод — лежащий ниже преисподней.

В Достоевском, однако, уже присутствует сознание, что ночь *не может* длиться вечно, что день *должен* настать.

\*

Консервативный человек не может быть творцом, не может быть творящим новое. Он может быть только повторителем.

\*

Славянофилы поняли русскую ненависть к «Европе» неправильно. Иной ненавидевший Европу славянофил времен Достоевского сегодня оказался бы европейским консерватором, тогда как иной поклонявшийся Европе западник предстал бы сегодня как «исконно русский» [«Urrusse»].

\*

Если понимать под нигилизмом протест против европейской и античной культуры — то для русского он является исконно русским консерватизмом.

\*

Так, русский нигилизм несет на себе явственный отпечаток позитивной веры. Русские не скептики, они — священнослужители Ничто. Но и Ничто имеет у них особый смысл. Это отрицание мира культуры, но отрицание сущностное, то есть позитивная противоположность. Русский дух противится культуре оттого, что она — придание формы. Он противится всем ценностям, которые приводят к порядку, к законам какой-либо формы.

\*

Иван Карамазов говорит: «Человек был устроен бунтовщиком!»<sup>95</sup> Русское слово «бунтовщик» происходит от немецкого

<sup>94</sup> Гравюра на меди Альбрехта Дюрера «Melencolia I» (1514).

<sup>95</sup> См. примеч. 29.



«Bund»<sup>96</sup>. Если мятежник, смутьян, возмутитель может быть одиночкой, то слово «бунтовщик» подразумевает многочисленное общество.

Впрочем, эта фраза психологически не совсем точна. Подразумевается, конечно: «Русский устроен бунтовщиком». Стало быть, его миссия заключается в том, чтобы сокрушить культуру трех созвездий. То, что в католическом культурном пространстве карается как величайшее преступление, то для русских — «призвание», геройство.

\*

В России пожалуй что и нет предпосылок для господства унаследованных ветхозаветных законов с антропоморфным Богом-Отцом как Верховным Существом, символом и моделью. Русские в массе своей не из того теста созданы, чтоб сделаться заботливым и трезво работающим отцом семейства (с кое-как собранным доходиком), а скорее уж — степным разбойником.

\*

*Пираты* — в эпоху господства отцовского права они словно бы воплощение прометеевского элемента. Как монашество в католицизме, как друиды etc. Они опять внесли *боль* в этот балаган. («Не по законам права» — вопреки справедливости и ее опасностям).

\*

Fraternité — égalité — горизонтальные.

Liberté — это не брак, это не долг. Жизнь среди людей, не отшельничество.

Невыносимость холодной, высокомерной критики Шпенглера.

\*

То, что в Европе — плоский материализм «Просвещения», то в России — исполнение ее исконного духовного предназначения: деятельность для земли и на земле, позитивизм, реализм, обращенный исключительно к человеку и исключительно в сей земной жизни.

---

<sup>96</sup> Согласно словарю М. Фасмера, русское бунтовщик действительно происходит — через польское «bunt» — от немецкого «Bund» (союз) (Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1964. Т. 1. С. 241).

\*

Равные возможности учиться для всех детей, конечно, в зависимости от их одаренности и т. д. Для перехода от частного капитализма к государственному идеолог декабристов Павел Пестель отводил десять лет. В любом случае, понять то, что все отчетливее проступает сейчас наружу как новая русская иерархия, немислимо без понимания этого человеческого типа. Людей, для которых имущество и иерархия наследования не имеет определяющего значения. Всей русской интеллигенции, не только декабристам, не без основания приписывают тенденцию к созданию чего-то вроде духовного ордена, к светскому монашеству — с обетом, приносимым себе самому.

\*

В этом предложении 1871 года: «Он и есть мой сын»<sup>97</sup> — то есть в действительности именно «мой сын», а не сын Ставрогина, потому что я буду для этого ребенка отцом, — сокрыт ответ на главный вопрос:

Кто является «отцом»? Зачавший или воспитавший?

Это революционное решение в пользу воспитателя — для меня в этом и состоит сокровенная сущность революции. Все сокрушение сословий, все потрясения мирового рынка, «Советы» в противовес патриарху — все это только следствия, а не причина, как мне кажется.

\*

Нигилизм — разрушил старую форму, то есть чуждую форму. «Большевизм» — *это новое содержание*. (Конечно не коммунисты и прочие еврейские пособники материальной стороны дела — но Ленин, Ленин, Ленин).

\*

Как мог Достоевский написать Великого Инквизитора??!!

Уф! В стотысячный раз:

Оттого что Великий Инквизитор — типично русское явление. И носит сегодня имя Ленин.

\*

На реке... Как внятно звучит из всех произведений Достоевского все нарастающий гул — это живой поток исконно русского [Urrussentum] взламывает свой европейский ледяной покров.

<sup>97</sup> *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 10. С. 452 («Бесы», ч. 3, гл. 5).

7 апреля

Лу<sup>98</sup> утверждает: если говорить, что большевизм придет, придет, то он действительно придет. Говорить так, по ее мнению, безволие, безответственность и т. д.

Сравни: это безволие — говорить, что пойдет дождь: мы его *предчувствуем!* Борются против приближающегося дождя — на практике это выглядело бы как достойная гувернанток истерия «Deutsche Tageszeitung»<sup>99</sup>, в которой только и бранятся: «этого не будет, этого быть не должно, это было бы подло, а те, которые это предчувствуют, трусы, предатели отечества и т. д.». Если мы не боремся против дождя, то происходит это оттого, что мы слишком интенсивно предчувствуем «великого Всадника».

Очень важно: Мёллер говорил, что в этом движении (как петрашевцы) участвуют только неженатые — именно *рагнарёк*<sup>100</sup>.

Пустоцветы — консервативны.

Фридлендер<sup>101</sup>: «Жена, ребенок, имущество суть принадлежности мужчины». Очень хорошо. Очень ответственно. Рагнарёк так *никогда* бы не сказал, но и никогда не унизил бы женщину до простого атрибута мужчины. Он, скорее, сам назовет себя атрибутом женщины.

\*

Славянская пословица: «Дом стоит не на земле, а на жене».

\*

В нашем доме, *disons*, внутри пока еще очень тепло и все в порядке. Но снаружи? Снаружи «поток» (истории) уже ужасающе подрыл высокий берег, на котором стоит дом. И дождь все идет и идет, и никто не может сказать, как долго еще будет лить дождь, — и не следует ли в ближайшее время ожидать наводнения, еще никог-

<sup>98</sup> Люси Мёллер ван ден Брук, сестра Лесс Кэррик.

<sup>99</sup> Немецкая ежедневная газета.

<sup>100</sup> Миф о Рагнарёк, конце мира, гибели богов, упоминается, в частности, у Шпенглера (*Spengler O. Der Untergang des Abendlandes. Bd. 1 (1920). S. 606; рус. пер.: Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. С. 623*). В данном случае употреблено для обозначения представителей культурного типа, характеризующегося данным мироощущением.

<sup>101</sup> Бенедикт Фридлендер (Friedlaender, 1866–1908) — зоолог, социолог; автор многочисленных исследований по истории концептуализации сексуально-эротических проблем; ранний идеолог «меннербундов» (мужских союзов). См.: *Friedlaender B. Die Liebe Platons im Lichte der modernen Biologie. Gesammelte kleinere Schriften. Treptow bei Berlin, 1909; также: Renaissance des Eros Uranios. Berlin, 1904.*

да небывалого наводнения? Ночные бомбежки над святынями этой культуры — разве это не стук в дверь дома (хижины или дворца), призывающий выйти из стен и снаружи оглядеть берег, землю, почву, на которой стоит дом = хижина = дворец?

Конечно, выйти из дому — это неудобно, страшно «неуютно»... Ух, какой холод! Нет, лучше смахнем пыль с безделушек и останемся у горящего камина.

\*

Достоевский, как Ной, видел приближающееся наводнение и в отчаянии соорудил свой ковчег. В чем бы тут ни было дело: то ли вода поднималась быстрее, чем он строил, то ли он, как *русский*, вообще *не в состоянии был выстроить крышу* (крыша — это мировоззрение; русский — это нигилизм), — во всяком случае он вскоре сидел в своем ковчеге *без крыши и без строительных материалов*.

Но мог ли он надеяться на то, что *без крыши* сможет спасти свой ковчег вместе со всем его содержимым во время потопа? — Нет. Без крыши все его сооружение залило бы ливнем.

Но где же взять крышу? Если нет материала? Если, как *русский*, ты его не имеешь? — Тут было возможно только последнее отчаяние, *сознательная смерть*. А о ней Идиот говорит в своих рассуждениях о смертной казни: «Кто сказал, что человеческая природа в состоянии вынести это...»<sup>102</sup> (быть казненным, то есть в полном сознании встретить смерть) и т. д., и т. д.

Поэтому ему оставалась *только надежда на чудо*: что если Бог пошлет мне крышу?

Вот так он и стоял в своем ковчеге без крыши, выбирая между *сознательной смертью* (которую человек — читай: русский — «не в состоянии вынести») и «верой в чудо» (Христос — Сын Божий на земле), в которой «нельзя верить».

И я *знаю*, почему он, как *русский*, в этой муке выбора охотнее склонялся к вере в чудо.

*Перевод, вступительная заметка  
и примечания Г. Е. Потаповой*

<sup>102</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 8. С. 21 («Идиот», ч. 1, гл. 3).

## ФЕДОР СТЕПУН И ОСКАР А. Х. ШМИТЦ. ДВА ВЗГЛЯДА НА «РУССКУЮ ИДЕЮ»

Публикуемый ниже материал иллюстрирует один из эпизодов в общей истории бытования «русской идеи» в Германии, в стране, которая традиционно проявляла повышенный интерес к русским темам вообще и к теме русского национального самосознания, в частности, и которая являлась своеобразной родиной не только общеевропейского мифа о загадочной «русской душе», но и родиной «русской идеи» как таковой, о чем в свое время писал и Федор Степун, показавший в статье «Немецкий романтизм и философия истории славянофилов» германские корни этой «философемы», ставшей центральной для русской философии и собственно ею на каком-то этапе и исчерпывавшейся, что сближало ее в известном смысле с философией немецкой, каковая, по меткому замечанию Стендаля, была ни чем иным как перманентным «самосознанием германизма», представлявшем собой вид «тихого и безвредного помешательства». В контексте событий начала XX века, однако, это русско-германское «помешательство» перестало быть «тихим» и «безвредным»: кардинальные изменения в Европе и в России потребовали переосмысления старых «идей» с учетом новых идеологий и их последствий, что послужило толчком к дальнейшей разработке самоидентификационных моделей как внутри германского, так и внутри русского культурного пространства. Специфической особенностью этого этапа конструирования «русской идеи» стало то, что происходило оно главным образом внутри русской эмиграции, то есть в условиях распавшегося единого культурного пространства, в результате чего сама «русская идея», при всей множественности ее прочтений, превратилась в некий внеположенный субстрат, лишь в редких случаях преобразовывавшийся в результате взаимодействия с европейской средой в новый «продукт», как это видно, в частности, по немецким работам Федора Степуна<sup>1</sup>, главной темой которых стал феномен русской революции, воспринимавшейся в Германии как подлинное воплощение «русского духа» (в одних случаях — со знаком плюс, в других — со знаком минус). Отождествление русской революции с русской идеей, произошедшее в немецком общественном сознании, складывалось постепенно и было подготовлено теми устойчивыми образами, которые имели хождение в немецкой культуре еще до Первой мировой войны:

<sup>1</sup> См. библиографию немецких работ Степуна в: *Hufen C. Fedor Stepun. Ein politischer Intellektueller aus Russland in Europa. Die Jahre 1884–1945. Berlin: Lukas Verlag, 2001. S. 562–570.*

русские нигилисты-анархисты в компании с диким русским мужиком уже давно воспринимались как своего рода групповой портрет русского народа; этот портрет сложился из постоянно тиражировавшихся на страницах печати карикатур, газетных фельетонов, бульварных авантюрных романов, записок путешественников и прочих материалов, благодаря которым сформировался своеобразный «популярный» ряд репрезентантов России, включавший в себя среди прочего Петра I, Ленина и Распутина, сливавшихся в единый образ, ассоциировавшийся с насилием и хаосом и нашедший впоследствии свое идеальное воплощение в эмблематичной фигуре Раскольника, ставшего главным культурным немецким открытием повоенной эпохи и объяснявшего, как казалось, многое в русском большевизме, каковой воспринимался образованными немцами кругами начала 1920-х гг. как трансформ русской религиозности, как будто подтверждавший «предсказание» Кьеркегора, писавшего в свое время о том, что «коммунизм будет выдавать себя за движение политическое, но окажется, в конце концов, движением религиозным»<sup>2</sup>. Разрабатывая концепцию русской революции, Степун, в отличие от многих своих соотечественников, обращавшихся к той же теме, адресовался не в последнюю очередь к европейской публике, главным же образом — к немецкому читателю, «душа которого, — как писал Степун в середине 1920-х гг., — была окрылена Шпенглером, оплодотворена Достоевским и замусорена сорняком Третьего Интернационала»<sup>3</sup>. Степун, хорошо знавший и понимавший немецкую культурную среду, чутко улавливал происходившие в ней изменения и, видя, как в Европе начинает утверждаться лояльное отношение к стране Советов, вылившееся в Германии в настоящую «советофилию», порожденную по словам Степуна «солидарностью проигравших», считал своим долгом противопоставить этому квалифицированное объяснение русской революции и тем самым показать несостоятельность «европейской русской идеи». Статья «Русский человек и революция», опубликованная на немецком языке в 1929 г. в журнале «Europäische Revue»<sup>4</sup>, стала первой в ряду программных выступлений Степуна, хотя его отдельные рассуждения на эту тему уже были знакомы немецкому читателю по публикациям в католическом журнале «Хохланд», где Степун начал печататься с 1924 г. благодаря посредничеству Гёца Брифа, немецкого экономиста и философа, автора яркой работы о Шпенглере, близкого знакомого Эдмунда Гуссерля и Ионаса Кона, которые также были связаны с издателем «Хохланд» Карлом Мунтом, живо интересовавшимся Россией и согласившимся поместить на страницах своего журнала немецкий вариант «Мыслей о России» Степуна, существенно отличавшийся, надо сказать, от русского исход-

<sup>2</sup> Цит. по: *Степун Ф. А.* Чаемая Россия. С. 234.

<sup>3</sup> *Stepun F.* Höchste Idee des Bolschewismus // *Der eiserne Steg.* 1926. Jahrbuch 3. S. 74

<sup>4</sup> *Stepun F.* Der russische Mensch und die Revolution // *Europäische Revue.* 1929. H. 3. S. 46–61.

ного текста, опубликованного до того в «Современных записках». Уже в этих первых немецких работах Степун, видевший свою миссию в том, чтобы разъяснить европейцам, насколько большевизм чужд России, попытался дать определение основным понятиям, таким как большевизм, марксизм, коммунизм, интеллигенция, народ и т. д., дабы затем приступить к систематическому исследованию феномена революции как объекта социологического исследования. Собственно, этому был посвящен первый курс лекций «Фундаментальные социологические проблемы революции», прочитанный им в Техническом университете Дрездена, куда он был приглашен в 1926 г., и легший затем в основу книги по социологии революции «Лик России и лицо революции», вышедшей на немецком языке в 1934 г. в Швейцарии<sup>5</sup>. Основной пафос этой итоговой работы сводился к тому, что современные революции, образцы которых даны Россией и Германией, влечет за собой распад национального сознания, чреватый последующими политическими катаклизмами ввиду неизбежного вслед за ним «собираения нации», каковое, в свою очередь, происходит, как правило, с использованием спекулятивных национальных моделей, не имеющих ничего общего, как считал Степун, с подлинным национальным самосознанием.

Выстраивая аргументацию, Степун в своих немецких статьях внутренне ориентировался главным образом на своих немецких оппонентов — Пауля Тиллиха, крупнейшего идеолога христианского социализма, и Макса Вебера, с которым Степун расходился во многих теоретических вопросах, касающихся методологии новой науки, социологии, и у которого было свое, «протестантское» представление о России. Тем неожиданнее для него стал отклик на статью «Русский человек и революция», поступивший «извне», из непрофессиональной среды и принадлежавший перу известного в то время литератора круга Стефана Георге, прозаика и эссеиста Оскара А. Х. Шмитца (1873–1931), автора нашумевшей повести «Гашиш» и множества статей по вопросам культуры, регулярно публиковавшихся на страницах немецкой печати, «немецкого денди», как его называли современники, законодателя литературной моды, вдохновителя кампании против театральных постановок по произведениям Золя, Ведекинда, Мопассана и Достоевского, пагубно влияющих, как он считал, на мораль и нравственность обывателя, не способного самостоятельно разобраться в проблемах «добра и зла» и воспринимającego все преподносимое в художественной форме как априорное «добро» и «руководство к действию». Известен был Шмитц и как знаток русской культуры. Он трижды побывал в России: в 1907 г. (в Санкт-Петербурге и Москве); в 1913 г. (в Санкт-Петербурге); в 1914 г., за месяц до начала Первой мировой войны, он совершил длительную поездку по России от Москвы до Урала, подробно описанную им в недавно опубликованных дневниках<sup>6</sup>. Результатом этих поездок стала серия

<sup>5</sup> *Stepun F. Das Antliz Russlands und das Gesicht der Revolution. Bern, 1934.*

<sup>6</sup> *Schmitz O. A. H. Das wilde Leben der Boheme. Tagebücher. Bd. 1. 1896–1906. Berlin: Aufbau Verlag, 2006; Ein Dandy auf Reisen. Tagebücher*

очерков, печатавшихся в немецких газетах в 1914–1919 гг. и вошедших затем в сборник «Прожекторы над Европой. Россия, Скандинавия, Юго-восточная Европа, Италия, Франция» (1920)<sup>7</sup>. Открыв для себя «русскую тему», Шмитц продолжал заниматься ею на протяжении всех 1920-х гг., внимательно наблюдая за «русской экспансией» в немецкое культурное пространство и всячески предостерегая соотечественников от «упоеания ужасом», в которое, по наблюдению Шмитца, то и дело впадал все тот же немецкий обыватель, соприкоснувшийся с «русской стихией», явленной в наводнивших книжный рынок новинках русской литературы, выходивших не без поддержки «большевиков», в русском кинематографе, представленном с большим шумом, в русской живописи, проникшей в крупнейшие частные галереи, в русском театре, посягающем на буржуазные ценности. Вот почему Шмитц, последовательно выступавший как против немецкой «обывательской русофилии», так и против «русофилии просвещенной», которой он посвятил отдельный очерк, связанный с выходом книги Массарика «Россия и Европа», счел своим долгом отреагировать и на статью Степуна, в которой он усмотрел столь знакомое и, с его точки зрения, крайне опасное «русское миссионерство».

---

1907–1912. Berlin: Aufbau Verlag, 2007; Durch das Land der Dämonen. Tagebücher 1912–1918. Berlin: Aufbau Verlag, 2008.

<sup>7</sup> Schmitz O. A. H. Scheinwerfer über Europa. Russland, Skandinavien, Südosteuropa, Italien, Frankreich. München: Georg Müller Verlag, 1920. Сюда вошли следующие очерки о России: «Русско-татарские впечатления», «Путешествие в России», «Широта русской природы», «раздвоенность русской души», «Русские и немцы», «Демонический русский человек», «Достоевский Темный», «Русский дух».



## РУССКИЙ ЧЕЛОВЕК И РЕВОЛЮЦИЯ<sup>8</sup>

Интерес, который Европа нынче проявляет к русскому человеку, связан в первую очередь с великой русской революцией. Этот логический переход от русской революции к русскому человеку вполне обоснован: невероятно стремительное и будто бы радикальное изменение русского человека, произошедшее в ходе событий последних десяти лет, несомненно, представляет собою серьезнейшую проблему и является самым значительным событием, вызванным к жизни большевистским переворотом. Смысл этой перемены, имеющей значение для всего мира, мы лучше всего поймем, если сравним единодушные пророчества ведущих русских умов XIX века с тем, что разыгрывается сегодня в коммунистической России.

Ключевая тема специфически русской славянофильской философии в том ее виде, как она была сформулирована в 30-е гг. истекшего столетия Иваном Киреевским и Хомяковым, — это борьба с теоретическим рационализмом и социальным атомизмом Западной Европы во имя победы церковно-религиозного мировоззрения. Сообразуясь с этим тезисом, Достоевский, величайший представитель славянофильства, провозгласил русский народ подлинным и чуть ли не единственным защитником дела Христова. Его философский брат-близнец Соловьев полагал, что именно России суждено в будущем объединить христианскую церковь. Тютчев, поэт-мистик и тонкий дипломат, утверждал, что Европу заботят только две мысли — Россия и революция. Представление же о том, что Москва — это Третий Рим, бытовало в высших кругах еще в годы войны.

Так звучит согласный хор пророков! Что же мы видим в действительности?

Если в России и есть вера, исповедуемая с ярким фанатизмом, то это та самая, столь ненавистная славянофилам атеистическая вера в силу науки, присущая Западной Европе. Если в Европе и есть страна, несущая в себе угрозу революции, то это Россия. Если же говорить об объединении церкви, то оно, несомненно, свершилось — в том смысле, что в настоящее время все церкви на «святой Руси» в равной степени подвергаются гонениям, а религиозная жизнь возможна только в катакомбах. Не стала Москва и Третьим Римом, но зато приютила у себя Третий Интернационал.

Какие же выводы мы можем сделать, глядя на такое положение

---

<sup>8</sup> *Stepun F. Der russische Mensch und die Revolution // Europäische Revue. 1929. 5. Jahrgang. Heft 7. S. 464–473.*

вещей? Неужели мы должны признать, что все пророки были поражены слепотой? Или, быть может, мы все-таки вправе предпринять дерзкую попытку, презрев всю внешнюю очевидность, истолковать большевизм как реальное исполнение пророчества и, следовательно, как «псевдоморфозу» русской религиозности? Для всякого, кто более или менее знаком с русской историей и кто считает себя самого, в известной степени, русским человеком, нет никакого сомнения в том, что второй путь является единственно возможным.

\*

Русского человека, прожившего длительное время среди европейцев и затем оказавшегося среди одних только русских, неизменно охватывает удивительное чувство, каковое я могу выразить, только используя не вполне привычную степень сравнения: русские *бытийнее*, чем европейцы.

Этот факт, насколько мне известно, уже неоднократно отмечался как русскими, так и европейцами, хотя в него и не вкладывалось то значение, которое сообщает ему образованная мною сравнительная степень. Как часто бывает, европейцы, встречаясь впервые с типичными русскими, считают их глубокими, интересными и мудрыми *проницателями бытия*, но расстаются с ними, унося с собою ощущение странной непроницаемости, непредсказуемости и ненадежности «восточного нрава». Всякому русскому знакомо чувство освобождения от всех тревог, каковое охватывает его тот час же по пересечении границы, когда он видит перед собою порядок, покой и надежность благоустроенной европейской жизни. И всякому при этом знакомо другое: исполненная тоски тяжелая скука, которая накатывает на него в Европе.

Глядя с удивлением на поразительную деловитость европейского жизнефункционирования, невольно испытываешь недоверие по отношению к творческому наполнению этого перманентного «созидания». Склоняя с почтением голову перед честностью и порядочностью всех человеческих отношений, ты не можешь вместе с тем избавиться от назойливого вопроса, а не является ли эта честность, если посмотреть на нее с социологической точки зрения, в большинстве случаев всего лишь навсего простым удобством. (После войны она стала неудобной, и тогда всю безнравственность тяжелых повоенных лет поспешили по обыкновению объявить новой военной моралью). Ты общаешься самым наиприятнейшим образом с милейшими людьми и вдруг с испугом обнаруживаешь, что ничегошеньки не знаешь о том, какова их истинная, глубинная сущность, и что ты сам даже помыслить не можешь о том, чтобы открыть их душам заповедное бытие собственной души. В моменты

такого прозрения и зарождается в русской душе — среди всей этой европейской производящей жизнедеятельности — чувство крайнего одиночества. И вместе с ним возникает вопрос: может ли бытие европейского человека притязать на подлинное *бытийствование* и не является ли все бытие Европы лишь обманчивой кажимостью, иллюзией или кулисой, без метафизической подкладки и живой религиозной глубины.

Подобную тягу русской души к истинному бытию ни в коем случае нельзя рассматривать недиалектически, то есть как простое этическое превосходство. Это стремление раствориться всей своей человеческой сущностью в последних метафизических глубинах бытия связано в гораздо большей степени не столько с русской этикой, сколько с демоническим, внеэтическим, аморальным началом русского существа.

Каждый русский так или иначе подсознательно верует в то, что несравненно более значимым и правильным шагом будет вступление в союз с чертом, нежели перспектива влачить жалкое существование скучного порядочного человека. И верует он в это потому, что черт представляет собою метафизическую реальность, тогда как порядочность есть чисто человеческое устройство. Если пойти дальше и свести намеченное здесь расхождение русского и западноевропейского существа к некоей формуле, то мы вынуждены будем выдвинуть рискованный тезис, сводящийся к тому, что, в отличие от европейца, считающего своим долгом избегать соприкосновения со злом, даже если это грозит потерей действительно значимой жизни, русский с каким-то неизбывным моральным рвением бросается в объятия зла, ведомый чувством, будто он таким образом погружается в метафизические глубины жизни. В данном случае мы имеем дело с совершенно особенным *чувством долга: служением метафизике в форме парадоксального обязательства грешить*.

В русской литературе — главным образом, конечно, у Достоевского — можно найти множество примеров, каковые доказывают верность данного суждения. Леонид Андреев прямо говорит об этом: «Стыдно быть хорошим»<sup>9</sup>. Ибо добропорядочность, если попытаться дать толкование этой фразы, означает обыкновенно душевное счастье и социальное благополучие. Счастье же и благополучие суть метафизическая пошлость, ибо глубинная сущность мира заключается в неотвратимом трагизме.

Разумеется, данная характеристика распространяется отнюдь не на всех русских. Если сформулировать коротко, то она годится только применительно к героям и не годится применительно к святым, она подходит ищущим и борющимся, и не подходит тем,

<sup>9</sup> Андреев Л. Тьма. СПб., 1900. С. 14.

кто нашел успокоение в Боге. Не углубляясь далее в противопоставление тех и других, обратимся к тому, что представляет для нас наибольший интерес. Нас интересует, прежде всего, русский революционер, отдающий себя греховной борьбе за свою последнюю истину.

\*

Для того чтобы составить себе правильное представление о русском революционере, необходимо избегать при толковании большевистской революции поспешных и неточных аналогий. Русская революция являет собою совершенно самобытный процесс, который не сопоставим ни с революцией 1789 г. во Франции, ни с революцией 1918 г. в Германии.

По существу это было ни чем иным, как идеологической дуэлью между царистским правительством и революционной русской интеллигенцией. Русское крестьянство было не столько субъектом этой революции, сколько ее социально-психологической территорией. Важным обстоятельством, предрешившим исход борьбы и обеспечившим победу интеллигенции, было отсутствие буржуазии со всеми ее добродетелями и недостатками. Далее я попытаюсь набросать портрет русского крестьянина и русского профессионального революционера.

\*

Лучше всего мы сможем, наверное, понять существо русской души, если обратим наши взоры к русскому пейзажу, этому видимому воплощению народной души. В отличие от Западной Европы, где мы на каждом шагу встречаемся со зримой красотой, русский пейзаж заключает в себе лишь красоту незримую. В отличие от Западной Европы, где мы встречаемся с удивительным богатством форм, теснящихся на ограниченном пространстве, в России господствует изливающаяся в бесконечность бесформенность. В духовной истории человечества принцип бесформенности и обусловленная этим враждебность культуре (ибо всякая культура есть формотворчество) претворяется в двух видах: в виде варварства и в виде набожности. При этом и то, и другое проявляется не по отдельности, само по себе, но гораздо чаще как единое, почти симбиотическое целое. Эта нерасторжимость двух начал и отличает русского крестьянина. Именно она определяет глубинное своеобычие его судьбы, и даже поверхностного взгляда на русскую историю достаточно для того, чтобы увидеть систематическое проявление в крестьянской среде враждебности культуре и одновре-

менно набожности, того антикультурного благочестия, к которому он оказывался принужден волею судьбы.

Ему суждено было стать колонизатором, который за четыре столетия сумел увеличить территорию Российской империи в тридцать шесть раз, ему суждено было стать крепостным, который обрабатывал чужую землю, не имея достаточных средств, чтобы жить, но обладая все же некоторым излишком, не позволявшим ему умереть, и, наконец, ему суждено было стать членом коллективной общины, мира (после отмены крепостного права), — и ни в одной из этих ипостасей ему не суждено было приобщиться к тому, что составляет наиглавнейшую основу всякой культуры: он лишен был возможности усердно, преданно, любовно, размеренно трудиться на своем собственном клочке земли. На протяжении столетий русский крестьянин отвергал любые формы эффективного и скрупулезного хозяйствования. В основе его отношения к земле лежала не столько *любовь* к родной земле, сколько *мечта* о чужих землях где-нибудь на краю света. К культуре же ведет конкретная, формообразующая любовь, а не мечта или надежда. Наряду с этими историко-экономическими причинами имелись и политические причины, по которым русский крестьянин был отлучен от культурного формотворчества. До самой войны он находился под тяжким гнетом самодержавия и существовал как элемент, чуждый всякой государственной и общественной жизни. Такие понятия, как государство, право, культура, знание, партия, союз, — были для него пустым звуком, лишенным какого бы то ни было смысла.

Единственной духовной реальностью, с которой он на протяжении столетий был не только фактически связан коренной связью, но и чувствовал себя связанным с нею, — этой духовной реальностью была церковь. В ней и вместе с ней он обретал все: представление о традициях и нравственности, о достоинстве и порядочности, иначе говоря, — культуру в лучшем смысле слова, понимаемую как религиозно обоснованное единство стиля и чистота стиля. Вырванный из лона церкви, он в одночасье утратил все; представление же о каких бы то ни было автономных культурных ценностях было ему совершенно чуждо.

На этом фоне революция предстает как давно готовившееся «освобождение русской народной души от пут церковной веры», произошедшее, однако, достаточно внезапно. Утрата традиционного наполнения веры не означала, впрочем, того, что русский человек утратил религиозный дух. Более того, именно этот религиозный дух способствовал тому, что простой русский народ стал идеальным горючим для революционной идеологии большевистского коммунизма.

Русский интеллигент нередко противопоставляется русскому крестьянину как некий продукт западноевропейской культуры. Такое противопоставление вполне справедливо. Вместе с тем, однако, не следует упускать из виду, что этот русский интеллигент, сформированный чужеземной идеологией, остается по своей ментальности русским человеком. Игнорирование или непризнание этого факта лишает нас возможности объяснить русскую революцию. Ибо именно он, русский интеллигент-революционер, был тем, кто осуществил акт революции, и он же продолжает по сей день, презрев поразительным образом все жизненные интересы русского народа и руководствуясь исключительно своей неумемной фантазией, импровизировать с русской судьбой.

Описать сущность русской интеллигенции нелегко. Она представляет собою совершенно необычное образование, главной отличительной характеристикой которой является то, что принадлежность к этой группе не исключает одновременной принадлежности к любому сословию, к любому социальному слою или классу. Интеллигенция — это своеобразный поперечный срез по всему социальному продольному сечению. Если попытаться подобрать для обозначения этой структуры какой-нибудь термин, то наиболее подходящим, наверное, при некоторых оговорках, будет, пожалуй, термин «орден»<sup>10</sup>.

Духовными скрепами этого ордена являются два момента: 1. связь мировоззрения его членов с западными идеологиями (гегельянство, сен-симонизм, марксизм и т.д.); 2. фанатичное служение великой жизненной цели — освобождению русского народа от царского самодержавного режима. В этом смысле орден русской интеллигенции можно определить как тайное правительство и генеральный штаб революции. Выделенные выше моменты, характеризующие революционно-интеллигентскую духовность, уходят своими корнями в русскую историю, они обусловлены религиозной самобытностью и религиозной судьбой русского мира.

Не имея возможности подробно остановиться на этих темах, отмечу лишь то, что жертвенность русской интеллигенции, тот духовный подъем, с которым она, пренебрегая собственным счастьем и рискуя собственной жизнью, борется за лучшее будущее «темного» русского крестьянства, — все это, несомненно, есть своеобраз-

<sup>10</sup> Сравнение русской интеллигенции с особым «орденом» заимствовано Степуном у Г. П. Федотова, который проводит данную аналогию в статье «Трагедия интеллигенции» (1927) (Версты. Париж, 1927. № 2. С. 37), хорошо известной Степуну, о чем свидетельствует среди прочего отсылка к этой работе Федотова в статье Степуна «Мысли о России» (1927). См.: *Степун Ф. А. Чаемая Россия*. С. 26.

ное преломление аскетической, неустрашимой, деятельной, жизне-  
радостной религиозности.

Было бы неверным представлять себе русское христианство черным монашеским византизмом. Напротив, в нем неизменно живет светлая тема радостной обращенности к миру. Достаточно вспомнить в этой связи пестрые русские церкви, толпы людей, собиравшихся под монастырскими стенами, весь тот народ, который искал совета и духовной поддержки у старцев, вспомнить о той роли, какую играла обитель Оптиной Пустыни в русской культуре XIX века, об институте брака русского священства, об использовании национального языка на литургии. Во всем этом и во многом другом русское христианство предстает как жизнеустроительная, жизнеприемлющая сила.

Подобно тому как в русском языке истина и справедливость обозначаются одним словом «правда», так и в русской жизни религиозная истина соединяется в неразрывное целое с социально-этической справедливостью. Эта фундаментальная позиция русского человека находит во многом свое отражение, как уже говорилось выше, в героической борьбе интеллигенции за освобождение народа. При этом, однако, следует особо подчеркнуть, что этот религиозный дух соединяется у русской революционной интеллигенции с абсолютным отрицанием религиозного содержания, более того, с глубокой враждебностью этих людей, верующих в культуру и науку, по отношению к религии и церкви. Сколь непостижима эта враждебность именно на русской почве, на почве скорее теонормной нежели автономной культуры (культуры, которая в своем развитии прошла, так сказать, мимо Ренессанса и Реформации), ей можно найти простое и чисто русское объяснение, если рассматривать ее как своего рода грехопадение теонормной духовной культуры. Решающую роль, как представляется, здесь сыграли два момента. Во-первых, монгольское иго, каковое отрезало на несколько веков русскую духовность от европейской культуры, а во-вторых, перевод Священного Писания и литургии на славянский язык, — обстоятельство, на которое недавно обратил особое внимание один из молодых историков (Богданов)<sup>11</sup>. Переход к славянскому языку если не закрыл русской письменности доступ к источникам европейской культуры (теологии, философии, науки), то значительно затруднил его. Язык Творца и язык величайших поэтов и мыслителей мира перестал быть для русского человека единым. Творец перестал звучать в своих творениях. В результате в России

<sup>11</sup> Речь идет о философе Георгии Петровиче Федотове (1886–1951), первые публикации которого выходили под псевдонимом Е. Богданов. Личное знакомство Степуна и Федотова состоялось в 1931 г.; впоследствии Федотов привлек Степуна к изданию журнала «Новый град».

сложилась своеобразная немая культура. Так возникла собственная церковная архитектура, выдающаяся живопись (иконопись), собственный стиль монастырского жития и чувствования, — обо всем этом подробно пишет Богданов<sup>12</sup>, — но не возникло теории, не возникло теологии, не возникло философии. Настал, однако, момент, когда этой немой, «софийной», бессловесной культуре пришлось волею судьбы постепенно вращаться в европейский мир со всем его богатством идей и страстью к спекулятивным умозаключениям. Однако до теоретического осмысления этого мира и противоборства с ним она не доросла. Вот почему в начале XIX века русский ум был принужден ограничиться выбором между русской религиозностью и западноевропейской культурой. Те представители русской духовности, что склонились на сторону западноевропейской секуляризированной прогрессивной идеологии (их называют западниками), стали предтечами революционной интеллигенции. Впрочем, европейцами эти русские революционные западники так и не стали. Чужие идеалы трансформировались у них то и дело в новую русскую веру. Вековое религиозное воспитание и отсутствие собственной критической традиции постоянно давали о себе знать. К этому добавлялось и влияние монархии, действовавшей в том же направлении. Она лишала все так или иначе подозрительные элементы возможности практической деятельности и тем самым систематически воспитывала у интеллигенции непрактичность и безалаберность. Она превращала всякого свободомыслящего студента в юного мученика и только поощряла интеллигентский фанатизм. Загнанные в заграничные эмигрантские клетушки или в сибирские поселения, эти революционеры яростно обсуждали ночи напролет отдельные параграфы социалистических программ и в результате превращались в странных *талмудистов-утопистов*.

Так выглядели пророки, которые принесли русскому народу благовест о грядущем спасении. Парадоксальное соединение их идейной одержимости и непрактичности с дикостью и набожностью народа и есть тот собственно психологический нерв русской революции. Степень парадоксальности, равно как и ее общий рельеф, обусловлены не только особенностями описанных двух типов, но и отсутствием целого ряда общественных групп, имеющих столь важное значение в жизни Европы. Я имею в виду, во-первых, консервативных чиновников (русские высшие чиновники были либо реакционерами, либо либералами, они относились либо к правительству, либо к интеллигенции и потому не могли исполнять роль посредников между обоими лагерями); во-вторых, буржуазию или

<sup>12</sup> Степун имеет в виду упоминающуюся выше статью Г. П. Федотова «Трагедия интеллигенции».



бюргера в европейском значении слова (в России не было ни того, ни другого, ибо русский купец или торговец никогда не боролся за свободу совести, за права человека и гражданина); и, в-третьих, пролетариат, обладающий классовой чистотой и классовым сознанием (русский пролетарий был по преимуществу наполовину крестьянином, наполовину интеллигентом-революционером).

Ввиду отсутствия этих трех человеческих типов русская революция оказалась лишенной стержня — реальной конкретности и объективной необходимости; она превратилась в авантюристическое спекулирование абстрактными программами (в «философствование молотом», как говорил Ницше<sup>13</sup>), в настоящую демоническую игру фантазии.

\*

Последний смысл русской революции заключается в столкновении страстно-религиозной души с идеалом материалистической, секуляризованной культуры, построенной на вере в науку. В результате этого столкновения «Святая Русь» оказалась вынужденной принять на себя страшную вину. С чисто нравственной точки зрения русскому революционеру нет и не может быть оправдания, и даже по человеческим меркам его невозможно простить. И тем не менее, перед внутренним взором всякого, кто смотрит на него без предубеждения, он предстает не как палач, убивающий истину, но как жертва заблуждения. Весь тот ужас, который лежит тяжким грузом на его совести, проистекает не от воли ко злу, но от воли к бытию, к подлинной метафизической реальности. Но там, где воля к абсолютному бытию, к бытию любой ценой, соединяется с отрицанием Бога, там неизбежно будет царствовать черт и сформируется то парадоксальное чувство долга, о котором я говорил выше: впадение в грех, осознаваемое как обязанность, каковая, в свою очередь, проистекает из обязанности бытия. То, что Достоевский рассказывает в своем «Дневнике» о человеке, который по наущению приятеля испражняется на Священное Писание, — это и есть глубочайший, воистину пророческий образ революции: когда вера исчезает и надвигается устрашающая пустота, то человеку, наверное, и в самом деле не остается ничего другого, как через грех и дерзость добыть доказательства собственного бытия и бытия Бога.

Помимо этого трагического пути, по которому пошел русский человек, вовлеченный в революцию, был и еще один путь, также связанный с характерной для русского человека жадной подлинного бытия.

---

<sup>13</sup> Имеется в виду работа Ф. Ницше «Сумерки кумиров, или как философствовать молотом».

Существует множество людей, — гораздо больше, чем мы это себе представляем, — которые страдают от того, что им кажется, будто жизнь постоянно обманывает их, препятствуя реализации заложенных в них возможностей, и полагают, что скучная физиономия их внешней жизни никоим образом не соответствует благородному лику их жизни внутренней. Вот почему многие люди лелеют в глубине души мечту о том дне, когда невидимые ультрафиолетовые лучи проявят весь богатый спектр их души, и они приобщатся тайн мира. Во времена революций, когда рушатся все привычные социальные формы, в тысячах душ пробуждается одна и та же надежда: надежда на фантастическое обновление их жалкого бытия. В русских душах с их перманентным алканием бытия эта маниакальная жажда обновления проявилась с особой силой. Дантисты, превратившиеся в народных судей, учителя математики, превратившиеся в генералов, монахи, превратившиеся в конферансье, шовинистические поэты, превратившиеся в чекистов, — так выглядел безумный хоровод большевистской революции.

В точке пересечения тяги ко греху, осознаваемой как долг, со страстью к игре (и то, и другое проистекает из мечты о подлинном бытии) и проявляется глубочайшее демоническое начало русской революции.

\*

Созидающий хаос революции породил двух новых персонажей. Первый из них — настоящая буржуазия нового времени. Это практичный, волевой, лишенный фантазии и враждебный идеям строитель новой русской жизни. Второй — новый интеллигент, верующий в силу духа и в Бога.

Первый тип вырастает из недр советского жизнеустройства, второй представляет собою, судя по всему, продукт современной катакомбной культуры. Несмотря на их принципиальные отличия оба этих типа имеют, хотя и отдаленное, но все-таки сходство. Их появление свидетельствует о некотором отрезвлении и прагматизации русского духа.

Некоторые русские и европейские круги явно готовы сделать ставку на эту новую буржуазию. От нее ожидают «порядка и культуры». Подобных иллюзий, как мне представляется, следует, однако, остерегаться. Слишком уж ничтожны были предки нового властителя. Его дед, вполне вероятно, служил в камердинерах у какого-нибудь князя, перед которым он, как и положено крепостному, привык на людях пресмыкаться, а за спиною — подворовывать. Его отец сделал себе карьеру грязными делишками:

он избежал суда, дав взятку, а от угрызений совести избавился, построив монастырь. Он сам же внедрил в советский аппарат через ЧК и проповедует теперь, искренне презирая всякую революционную романтику, наступление великого дня экономического обновления. Называть такого человека буржуазией кажется мне совершенно неуместным и поспешным. За буржуазией стоят четыре века гуманистического культурного строительства. За современным советским накопителем, напоминающем хомяка, — ничего.

В новом интеллигенте, обращенном к Богу, русская интеллигенция преодолевает дух неверия и утопизма, не впадая при этом в реакционность и клерикализм. Двигаясь по этому новому пути, она приближается к сокровенному содержанию народной веры. В представителях новой интеллигенции есть величайшая серьезность, в них созревает великое молчание. Разговаривая с ними, чувствуешь, что они не только представляют интересные взгляды, но сами сопричастны духовной реальности; что в них и, быть может, только в них, революция осознает подлинное значение своего страшного безумия. В том, что это так, не приходится сомневаться. Сомнение вызывает лишь один вопрос: насколько показательно значение этих новых людей, насколько велика живая социальная сила, стоящая за ними?

*Оскар А. Х. Шмитц, Зальцбург*

## О ПЕРЕОЦЕНИВАНИИ РОССИИ<sup>14</sup>

Затянувшееся одряхление западного мира сменилось новой фазой: нынче мы слышим одни лишь молодые голоса, голоса, можно сказать, зеленых юнцов, а не зрелых мужей, которые должны были бы составить золотую середину между младенцем и старцем. Этот переходный период неизбежен, но за ним не обязательно должен последовать взлет, вполне возможно и падение. Трудности, связанные с этим периодом, очевидны, но если мы их осознаем, то можно рассчитывать на то, что это регрессивное впадение в младенчество, примитив и варварство сменится затем новым возрождением. Отрицание высших достижений западного мира, религии и культуры, — достижений, без которых между тем до сих пор невозможно было обойтись, когда речь заходила о строитель-

<sup>14</sup> *Schmitz O. A. H. Überschätzung Russlands // Die Tatwelt. 1930. H. 3. S. 102–106.*

стве нового, — это отрицание объясняет беспомощность суждений относительно эксперимента, проводимого народом, каковой стоит еще на младенческой ступени своего развития, народа, оставшегося без руля и без ветрил, после того как была устранена его руководящая сила, отличавшаяся безответственностью и недееспособностью. Восхищение дряхлой Европы в отношении России, еще не исчерпавшей свои силы, началось уже на рубеже веков с победного шествия русской литературы. Она всколыхнула в нас все то смутное, невыразимое, что мы до сих пор вытесняли из нашего сознания, и одновременно перевернула все то, на чем основывалась наша система ценностей: наше сознание, нашу этику и наше чувство эстетической формы.

Вся русская литература XIX в. после Тургенева представляет собой по существу вызов западной культуре, отличительной чертой которой является способность отделять качественные ценности от количественных. Качество, однако, по сути своей, категория индивидуальная. И только индивидуальный опыт позволяет ему подняться на новую, более высокую ступень. Русский же культ простого народа, его самых низких слоев, означает между тем поворот к *коллективному*. Он зародился как неизбежная реакция на русское «западничество», которое в середине XIX в. восторгалось Европой еще в большей степени, чем Европа восторгалась Россией на исходе столетия. Для западников спасение России заключалось в ее европеизации, то есть в принятии ценностей, которые не имели корней в русской почве. Их противники, славянофилы, видели пробуждение русского самосознания в возвращении к своим корням, и то, что на их стороне — не случайно, а в силу логики самой жизни — оказались два величайших писателя не только России, но всей той эпохи, Достоевский и косвенно Толстой, именно это и заставило Европу прислушаться к этим голосам. На протяжении десятилетий дряхлающая духовная Европа, одурманенная своим беспочвенным идеалом прогресса, погрязшая в рационализме и механицизме, верила в то, что, быть может, Россия принесет новое спасение.

Самое поразительное в русской мысли и литературе для нас заключается, прежде всего, в том, что они подчинены совершенной иной системе ценностей, чем наша. В христианском западном мире вся религиозная, равно как и светская жизнь, вращаются вокруг противопоставления добра и зла. В нашей литературе нас потрясает тот факт, что и благородный человек, являющийся таковым от рождения, что даже он то и дело оказывается виновным. Он вынужден раскаиваться в содеянном зле, сожалеть об этом, приносить покаяние, и в конечном счете, он получает прощение, причем ему прощается не только злодеяние, но и сам путь, который привел его к этому, так что само совершенное преступление

даже приносит ему очищение. Эта *высокая* человечность, однако, противна русской душе. Русская душа существует в другой системе ценностей, которая зиждется не на противопоставлении добра и зла, а на противопоставлении благородного и низкого. Мы готовы мириться с героями нашей литературы, совершающими преступление, если только они благородны, и не готовы мириться с низкими. Макбет, Валленштейн, Фауст, — все они погрязли во зле, но мы все равно можем их любить, потому что они благородны. В русской же литературе на первый план выступает коллективная проблема человеческой низости, о которой мы никогда прежде не думали. Благородный человек, оказавшись во власти зла, испытывает муки совести, пройдя через которые, он может снова найти путь к добру. *Низость же являет собой непреодолимую предрасположенность*. В ней нельзя раскаяться, ее нельзя преодолеть, и потому ее нельзя и простить. Низкий человек, в отличие от благородного злодея, который иногда все же пробивается к добру, никогда не пробьется к благородству, единственное, что он может, это с упоением копировать благородные слова и жесты, не исключено, что ему даже удастся, встав в театральную позу, совершить какой-нибудь один благородный поступок, чтобы потом тотчас же снова почувствовать себя жалкой «вошью». В этом и заключается подлинная проблема многочисленных русских литературных персонажей. И в этом смысле она имеет для нас важное значение, ибо и мы знаем, что именно *«низость нас всех держит в узде»*, но мы слишком боялись признаться в этом. Но далее следует шаг, на который мы не можем пойти. *Поскольку с русской точки зрения, человек — это вошь*, то тем самым исключается возможность дальнейшего развития человека, который не может подняться на более высокую ступень. *Всякая свобода поэтому, всякая инициатива, всякое стремление к совершенству воспринимаются как безумие, как мания величия. Помочь тут может только один Христос*. В романе Мережковского «Петр и Алексей» юный Алексей, религиозный мечтатель, говорит, обращаясь к немке-протестантке из придворных дам: к вам, немцам, говорит он, Христос еще не пришел, вы чистоплотные, аккуратные, усердные и трезвые, но Он любит нас, русских грешников<sup>15</sup>. Подобным же образом русская идея относится к более высоким этическим и эстетическим ценностям, иными словами — ко всей культуре. Ей веро-  
дома только *одна ценность — святость*, а поскольку для человека это недостижимо, то такая ценность означает практически отрицание мира. Не одни только нигилисты, но и все русские, кроме западников, демонстрируют враждебность культуре, то есть ко всей той сфере, которая простирается между Богом и вошью. Именно

<sup>15</sup> *Mereschkowski D. Petr und Alexej*. Berlin: Pieper Verlag, 1912. S. 123.

поэтому только Россия смогла превратить марксизм в вероучение, по которому все ценности суть лишь идеологическая надстройка над экономическими процессами.

Наблюдая за последствиями, к которым привел большевизм, западный мир постепенно начал утрачивать веру в Россию уже хотя бы потому, что большевизм представляет собой верх рационализации и механизации жизни, от которых мы сами уже давно страдаем, с той только разницей, что у нас отдельные изобретатели, ставя на службу человеку силы природы средствами техники, верили в то, что они тем самым служат индивиду, не предполагая, что это может повлечь за собой все возрастающее духовное и душевное оскудение человека, к которому как раз и стремятся нынешние русские правители. Из этого можно заключить, что большевизм являет собой, собственно говоря, чистейшей воды интеллектуальное западничество, раз оно опирается на типично западное учение Маркса, в котором европейский индивидуализм обращается в свою собственную противоположность. Россия, похоже, только сейчас начинает делать последние выводы, проистекающие из этого.

В противовес этому, однако, некоторые русские, не принимающие большевизм, пытаются нам доказать, что он представляет собой чисто русское явление, о чем свидетельствует, по их мнению, «религиозная истовость», которую он пробудил во многих слоях русского населения. Коммунистическая партия, утверждая они, есть не что иное, как секта *аскетов идеи*. Только этим, якобы, можно объяснить то, с каким удовольствием миллионы людей, среди них и вполне сознательные, переносят те чудовищные материальные и духовные тяготы, которые омрачают русскую жизнь со времен революции. Наиболее ярко эта позиция представлена в статье Федора Степуна «Русский человек [и революция]», в которой он называет большевизм псевдоморфозой русского человека. Само понятие взято из кристалловедения. Оно обозначает ложную форму, которую принимает минерал, когда он попадает в пустоты растворившегося другого кристалла или когда на поверхности одного минерала формируется другой кристаллообразный минерал. Так, например, некий кристалл может по форме выглядеть как кварц, а по своей внутренней структуре представлять собой полевошпат. Большевизм, таким образом, можно рассматривать как ложное кристаллическое образование русской души, которое сформировалось в пустотах определенных западных понятий, или на их поверхности. Этот образ представляется весьма точным для системы, которая снаружи выглядит как циничный материализм, как доведенный до крайности рационализм, а изнутри напоминает религиозное чувство.

Ни один народ не говорил о себе так много, как русский. Все его писатели и мыслители выступают защитниками русского коллективизма, нам открыто явлено все существо русского духа во всей его труднодоступной пониманию полноте. Один из этих пишущих сегодня — живущий среди нас Федор Степун, который пытается в своих глубоких и одновременно ясных по мысли статьях и выступлениях пояснить суть русского народа. И это ему удается блестяще, вот только ум, укорененный и воспитанный в западной культуре, приходит к принципиально другим выводам и оценкам.

Главная мысль, которая то и дело доносится до нас из недр русской литературы и в которой есть для нас нечто весьма заразительное, это мысль о том, что русский человек гораздо ближе к действительности — Степун говорит даже «бытийнее», — чем европеец, ценностный мир которого не реален, но состоит из одних сплошных абстракций. Отсюда — русский интерес к преступнику. Он, как утверждается, живет, по крайней мере, имея под собой твердое основание, пусть это основание — метафизическая реальность зла, чего нельзя сказать, надо признаться, о просто приличном человеке, который ничем другим больше не выделяется. Остается только поражаться, с какой скоростью наша интеллигенция, у которой достаточно критического запала, чтобы выступать против буржуазной добропорядочности, восприняла — от уныния и отчаяния, порожденного всей окружающей буржуазностью, — это русское учение о «более бытийном» русском человеке, не дав себе труда хотя бы на мгновение задуматься о том, какими конкретными условиями оно было вызвано к жизни и приложимо ли оно к западному миру. Уже само слово «бюргер», встречающееся в русских книгах, должно было бы заставить их задуматься, поскольку в России оно означает нечто совсем иное, чем у нас. В России это слово имеет чисто *социологическое* значение. Бюргер Афанасий Павлович, например, или любой другой, неважно как его зовут, — это человек, который зарабатывает деньги торговлей и умственные, духовные потребности которого полностью укладываются в общепринятые, свято почитаемые формы благочестия. В таком человеке нет и в помине представления об индивидуальных ценностях. Его предки в средние века не странствовали по свету, не бороздили моря как самостоятельные, храбрые купцы, не боролись они и в эпоху Возрождения за свою веру или гуманистический идеал. Не проникались они как представители третьего сословия революционным духом, чтобы присоединиться к борьбе, что велась двумя другими сословиями, не сражались они за освобождение своего отечества, не касался их ни классический, ни романский дух, не ведали они и английского идеала либерализма, который позволил бы им, по крайней мере, развить в себе усердие, прилежание и самостоятельность. Ничто

из вышеперечисленного не коснулось этих бородатых, уютных толстопузов. Все эти ценности на протяжении веков формировали реальность западного бюргерства и составляют поныне жизненное содержание его лучших сынов, хотя среднее большинство этого слоя отдается все чаще абстракциям и стремится лишь к преуспеянию, а не к подлинной человечности, к усердному исполнению профессионального долга, а не к познанию смысла жизни. Если мы хотим предпринять какие-то меры против этого несомненного зла, то у нас есть только одна возможность: вспомнить о том, что составляет нашу собственную сущность, а не присоединяться к хору русских интеллигентов, которые, не обладая собственной подлинной культурой, дружно выступают против якобы буржуазных ценностей, то есть против ценностей общечеловеческих.

Русское самоопределение, ввиду отсутствия буржуазной, равно как и аристократической русской культуры, опирается на крестьянство. Крестьянин же в России — человек доисторический, живущий полуживотной жизнью, подчиненной инстинктам. Соприкоснувшись с древними византийскими религиозными формами, он способен перейти от состояния психического возбуждения к состоянию возбуждения экстатического. Эта примитивная форма религиозности, основывающейся исключительно на чувстве и безусловном принятии Бога, в котором она растворяется целиком и полностью, не зная рефлексии, — эта форма религиозности знакома и западному миру. Она была распространена у нас в эпоху Средневековья, и все, что было в ней ценного, церковь мудро использовала для создания нищенствующих орденов. В результате и для этой незатейливой формы веры, там, где она исповедовалась искренне, у нас нашлось свое место, рамками которого она и ограничивается, ибо эти рамки к тому же препятствуют ее распространению, каковое может привести лишь к варварству и нигилизму, опасному для культуры. В этом ордене можно и сегодня встретить родственников Алеши Карамазова или князя Мышкина (из «Идиота»), но они все же являются скорее анахронизмом, не способным оказать сколько-нибудь серьезное влияние на религиозное развитие, как бы ни благословенен был их труд в каждом отдельном случае.

Нынешнее уничтожение русского крестьянства, производимое большевиками, относится к явлениям вышеупомянутой псевдоморфозы русского человека, но был ли этот «мужик», который столь мастерски явлен нам Толстым, и в самом деле более реальным, более «бытийным», чем европейский крестьянин? Степун говорит, что у русского мужика никогда не было возможности усвоить основу основ всякой культуры: «усердный, преданный, любовный, размеренный труд на своем собственном клочке земли». Означает ли это, что европейский крестьянин, знающий



именно такой вид труда, и в самом деле отделился от действительности и утратил связь с метафизической реальностью? Разве не наоборот? Разве не это связывает нас, пусть символически, с землей: *верное служение труду*, пусть даже он далек от прямого возделывания почвы? Ведь каждый мало-мальски приличный европеец так или иначе обрабатывает свой *кочок земли*. Это исконно-крестьянское отношение к работе и есть то, чего не достает, как правило, русскому человеку, к какому бы слою он ни относился. Он в лучшем случае сеет, но не обрабатывает свое поле по-настоящему, ему не хватает бережного ухода за посевами, терпения на то, чтобы дождаться всходов, упорства, чтобы преодолеть неблагоприятные обстоятельства, умения, чтобы сохранить урожай, бережливости, чтобы не растерять семенное зерно, короче говоря, всего того, что превращает любую плодотворную работу, будь то самую примитивную или возвышенно-духовную, в прямое продолжение разумного возделывания почвы, которым занимались наши предки. Вот почему мы склонны считать, что, скорее, русский человек более, чем какой-либо другой, постоянно рискует утратить всякую связь с действительностью, то есть стать нереальным. Как только он выходит за пределы крестьянского бытования, он тут же норовит превратиться в такое совершенно беспочвенное существо, как *болтун Раскольников*, который искусственно создает проблемы, каковых у человека по-настоящему бытийного просто быть не может, вроде мучающего его вопроса о том, имеет ли бедный студент право угробить старуху-процентщицу для того, чтобы завладеть ее деньгами. Разумеется, у него нет на это никакого права, о чем тут говорить. «Но, — возразят мне на это, — ведь речь идет не о каком-то там обыкновенном бедном студенте, а о вселяющей русской душе, которая хочет употребить деньги старухи-процентщицы на то, чтобы осчастливить все человечество». Но в этом-то и заключается нереальность. С точки зрения европейца проблему следовало бы сформулировать следующим образом: великий человек, благодетель человечества, в момент исполнения главного дела своей жизни или же в момент крушения замысла приходит к осознанию содеянного и вынужден признать, что он, как темный, неразумный юнец, пошел на преступление, воспользовавшись первым попавшимся средством для достижения благословенной цели. *Должен ли он и может ли он раскаиваться в этом?* — Вот в чем состоит подлинная проблема, ибо в этом случае перед нами действительно был бы настоящий великий человек, а не сентиментальный, пустоголовый выскочка вроде студента Раскольникова.

Говоря о русском крестьянине, Степун признает за ним некоторые черты, которые, по-моему, есть не что иное, как доказатель-

ство его недостаточной связи с реальностью. Не имея собственной земли, он, русский крестьянин, пишет Степун, жил не столько «любовью к родной земле», сколько «мечтой о чужих землях». К культуре же, по мнению Степуна, ведет конкретная, формообразующая любовь, а не мечта или надежда. Любовь, между тем, понятие абстрактное. Именно в этом, в неспособности к конкретной связи с действительностью, из чего проистекает отношение ко всякому делу, удавшемуся другому, как к делу нечистому, слаженному за счет корыстного использования более слабых и к тому же без Божьего соизволения, — именно в этом коренится то упадническое умонастроение, что так характерно для русской интеллигенции и что отличает общий тип революционера: тоска по чужим землям в сочетании с отсутствием связи с родной землей и неспособностью самостоятельно возделывать собственное «поле». Такое отчуждение реального бытия должно неизбежно приводить к абсолютно пустому прокручиванию жизни, противному человеческой природе, поскольку она всегда хочет жить, хочет быть реальной. Этим объясняется то, почему для подобного рода людей не остается никакой другой формы, через которую они могли бы ощутить реальность, кроме как разрушение того, что они сами создать не в состоянии, и, наконец, упоение преступлением, представляющее собой полную противоположность экстатическому возбуждению, свойственному примитивной религии и недоступному более для человека мыслящего.

В этом упоении разрушением можно усмотреть религиозную составляющую: экстаз, который не трудно понять, если снова обратиться к Степуну. Он говорит о религиозном поведении «при абсолютном отрицании религиозного содержания», то есть речь идет о жесте без какого бы то ни было содержательного наполнения, о полной противоположности подлинного выражения чувства, о том, что мы, даже если это происходит бессознательно и неумышленно, называем попросту позой. Ведь существует не только абстрактное мышление, но и абстрактное чувствование. Человеческая душа, однако, не терпит таких пустот. Они должны быть непременно заполнены, и если сознание забито всякого рода понятиями, то именно к ним и устремляется все бессодержательное религиозное рвение. Этим объясняется то, что (и у нас) безбожие, враждебность религии, преступный цинизм могут принять характер религии, хотя в действительности это — псевдоморфозы религии. Подобные явления возникают как раз *тогда*, когда человек наделен достаточным умом для того, чтобы распознать внешние противоречия существующей, изжившей себя системы (религиозные, политические, экономические), но еще не дорос до того, чтобы осмыслить подлинные идеи. Если бы дорос, то он сумел бы отделить веч-

ный смысл идеи от ее формы выражения, ставшей сомнительной, и попытался бы найти другую, более удачную. Этим отличается созидательное, творческое отношение к действительности от разрушительно-революционного.

При этом нельзя не согласиться со Степуном в том, что многие революционеры были не столько «палачами истины, сколько жертвами заблуждения», и что они действовали, движимые не столько волей ко злу, сколько искренней «волей к бытию», но как бы то ни было, это все же большая воля к жизни человека, который сам виноват в том, что отстранился от своего естественного бытия, запутался в собственных абстракциях и теперь возжаждал жизни любой ценой, даже если ему ради этого придется пойти на преступление. И пусть он потерпит крах, пусть окажется в тюрьме или будет казнен, все равно для него это жизненное, чем безмятежное добropорядочное существование или бесконечные диспуты в затхлых комнатухах ссыльных поселений. И даже к Богу такой человек приходит, если вообще приходит, только уже через самое кошунственное злодеяние и его последствия.

Что касается масс, которые следуют за революционерами, то Степун объясняет это бесконечной «скукой русской жизни», которая обкрадывает человека, сковывая его возможности. Эти массы надеялись благодаря революции прикоснуться к фантастической тайне мира. Так появились «дантисты, превратившиеся в народных судей, учителя математики, превратившиеся в генералов, монахи, превратившиеся в конференсье, поэты, превратившиеся в чекистов». Все это, однако, свидетельствует отнюдь не об особой близости русского человека к бытию, а скорее о жажде бытия, которая мучает народ, утративший свою крестьянскую реальность, но не сумевший обрести до сих пор сознательной культурной реальности.

Все это вместе взятое не отменяет надежды на русское будущее. Тот, у кого ничего нет, может еще все приобрести. Вполне возможно, что метафизическая основа русских создаст когда-нибудь собственную форму, которая не будет псевдоморфозой, но любая форма накладывает ограничения, а с этим русская натура мирится с большим трудом. Нам, немцам, это тоже дается нелегко, но именно поэтому, наверное, из всех европейцев мы лучше других понимаем русских и относимся к ним с большой симпатией.

## РУССКОЕ БЫТИЕ И ЗАПАДНО-ЕВРОПЕЙСКАЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ<sup>16</sup>

В одном Оскар А. Х. Шмитц несомненно прав: из всех европейцев только немцы и русские еще как-то понимают друг друга. Я сам в моих военных письмах говорил об «избирательном средстве» русской и немецкой души<sup>17</sup>. Но даже при таком безусловном взаимопонимании постоянно возникают разного рода недоразумения. Доказательством тому может служить среди прочего помещенная выше статья моего глубокоуважаемого оппонента, истинного знатока русского мира, который уже в 1922 году сумел дать весьма глубокую характеристику большевистской России<sup>18</sup>. Прежде, чем приступить к изложению некоторых моих возражений, мне бы хотелось особо отметить, что я во многом разделяю мнение Оскара А. Х. Шмитца, сходясь с ним, по крайней мере, в том, что касается существа дела.

Вместе с тем, есть что-то поразительное в той легкости и даже безответственности, с какой многие немцы бросаются в объятия России Достоевского, представляемой «в образе большевистской революции». Порою даже складывается впечатление, будто в немецких душах — причем, отнюдь не в самых худших — сформировалось нечто вроде комплекса неполноценности, породившего в свою очередь потребность искать опоры в чужом духовном и умственном мире. Прекрасно помню, например, как мне самому пришлось однажды, после одного доклада, посвященного Достоевскому, защищать от нападок немецкого учителя не больше не меньше, как самого Гете. Мой оппонент искренне считал, что все мировоззрение «великого немца» есть не что иное, как метафизика мещанства. Но еще более трагичной была, наверное, дискуссия с одним протестантским богословом, который с неизбывной истовостью отстаивал свой тезис о том, что коммунистическая партия является якобы единственной истинно живой религиозной сектой современности, во всяком случае, гораздо более живой, чем такой буржуазный институт, как протестантская церковь. Сталкиваясь с подобного рода или сходными суждениями, и особенно наблюдая за тем, как тут и там немецкий дух жаждет найти избавление

<sup>16</sup> *Stepun F.* Russisches Dasein und westeuropäische Wirklichkeit // Die Tatwelt. H. 3. 1930. S. 106–112.

<sup>17</sup> *Stepun F.* Wie war es möglich. München: Verlag Carl Hanser, 1929. S. 112.

<sup>18</sup> *Schmitz O. A. H.* Dostojewskij und der Bolschewismus // Hochland. 1922/23. H. 8. S. 111–123.

от «умственного оскудения» западноевропейской жизни и ради этого внутренне склоняется к «русскому безумию», нередко теряешь всякий запал и уже не видишь смысла отстаивать очевидную для всякого мыслящего русского истину, сводящуюся к тому, что в случае с большевизмом мы имеем дело с религиозной проблемой. То, что это проблема религиозного свойства, очевидно. Вот только называется это явление не религией, а грехом. Против этого тезиса самые разные круги и партии Германии, сочувствующие Советам, выдвигают другую, утверждая, будто бы большевизм представляет собою нечто вроде «новой религии», при этом одни, не слишком вникая в существо дела, обнаруживают религиозный смысл большевизма в его «примитивной социологии», в мифологии равенства и в идолопоклонстве перед техникой, другие, давшие себе труд проникнуть чуть глубже, усматривают его религиозность в радикализме, с каким он подверг сомнению все достижения и ценности буржуазной культуры. То, что большевизм есть «нечто вроде новой религии», не подлежит сомнению, однако, вместе с тем, это определение отнюдь не исключает того, на чем настаиваю я, а именно того, что, предавшись большевизму, Россия совершила грех в отношении самой себя. Новые формы проживания христианства возникали во все времена, и будут возникать впредь. Но никогда не будет такого, чтобы в христианском народе зародилась совершенно новая религия. Если же он принимает такую новую религию, если он подменяет, как это имело место в случае с большевизмом, реальность христианской веры иллюзией коммунистического прозрения, вечный символ креста — бессмыслицей перманентного вопрошания, то тем самым он впадает в грех: грех предательства положительной мистерии Христа во имя нигилистической мистики революции. И тем не менее, — об этом следует постоянно помнить, — путь от греха против Бога к Божественному прозрению в данном случае будет значительно короче, чем тот же путь к Богу колеблющегося или атеистического духа, стоящего на позициях индифферентности. Но пройден этот путь может быть только при одном единственном условии: при осознании собственной вины и покаянии. Если такой кардинальный поворот осуществится в отдельном индивидуе и в коллективном сознании, то это глубокое переживание греха может привести к истинно религиозному возвышению бытия, возвышению к Богу.

Зачнется ли этот процесс в душе русского народа и в сознании его будущих руководителей, или нет, — вот что является существенным вопросом современной культурной и политической действительности не только России, но и Европы. С учетом наших ожиданий, что это непременно произойдет, с учетом наших надежд, которые мы возлагаем на положительные религиозные силы русского

народа, едва ли можно себе представить что-нибудь более скверное, чем все эти, ссылающиеся по недоразумению на Достоевского, голоса самозванных друзей страны Советов, призывающих к тому, чтобы и Германия попыталась завоевать метафизические высоты бытия, встав на греховный путь революционного уничтожения. Непостижимо, как могут все эти честные и в большинстве своем мыслящие люди, не отдавать себя отчета в том, что бремя тяжких грехов при определенных обстоятельствах может, конечно, способствовать духовному росту, но никогда нельзя добровольно ступать на путь греха ради достижения этой цели. Приведу простой пример: известно, что смерть близких нередко становится для многих началом религиозного поворота. Но ведь это отнюдь не означает, что нужно убивать своих ближних ради того, чтобы приблизиться к Богу. Это настолько очевидно, что едва ли кто с этим будет спорить. Столь же очевидным должно быть для всех и то, что метафизическое обновление русской народной души через грех революции вовсе не означает, что из этого можно сделать вывод, будто бы революция представляет собой нечто вроде специальной техники обновления, каковую непременно должны взять на вооружение все другие народы, благополучно существующие в мире и согласии. Этому безумию необходимо дать самый решительный отпор. Подлинная немецкая дружба в отношении России должна поэтому вне всякого сомнения основываться на верном теоретическом осмыслении религиозной природы большевизма и вместе с тем на понимании угрозы, которую он в себе несет. Ничто сегодня не может причинить русскому народу большего вреда, чем безответственное превознесение и прославление коммунистической идеологии. И ничто не может быть для него более полезным, чем добровольное признание собственной моральной ответственности за кровавые выверты его судьбы. Германия, подарившая русскому рабочему движению марксистскую идеологию, а революции — ее большевистских вожakov, имеет для оказания подобной моральной поддержки гораздо больше оснований, нежели другие народы. Но для того, чтобы помочь подлинной России справиться с коммунизмом, нынешняя Германия должна — и в этом я целиком и полностью согласен с господином Оскаром А. Х. Шмитцем — «заново и глубоко» осмыслить свою собственную сущность, свою собственную правду. Кто отказывается от своей правды, тот и чужих истин не поймет. Смелость, с какой в сегодняшней Германии большевистское поругание религии объявляется *новой* формой религии, есть всего-навсего обратная сторона метафизического малодушия, которым безнадежно страдает духовная Германия.

Вот почему я, несмотря на всю мою любовь к России, так же как и Оскар А. Х. Шмитц, искренне радею за то, чтобы Германии, наде-

ленной душой столь глубоко метафизической и религиозной, столь родственной России, достало твердости не отдавать ее безрассудно и безоговорочно совершенно чуждым и враждебным формам духа и жизни.

\*

Теперь перейду к возражениям. В моем понимании сущность русского духа и, прежде всего, сущность большевистской революции целиком и полностью исчерпывается понятием греха; во всяком случае, мне представляется вполне оправданным использование данного понятия применительно к внутренней жизни и самосознанию русского народа. Оскар А. Х. Шмитц, если я правильно его понимаю, или точнее, если я правильно реконструирую ход его мыслей, считает использование данного понятия недопустимым. Принципиальная разница между существом русского и существом западноевропейского духа заключается, по его мнению, в том, что русская душа, в отличие от западноевропейской, бытует в совершенно иной системе ценностей. Внутренняя жизнь Европы определяется противопоставлением добра и зла. Русская же абсолютно другим: противопоставлением благородного и низкого.

В этой антитезе, несомненно, есть доля истины. Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить героев Геббеля, с одной стороны, и грешников Достоевского, с другой стороны. Геббель постоянно подчеркивает, что высокая трагедия возможна лишь там, где благородный человек впадает во зло; Достоевский же, как правило, открывает врата Рая совсем неблагородным грешникам, обитателям социального дна: горьким пьяницам, ворам и проституткам. Это различие, на котором я не могу здесь подробно останавливаться, представляет собой сложное явление, в основе которого, как мне кажется, лежит не столько этико-религиозный, сколько душевно-стилистический феномен. Во всяком случае, когда Оскар А. Х. Шмитц говорит: «Макбет, Валленштейн и Фауст погрязли во зле, но мы все равно находим возможным любить их, потому что они благородны», — то я, — наверное, потому что русский! — вынужден признаться, что ни одного из этих героев не люблю. Для меня они слишком уж величественны, возвышенны и пафосны, чтобы их любить. Ведь невозможно же любить громаду готического собора, которую нельзя охватить одним взглядом. Глядя на него, можно удивляться, испытывать возвышенное волнение, но любить, нежно и проникновенно, можно скорее собственную этажерку с книгами или диван. Такой проникновенной нежной любовью русские любят проститутку Грушеньку и опустившегося офицера Дмитрия Карамазова, которые им наверняка милее, чем благородный

Валленштейн или ученый Фауст. К этому добавляется еще нечто другое: русскому человеку присуще странное чувство неловкости. Он не выносит пафоса, торжественной пышности и слишком высокого стиля. Весьма характерно, что на русской сцене всегда стыдливо избегали благородной поступи и возвышенной декламации. Уж лучше пошлая простота, чем напыщенная торжественность. Для внутреннего русского слуха возвышенное часто звучит комично. Низкое и мистическое сочетаются гораздо лучше. Я признаю, что воздух в христианских катакомбах Достоевского довольно спертый. И Крест Господен, если угодно, воздвигнут у Достоевского на крови и низости. Но разве с нами обстоит дело иначе? Разве мы сами не шагали по колено в крови и грязи на Голгофу наших дней? Много ли благородства было в нашей войне, в ее предпосылках и последствиях? Можно ли ее считать, при всей ее низости, подлинной трагедией? Несомненно, в ней было и то, и другое: она была трагедией, и даже мистерией, но мистерией, разыгравшейся среди моря грязи. Сущность ее не передать прекрасными ямбами, вложенными в уста благородного героя. И многочисленные скорбные женские образы, воплощенные в белом мраморе, не расскажут будущим поколениям о ее сокровенных глубинах, но скорее введут в жестокое заблуждение. Говорить сегодня о благородном соседстве прекрасного и трагического можно только с некоторым налетом идеалистического лукавства. Ибо сегодня, как никогда, мы слишком много знаем о том низком, «что нас всех держит в узде». Знать это и все равно сохранять веру в человека, знать это и не считать самого последнего завшивевшего оборванца «вошью», — подобное умонастроение, замечу, является, как мне кажется, отличительной русской чертой.

Оскар А. Х. Шмитц думает иначе, и тут я подхожу к основному принципиальному расхождению между нами. Для него фраза «Человек — это вошь» является типично русской. Это, с моей точки зрения, неверное утверждение вытекает, при этом весьма логично, из того, что мой оппонент не рассматривает вообще понятие «низкий», несущее в себе отрицательную оценку, как оценочный момент, но считает его некоей природной данностью. По его мнению «низость» есть «непреодолимая предрасположенность». Вот почему с его точки зрения в «низости» нельзя раскаяться, ее нельзя «преодолеть» и по той же причине ее нельзя «простить». Но если это так, то тогда верно и утверждение, будто «человек — это вошь». Все дело, однако, в том, что это неверно, и доказательством тому, по моему убеждению, является тот факт, что ни в одной литературе, — а литература лучше всего отражает душу народа, — ни в одной литературе нет такого количества сцен покаянного раскаяния, публичного признания вины и исповедальных откровений, как в рус-



ской. Через всю русскую словесность, от Толстого, Достоевского и Лескова до современных советских писателей (Леонов, «Вор») проходят эти сцены публичного самобичевания и покаяния. И что характерно: каются не «благородные герои», впавшие во зло, а те мелкие, темные люди, которых Оскар А. Х. Шмитц, сообразуясь со своими взглядами, с полным правом называет носителями русской низости. Но даже если признать верным то, что «низость» характерна для русского человека, для его системы ценностей, — а верность такого утверждения я попытался допустить, — даже тогда, речь может идти только о такой «низости», которая может быть преодолена через раскаяние и покаяние, а не о такой, в которой нельзя раскаяться и которую нельзя простить. Мне кажется, что Оскар А. Х. Шмитц и сам внутренне считает так же, но сам же, следуя своей интерпретации понятия «низкий», это же и отрицает. Так, говоря о русском тезисе «Человек — это вошь», он противопоставляет ему другой: «Здесь может помочь только Христос». Народ, который верует во Христа и который только от одного Него ждет спасения, не может всерьез считать, будто человек — это вошь: для верующего христианина и самый последний, опустившийся человек не вошь, а Божье дитя. И Раскольников, сформулировавший эту якобы русскую тезу, извлек ее отнюдь не из недр своей русской души, а из своего западноевропейского умственного запаса. Его идеалом, как известно, был Наполеон. Как и Наполеон, Раскольников хотел осчастливить человечество, и то, что ради этого придется угробить старуху-процентщицу, его нисколько не смущает. Эту вошь можно, пожалуй, и раздавить. Совершив убийство, однако, он тут же меняет свое мнение. Именно раскаяние и покаяние подводят его к иному выводу: подлая и бесполезная старуха тоже человек. Через это Раскольников — так полагал, по крайней мере, Достоевский, продолживший эту тему в «Бесах», — вышел за пределы прометеевско-наполеоновского умственного круга и обратился к русской вере.

Оскар А. Х. Шмитц считает саму проблему, вокруг которой вращаются мысли Раскольникова, искусственной и надуманной. С европейской точки зрения все дело совсем в другом, и вопросы должны формулироваться иначе: «Великий человек, благодетель человечества, в момент исполнения главного дела своей жизни или же в момент крушения замысла приходит к осознанию содеянного и вынужден признать, что он, как темный, неразумный юнец, пошел на преступление, воспользовавшись первым попавшимся средством для достижения благословенной цели. *Должен ли он и может ли он раскаиваться в этом?*» Вот что по Оскару А. Х. Шмитцу составляет подлинную проблему. Мне же представляется, что все как раз наоборот. Для меня, в отличие от Оскара А. Х. Шмитца, вопрос о том, «должен ли я и могу ли я раскаяться», является со-

вершено беспредметным, поскольку покаяние вообще не может быть предметом теоретического размышления. Оно либо есть, либо его нет. Вопрос о том, следует ли каяться или нет, столь же нелеп и бессмыслен, как вопрос о том, следует ли мне любить или нет. Совершенно иначе, однако, дело обстоит с сомнением «беспочвенного» студента (я имею в виду проблему Раскольников, а не его самого). В конечном счете, он ломает себе голову над извечной проблемой, оправдывает ли цель используемые средства или нет, или, говоря иначе, возможно ли и должно ли строить счастье сообщества людей на сознательном причинении несчастья отдельному человеку. Мне думается, что это одна из самых по-настоящему важных морально-общественных проблем, какие только бывают на свете. Достоевский сам бился над ее разрешением. Это основополагающая проблема русского освободительного движения (террор); ее инстинктивно-положительное, теоретически неосмысленное решение составляет, быть может, глубочайшую суть большевизма, являющегося одной из самых суровых реальностей, с которой столкнулся сегодня современный мир. То, что всякое преступление должно повлечь за собой раскаяние, то, что оно должно повлечь за собой покаяние, — это не подлежит никакому сомнению. Если только мы, конечно, не решимся, в силу обстоятельств, сознательно пойти на то, чтобы взять на душу неискупимое преступление. И в этом смысле круг проблем, волнующий Раскольников, представляется мне не более далеким от реальности, чем противопоставленный ему Оскаром А. Х. Шмитцом западноевропейский круг проблем.

Я столь подробно остановился на примере Раскольникова только потому, что он позволяет весьма наглядно обратить тезис Оскара А. Х. Шмитца в его полную противоположность. Мой оппонент исходит из того, что западноевропейская система ценностей, в которой добро противопоставляется злу, скорее, чем русская, подводит к раскаянию и преодолению зла, к которому оказался причастен благородный дух. Пример, который приводит Оскар А. Х. Шмитц, не подтверждает, как мне кажется, этот тезис. Великий, благородный западноевропейский человек, оказавшийся причастным ко злу, не приходит к раскаянию, но задается вопросом, должен ли он и может ли он раскаиваться. Раскольников же, как русский человек, к которому должно было бы относиться утверждение, будто «низость» является непреодолимой, природной склонностью, тотчас же впадает в раскаяние и начинает винить себя. Его совесть перечеркивает в одночасье его план, призванный облагодетельствовать человечество.

В связи с этим возникает вопрос: какой человек более реален, более бытиен, тот, который осуществляет культурную работу, пос-

троенную на фундаменте «почти неизбежного» преступления, или другой, тот, который после первого же греховного соприкосновения с абсолютным (абсолютный запрет) либо совершенно теряется (и с почтением возвращает свой входной билет в этот мир Господу Богу, как Иван Карамазов), либо, наоборот, отдается злу и, словно в дурмане, ничего уже не может больше осуществить, кроме уничтожения («Бесы»)?

Смысл моего утверждения, будто русские более реальны, более бытийны, чем европейцы, сводится при такой постановке вопроса к тому, что второй тип людей встречается среди них значительно чаще, чем среди европейцев, и роль их гораздо более заметна. Иными словами, духовная позиция русского лежит либо в сакральной, либо в демонической плоскости, духовная позиция европейцев — разумеется, не с точки зрения индивидуально-психологической, а с точки зрения социологически-статистической — в плоскости профанного.

Выступая с многочисленными докладами перед самой разной публикой, обсуждая в том числе и темы, связанные с войной и революцией (на примере немецкой военной литературы и в связи с молодежным движением), я неоднократно сталкивался с тем, что немецкая аудитория Западной Европы, т. е. та ее часть, которая интересуется Россией, совершенно не приемлет понятие греха, особенно применительно к социальным и политическим явлениям. Буржуазное мировоззрение и жизнепонимание, столь блестяще описанное Грётузеном<sup>19</sup>, настолько глубоко вошло в плоть и кровь всех европейцев, а профанное мышление и чувствование стало настолько само собой разумеющимся, что такие «церковные понятия» как «раскаяние» воспринимаются, как правило, как некое препятствие на пути исправления «происшествия, произошедшего по несчастливому стечению обстоятельств». Всякий религиозный, даже уже практически всякий метафизический подход к конкретным вопросам жизни воспринимается как пустая трата жизненной энергии и тут же отрицается. Высказывание одного из персонажей Достоевского: «Если Бога нет, то какой же я после того капитан?» — это высказывание остается для современного европейца, при всей его любви к Достоевскому, совершенно непонятым. Я твердо убежден в том, что восемьдесят процентов всех почитателей Достоевского от чистого сердца посоветует капитану, которому для того, чтобы муштровать рекрутов, непременно нужен Бог, обратиться к изучению теологии или же найти применение своим силам в Армии Спасения.

<sup>19</sup> Имеется в виду работа Б. Грётузена «Возникновение буржуазное миро- и жизнепонимания во Франции» (*Groethuysen B. Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich. Bd. I. Halle, 1927; Bd. II. Halle, 1930*).

Бог, превратившийся в предмет церковной практики, в проблему религиозной философии, в символ консервативного воспитания детей или декоративный элемент партийной программы, Бог, не воспринимаемый как реальность и представляющий собой структурный элемент культуры, является и по сей день примечательной реальностью современной Западной Европы. Реального же Бога, лишаящего реальности все, что отпадает от него, современные европейцы в большинстве своем не видят и им не живут.

Я ни в коем случае не хочу этим сказать, что им живут России. И все же между Россией и Западной Европой есть некоторая разница. Капитан Достоевского в нынешней России не изучает теологию. И в Армии Спасения он тоже не служит. То, чем он занимается, отнюдь не безобидно, а скорее чудовищно. Поскольку, как он считает, Бога нет, но без Бога все-таки никак не обойтись, то он, по рецепту сверхчеловека Кириллова, сам себя объявил Богом и правит миром так, словно мир все еще пребывает в состоянии перевозданного хаоса. Иными словами: современная Западная Европа — атеистична, большевистская Россия — антитеистична и потому бытийнее.

Я был бы счастлив, если мог бы вместе с Оскаром А. Х. Шмитцем верить в то, что русская демония, то есть то, что я назвал «религиозным поведением при абсолютном отрицании религиозного содержания», представляет собой некую «позу», «жест без содержания». Но, к сожалению, в России, по моему мнению, происходит нечто гораздо более страшное. Антитеистический жест русского большевизма лишен всякого содержания отнюдь не потому, что он является собой «абсолютное отрицание всякого религиозного содержания». Наполнение жеста абсолютным отрицанием некоего абсолютного содержания порождает однозначное и весьма конкретное содержание, а вовсе не одно лишь «абстрактное чувство». Россия не играет с огнем. Россия — в огне. Случаи, когда крестьяне вместе со своими детьми укрывались в деревянных церквях и сжигали себя заживо, чтобы не попасть во власть Антихриста Ленина, говорят сами за себя и заставляют содрогнуться. Если бы русская демония была бы всего лишь абстрактным чувством, то чем объяснить конкретность этого жертвенного безумия? Нет, то, что поднималось ныне из самых глубин души русского народа, то, что чудовищным образом искажает лик России, — это, по моему убеждению, никак не может быть объяснено понятием «позы». Скорее понятие «позы» относимо к некоторым кругам Западной Европы, где создается иллюзия веры в Бога, ее имитация, инсценировка, что является крайней формой ее отрицания, а не к России. Это отрицание, к сожалению, даже слишком реально, слишком конкретно, при том, что и события, происходившие в Москве в 1918–1920-е гг., нередко, признаться, производили впечатление бесовского действия, учинен-

ного разгулявшимися участниками карнавала. Относительно этого последнего пункта у меня в настоящее время нет того ясного представления, какое у меня было до недавнего времени. Я не стал бы объяснять тот фантастический душевный переворот, произошедший в революционную эпоху, просто скукой р у с с к о й жизни (дантисты превратившиеся в народных судей, монахи, выступающие в роли конферансье), но объяснил бы это скорее русским чувством невыносимой скуки, вызываемой любой жизненной реальностью. И действительно, что может быть тоскливее, чем тянуть всю жизнь лямку в роли зубного врача, судьи, конферансье или священника. Каждая из этих специальных форм человеческой жизни, освященная в Германии понятием «профессия», воспринимается русским человеком как некое транжирство, как нечто вроде безрассудного расходования заложенной в нем целостной и в изначальной идее совершенной человеческой сущности. Этим объясняется русская тоска по расширению жизни до всеединой жизни, тоска по глубинам бытия, к которым он стремится, мечтая вырваться из жалкой кажимости. Я читал сообщения о русских эмигрантах, которые, несмотря на свое отчаянное положение, отказывались (в отличие от других европейцев) работать у Генри Форда. Чувство, что, работая на конвейерном производстве Форда, они потеряют себя, повергало их в глубочайшее уныние. То есть речь шла не о низком социальном положении, не об отсутствии профессионального интереса и невозможности получать удовольствие от такого труда, а о метафизической тоске, о неизбывном желании вобрать в свое сердце весь мир со всеми его противоречиями, пусть даже оно не выдержит и разорвется от того на части.

Многие криминальные явления русской революции, русское ренегатство и прежде всего невиданный до сего размах русской провозкации, о чем я сейчас не могу говорить более подробно, — все это объясняется неутолимой жаждой русской души, алкающей беспредельного, всеохватного бытия.\*

\*

Все сказанное выше, как мне кажется, в достаточной мере объясняет, что я имею в виду, используя сравнительную степень «бытийнее», насколько подобные понятия вообще поддаются объяснению. В заключение мне бы хотелось особо подчеркнуть только еще один момент. Мне представляется весьма показательным то, что Оскар А. Х. Шмитц не может уяснить себе, почему у русского на-

\* См. об этом мои статьи: *Das Problem der Demokratie in Russland* (Hochland. Heft IV, V, 24/25); *Mission der Demokratie in Russland* (Enenda. Heft IV, 25/27) — *прим. Ф. Степуна*.

рода, «самого бытийного» из всех, наблюдается гораздо более слабая связь с простой, обыденной реальностью, чем у других народов. Опираясь на мое утверждение о том, что русский крестьянин был лишен возможности «усердно, преданно, любовно, тщательно обрабатывать свой кусок земли», а именно это и составляет основу основ всякой культуры, господин Шмитц предпочел сделать вывод о том, что русский крестьянин страдает скорее от недостатка бытия, нежели от его переизбытка. Ибо, по Оскару А. Х. Шмитцу, именно усердный труд, обработка своего клочка земли, в прямом и в символическом смысле, обеспечивает человеку подлинное метафизическое бытие.

Я очень хорошо понимаю этический и религиозный пафос такой позиции. Она не нова, вспомним Лютера или Гете. Разумеется, существует нечто вроде харизмы профессии. Благоговейное отношение к любой, самой ничтожной работе, послушное исполнение простых насущных дел, — все это может, несомненно, заключать в себе элемент подлинной святости. И я не могу не признать, что именно отсюда проистекает западноевропейская этика труда. Я только не согласен с тем, что это отношение к труду и по сей день господствует в современной Европе высокоразвитого капитализма. Религиозно-патриархальная формула Оскара А. Х. Шмитца: «Каждый мало-мальски приличный европеец обрабатывает свой клочок земли» должна быть изменена: «Каждый мало-мальски приличный европеец имеет сегодня свою специализацию». Современная спецификация труда, однако, свидетельствует не столько о религиозно-аскетическом состоянии духа, сколько о его «прометеевой» скованности. Пресловутая служанка Мартина Лютера подметала пол во имя Бога. Специалист же подметает пол во имя анонимного подметания! А это уже совсем другое дело: приближенность к реальности, отличающая специалиста, еще не означает метафизической наполненности бытия.

В то время как в Европе былая религиозная культура все более явственно трансформируется в религию культуры, в России движение происходит если не в противоположном, то во всяком случае в совершенно ином направлении. Ту стадию развития, которую Европа уже прошла, России еще только предстоит пройти. Вполне возможно, в России когда-нибудь расцветет религиозная культура, но до сих пор в Восточной Европе ничего подобного не было. Великая историко-культурная трагедия России заключается, в конечном счете, в том, что ей, еще на заре ее только зачинавшейся религиозной жизни, была привита по воле судьбы культура, все более и более от религии отпадавшая. В результате в России началась изнурительная борьба между религиозностью, которой еще только предстояло развиваться в культуру, и чужой культурой, смысл

которой состоял в освобождении от религии. Именно этой борьбой и объясняется, как мне думается, весьма неоднозначный феномен русской враждебности культуре, явленный двояко. Во-первых, в виде религиозного отрицания всех автономных культурных форм, во-вторых, в виде гетерономного возведения автономных культурных ценностей до уровня новой религии. Таким образом, вера оказывается в России напрямую связанной с враждебностью культуре, а подлинное метафизическое бытие — со специфической оторванностью от реальности. И это в равной степени относится как к русскому крестьянству, так и к русской интеллигенции. Русская революция представляет собой самой страшное и самое яркое выражение этой взаимосвязи.

Данная здесь характеристика России в ее отношении к Европе ни в коем случае не означает превознесения России. Сегодня, после всего того, что произошло в ходе большевистской революции, было бы абсолютно неверным и безответственным противопоставлять наподобие славянофилов Святую Русь безбожному Западу. Проблема гораздо сложнее. Гуманистическая либеральная Европа по сей день питается запасами своего прошлого, черпая из него религиозные идеи и содержание. Вот только религиозное отношение к этому содержанию постепенно сходит на нет. Это, в свою очередь, приводит к тому, что само религиозное содержание стремительно деградирует. В большевистской же России с религиозной истовостью ведется борьба против всякого положительного религиозного содержания.

Вот почему перед нами всеми, перед теми, кто, как хотелось бы надеяться, не только наблюдает за этой схваткой, но и может подняться над ней, стоит сегодня двоякая задача: пробудить в душе европейского бюргера, деградировавшего до филистера, воспоминания о религиозных истоках его мира и тем самым убедительно продемонстрировать чекистскому бесу большевизма, что он есть не что иное, как псевдоморфоза религиозного переживания.

Мне представляется, что подобная работа имеет наиважнейшее значение для будущей духовной встречи России и Западной Европы.

## ВОЗРАЖЕНИЯ ГОСПОДИНУ ПРОФЕССОРУ ФЕДОРУ СТЕПУНУ<sup>20</sup>

Поскольку объем журнала не позволяет мне подробно остановиться на отдельных моментах весьма содержательной статьи господина Степуна, помещенной выше, я вынужден ограничиться замечаниями, касающимися лишь одного пункта, представляющего мне самым существенным. Противопоставляя русское, сакрально-демоническое мировосприятие европейскому, господин Степун называет последнее — профанным, в чем я с ним совершенно согласен, только с одной оговоркой, против которой он сам едва ли станет возражать: данное противопоставление начинает действовать лишь после эпохи Возрождения, ибо в Средние века европейское мировоззрение было исключительно сакрально-демоническим, а в значительной части католического сельского населения оно остается таковым и по сей день. Именно поэтому подобное мировосприятие мы называем средневековым, и даже те мыслители, что сетуют на нынешнее обмирщение, все-таки не желали бы возврата к средневековой набожности, каковая уже изжила себя, и ратуют за новые формы религиозного обновления жизни, протечками которого были Гете и Ницше. Русский человек скорее всего не примет такого религиозного обновления, ибо оно представляется ему языческим, то есть, в конечном счете, профанным. Причина этого заключается в том, что русский человек не признает никакой иной формы святости жизни, кроме как христианско-средневековой. Мне же представляется, что совсем не обязательно всякое религиозное обновление жизни считать нехристианским, и уж, во всяком случае, его нельзя воспринимать как антихристианское, ибо оно таковым не может быть в принципе, но вот чего не должно быть в новых формах религиозной жизни, так это средневековой примитивности. Переживание Христа вне всякой догматики, очищенное от всякого исторически обусловленного назорейства, столь глубоко укоренилось в европейском духе, что ни один духовно мыслящий человек не может обойтись без него. Либо он принимает это переживание, либо отрицает и терпит крах, подобно Ницше. Но тому же Ницше, однако, — Ницше, не сумевшему осуществить синтез Христа и Диониса, — принадлежит огромная заслуга: он извлек из забвения и явил Западу, заблудившемуся между заскоруз-

<sup>20</sup> Schmitz O. A. H. Entgegnung an Herrn Prof. Fedor Stepun. Die Tatwelt. H. 3. S. 112–116.



лым назорейством и пошлым вольнодумством, его забытый антипод. И наша задача, задача наследников провидца из Силс-Марии<sup>21</sup>, осуществить этот синтез.

Ни один русский не согласится с тем, что это утверждение — больше, чем просто литературная фраза или эстетическая банальность. И не согласится он по одной простой причине, которая точно и ясно обозначена Степуном. По его мнению, — и мне кажется, никто лучше него это не сформулировал, — русская проблема заключается в тяжелой борьбе между религиозностью, которой еще только предстоит развиться в культуру, и чужой культурой, смысл которой состоял в освобождении от религиозности. Именно этим объясняется, по Степуну, весьма неоднозначная проблема русской враждебности культуре. Наше положение отличается, по-моему, от русского следующим: на исходе сакрально-демонической эпохи, то есть в конце Средневековья, мы снова вспомнили о нашем античном прошлом, оказавшемся вытесненным христианством. Это вытеснение было явно необходимо для того, чтобы европейская душа, закосневшая в черствости и жестокости, могла христианизироваться в полной мере. Это, в свою очередь, было возможно только за счет значительных потерь: утраты жизненных ценностей в других сферах. То же самое неизбежно должно было произойти, когда в дальнейшем последовал радикальный поворот в сторону культурных ценностей. Именно это и привело, в конечном счете, к обмирщению, верно подмеченному Степуном, то есть к утрате духовных ценностей. Только в этой исторической форме Россия и знает нашу культуру, да и культуру вообще. В то время как мы, со времен Гете и Ницше, (к которым в новейшее время присоединился мощный голос К. Юнга из Цюриха), стремимся преодолеть это обмирщение путем синтеза Духа и Жизни, Логоса и Эроса (не только небесного, но единого, целостного), у русского человека есть только один выбор: либо стать в той или иной форме западником (марксисты — тоже западники), либо, ввиду того что Россия не знала возрождения античности, да и знать не могла, найти прибежище в сакрально-демоническом средневековом мировосприятии. Профанная западная культура, которая кажется весьма сомнительной и самим европейцам и которая может считаться лишь переходным этапом на пути к высшему синтезу, — эта культура включает в себе с точки зрения русского человека еще один недостаток: она ему чужда по природе своей, то есть она разрушительна для всего его существа. Исходя из противопоставления Степуна, мы можем, следовательно, сделать только один вывод: у России есть единственный способ преодолеть свое средневековое мировосприятие и не впасть при этом в запад-

<sup>21</sup> Силс-Мария — деревня в Швейцарии, где Ницше проводил лето в 1881–1888 гг.

ное обмирщение, — породить свою собственную культуру, которая будет сочетаться с ее духовностью, хотя, вполне возможно, на первом этапе это будет, собственно, средневековая культура, сопоставимая с нашей готикой, ибо не исключено, что Россия пока еще находится на стадии раннего Средневековья, то есть в конце своего византийского периода развития, каковой соотносим скорее с нашей романской эпохой. Впрочем, западнический период истории России можно сравнить и с нашим Возрождением, преодолев которое, она неизбежно должна будет начать стремиться к синтезу. Но как бы то ни было, наш западный опыт может оказаться для России весьма полезным в том смысле, что он показывает опасность обмирщения, какового она пытается избежать, и точно так же для нас Россия важна потому, что она напоминает нам, живущим в эпоху обмирщения, о нашем собственном Средневековье, духовность которого мы должны непременно сохранить, отделив ее от старых, изжитых форм.

Господин Степун причисляет меня к тем самым представителям западного обмирщения и не без оснований: я сам дал ему к тому повод, неудачно выразившись. И хотя моя статья еще не сдана в набор, и я мог бы еще исправить ошибку, я все же не стану этого делать, поскольку тогда критика господина Степуна потеряет смысл, а это было бы крайне досадно. Я даже рад, что так неудачно выразился: моя оплошность подтолкнула господина Степуна к интереснейшим умозаключениям, которые мне самому представляются весьма важными и потерять которые было бы очень жаль.

Я сказал, что человек в определенных ситуациях, когда он, стремясь к добру, ступает на путь преступления, неизбежно задается вопросом: должен ли я и могу ли я раскаиваться в содеянном? Вопрос, конечно, сформулирован неверно. Раскаяние — это харизматический акт воли, которая не знает долженствования и предполагает, скорее, возможность. Вот почему я готов отказаться от первой части вопроса «должен ли я», но оставляю вторую — «могу ли я». Всемогущий Бог, предоставив человеку известную свободу выбора между «да» и «нет», сам ограничил свое всемогущество тем, что он не может насильно навязать свою милость тому, кто ее не хочет. Без готовности человека принять милость — милость теряет свою силу. Эта готовность между тем зависит от его способности, от его возможностей. Я могу по-настоящему раскаиваться лишь в том случае, если я в состоянии расценить некий поступок во всей его целокупности как тяжкий грех, который ни при каких обстоятельствах не должен был бы быть совершен. Если же, однако, для меня, при всей готовности без всякого предубеждения исследовать глубины собственной совести, это окажется невозможным, то я, хотя и буду испытывать, или должен буду испытывать сожаление от того, что совершил грех, все же не буду видеть оснований для раскаяния,

понимаемого в традиционном христианском смысле, а если кто-то будет от меня ожидать подобного раскаяния, то я едва ли сумею воспринять сие как дарованную милость, но отнесусь к подобному ожиданию скорее как к искушению, цель которого — лишить меня моей силы и подтолкнуть на неправильные действия. Если же мы, однако, стремимся к тому, чтобы осуществить синтез духовности и жизни, то непозволительно записывать себя поспешно, без долгих рассуждений, в разряд самых дурных и низких тварей, а должно расценивать как дурное и низкое только то в нашем поведении, что действительно является таковым. В противном случае мы окажемся не в состоянии творить добро, что представляется гораздо более важным, чем неделание зла. Такого рода этика приемлема, конечно, лишь для того, кто верит в существование земной задачи, которая шире, чем западный культ квалифицированного труда, столь верно подмеченный Степуном, и шире, чем специфически немецкая профессиональная этика, которая, как мне кажется, все-таки лучше, чем первое, хотя она и не имеет под собой сакральной основы. Упомянутый мною выше синтез должен был бы заключаться в том, чтобы принять безоговорочно требование момента в гетевском смысле как Божью волю, как единственную возможность выразить заложенную в нас Создателем энтелехию, ибо на нас возложена ответственность за ее реализацию, ведь от этого зависит наше душевное состояние в тот решительный момент, когда мы расстаемся с жизнью\*. Если принять эту точку зрения, то совершенно понятными становятся слова того самого русского капитана: «Как я могу быть капитаном, если Бога нет?» Но что хорошо капитану, то не подходит дантисту. Ибо, коль скоро я по воле Божией занимаю определенное место в жизни, то мне нечего бояться, что я растеряю свою внутреннюю сущность, если возьмусь за какой-нибудь низкий труд, и я не поддаюсь искушению отдать себя некоему смутному всечеловечеству, каковое остается лишенным всякого содержания, если оно никак не дифференцировано, и каковое, кроме того, неизбежно действует разрушительно в отношении ограниченного по природе своей содержания жизни. Именно отсюда идет вся эта пустая болтовня, которую нередко можно услышать и у нас: дескать, всякий человек — в первую очередь человек, а уже потом, например, женщина, немец или чиновник, или что-нибудь еще, как будто можно

---

\* В жизнь после жизни в духе брахманизма я могу поверить только, если попытаться представить себе такую символическую картину: в момент смерти мы теряем контроль над нашим человеческим сознанием, которое перестает быть психологическим состоянием. Остается лишь импульс, который побуждает материю к возможному новому «воплощению». Неважно сколь много мы грешили, важно, насколько тяга к земному (грех) уравновешена тягой к более высокому воплощению. Если наши желания остаются

быть человеком вообще, лишенным дифференциальных признаков пола, национальной принадлежности или социальной функции.

Позволю себе еще только одно замечание по поводу греха в свете того синтеза жизни и духовности, о котором говорилось выше. Христианин, как никто другой, знает: жизнь без греха невозможна. Это основа основ христианства. Отсюда, если он последователен, как последователен русский христианин, проистекает его неприятие этого плотского мира и созданного его силами здания культуры. Обмирщенный европеец, как правильно показывает Степун, считает все это более или менее пройденным этапом. Для него такие понятия, как грех и раскаяние, практически утратили свое содержание, и единственное, что он еще хоть как-то худо-бедно сохранил, это та самая профессиональная этика, ориентированная на жизнь здесь и сейчас. Но можно ли в принципе примирить приятие данного нам свыше божественного миропорядка, основанного на том, что жизнь без греха невозможна, и мирское отрицание греха как такового, а вместе с ним и раскаяния, каковое воспринимается обмирщенным европейцем как пустая трата времени на никому не нужное расплескивание чувств? Вспомним Лютера, который такой возможности примирения не исключал, когда говорил: «*Resse fortiter, crede fortius*» («Греши крепко, веруй еще крепче») <sup>22</sup>. Конечно, эта фраза таит в себе огромную опасность, и ее, именно потому, что она может быть неверно истолкована, почти не услышишь в протестантской проповеди. Этика включает в себя два аспекта: момент до совершением деяния, и момент после совершения ононого. До совершения поступка этическая проблема практически отсутствует, ибо закон, хотя и не исполнимый, гласит: «Не греши». Этот безусловный закон и в самом деле, вполне возможно, удерживает человека от совершения многих грехов. Настоящая проблема возникает лишь после совершения поступка, то есть после того, как человек все же совершил грех, чего, как мы знаем, избежать невозможно. Тот, кто видит свою высшую, хотя и недостижимую цель в безгрешной жизни, то есть наполняет положительную цель отрицательным содержанием, тот достигает только одного: он никогда, даже в приближении, не исполнит энтелехии своей жизни. А это, «собачьими», что нередко бывает при аскетическом образе жизни (вытеснение), то мы будем обречены на то, чтобы вести собачью жизнь. Но если, пройдя через грех, мы осознали его кажущуюся значимость, то у нас больше шансов на перевоплощение и переход на более высокую ступень, чем у многих набожных людей, которые, быть может, жили добродетельно, но внутренне предпочли бы отдаться греху и с удовольствием грешили бы по сей день (*прим. О. Шмитца*).

<sup>22</sup> Цитата из письма Лютера к Меланхтону. См. *Luther M. Briefe und Botschaften*. Frankfurt/Main, 1921. S. 32.

как мне представляется, есть наитягчайший грех из всех грехов, если признать, что возможное перевоплощение этой энтелехии и является тем, к чему замыслил предназначить нас Бог, и что для исполнения этого нам нечего бояться впасть в грех, хотя при этом мы, конечно, не должны забывать о том, что грех остается грехом. К тому же, тот, кто слишком боится греха, рискует стать добычей беса высокомерия и похоти, который может, действуя исподтишка, зайти с тыла, приняв облик фарисейства или извращения. Это, надо сказать, хорошо поняли русские, разглядевшие сущность европейской морали, но они не поняли того, что их в их отторжении культуры, позволяющем им считать себя подлинным народом-богоносцем, заключено, быть может, еще больше гордыни, чем в англо-саксонском морализме или кичливом немецком прилежании; пример Достоевского, однако, как и пример многих «маленьких людей», доказывает, что недостижимый для человека идеал святости соседствует обыкновенно не с простой жизнью, подчиненной нормальным инстинктам, а, наоборот, с извращенной и даже преступной, ставшей таковой в результате процесса вытеснения подавленных желаний. Разлад между духовностью и жизнью всегда приводит к подобного рода явлениям. Те, кто упрекают Гете в том, что он в своей жизни руководствовался исключительно естественным инстинктом, в чем он и сам всегда откровенно признавался, те, скорее всего, страдают от собственных, еще более грязных инстинктов, которые они вынуждены скрывать и которые они, в отличие от Гете, унесут, вероятно, с собою в могилу.

Из всего этого можно сделать вывод: коль скоро мы обречены на то, чтобы жить, а жизнь без греха невозможна, этическая ценность человека не может определяться его безгрешностью, равно как не может она определяться и его скорбью по поводу греховности, и потому единственной мерой его этической ценности может быть лишь то, как он индивидуально справляется с грехом, что, однако, возможно при одном единственном условии: если он не будет софистически отрицать грех, но признает его как нечто, что не обязательно должно присутствовать в каждом частном случае, хотя с точки зрения целого оно совершенно неизбежно. Вот почему нужно мужественно и безо всякого сожаления принимать на себя все тяжкие последствия греха, если таковой был совершен. Только тогда грех может нас действительно очистить, и, может быть, именно в этом и заключается причина того, что Господь Бог сделал так, чтобы грех был для нас неотвратимым. Подобно тому, как любой порядочный биограф обходится со своим героем, о котором он судит не по его совершенным или несовершенным грехам, а по всем его поступкам, рассматривая его как целое, так и мы должны попытаться подходить подобным же образом к себе и к своим ближним.

Это и будет выражением подлинного смирения и благоговейного отношения к Божественному началу, присутствующему в каждом человеке. Это и будет держать нас в скромности, но при этом не скрывать наших действий, и тогда мы будем в любой момент готовы распознать и признать собственную неправоту, и нам не придется выходить на рыночную площадь, чтобы придаваться там стерильному самоуничтожению и объявлять себя ничтожнейшей вошью, что будет все равно неправдой и потому никогда и ни при каких условиях не может быть хорошо. Избавление от люциферовой гордыни достигается не через самоуничтожение, а совершенно иным образом: человек должен по возможности знать, кто он в *действительности*. И в этом смысле можно быть человеком духовным и одновременно дантистом, человеком, занимающимся духовным творчеством, и одновременно светским правителем, не теряя при этом в обмирщении нашей «божественной искры». Иными словами, если человек, находясь на вершине своих достижений, не *может*, к примеру, раскаиваться в том, что он *вынужден* был пройти через множество грехов, то происходит это отнюдь не из-за той пользы, которую он все-таки принес, — это было бы слишком пошло, — а из-за внутреннего удовлетворения от чувства, что он, как мог, реализовал свою энтелехию. И если у него достает сил, чтобы не умалять то зло, которое он сотворил, то мы с полным правом можем отнести к его достоинствам еще и мужество, с которым он взял на себя риск совершения греха. Этому приятию опасности жизни первым научил нас все тот же Ницше, и действительно, европейцу, который уже перерос средневековую духовность и люциферово отпадение от Бога, европейцу, который прошел путь от Возрождения до «*homo technicus*» наших дней, признание святости жизни, смыкающей бездну между духом и низменным инстинктом за счет превращения последнего в средство достижения первого, — это признание святости жизни говорит европейцу больше, чем все русское пустословие о грехе, вынужденное для объяснения антиномии Бога и мира постоянно привлекать черта, каковому мы, сегодняшние, вернули его прежнее имя: Дионис. Тот, кто думает, что это очень удобное, вольное и ни к чему не обязывающее объяснение, которое оправдывает все, к чему влекут человека страсти, тот пусть попробует пожить, сообразуясь с таким взглядом. Он будет подобен подротску, который завидует своему отцу, потому что тому дозволено делать все, что он хочет. И только когда он сам окажется на месте отца, он поймет, что такое ответственность и обязанность.

Я знаю, что все это вызовет у господина Степуна лишь милую, но ироничную улыбку, а Достоевский, наверное, впал бы в праведный гнев, как Моисей при виде золотого тельца, но нас, европейцев, это не должно нисколько смущать, ибо ни одному человеку, даже

самому великому, не дано проникнуть взглядом за пределы того отрезка исторического пути, на котором в данный момент находится его народ. И в этом месте европейская дорога расходится с русской. Степун достаточно ясно показал нам, где сейчас находится Россия: на излете своего Средневековья. Поскольку она не сумела возродить культуру из запасов собственного прошлого, она попыталась воспринять западную культуру, взяв за основу ее самый сомнительный период, период обмирщения. Вот почему спасение России может заключаться только в одном: она должна вспомнить самую себя. Вернется ли она к своему византийскому средневековью или же примется возводить культурную надстройку, предсказать невозможно. Нам же нет дела ни до ее Средневековья, ни до ее западнического обмирщения в форме большевизма, ибо нам нужно думать о том, как самим выбраться из *собственного* обмирщения. Насколько нам это удастся, неизвестно, как неизвестно, впрочем, и то, удастся ли построение самостоятельной русской культуры.

*Вступительная заметка, перевод с немецкого  
Марины Корневой*

*Материал подготовили  
Марина Корнева и Кристиан Хуфен*

## ВЕСТЬ ТОЛСТОГО

### Весть Толстого: в Европу через Испанию

В РГАЛИ в Фонде Инкомиссии Союза советских писателей хранится машинопись материалов семинара «Tolstoy 50-th Death Anniversary» с пометой «For Private Circulation Only» — это машинописный сборник статей зарубежных исследователей, посвященных Л. Н. Толстому. Один из текстов, представляющий особый интерес для нашего исследования, — статья знаменитого испанского писателя, культуролога и литературоведа Сальвадора де Мадариаги «Весть Толстого» (на английском и французском языках)<sup>1</sup>. Мне не удалось найти сведений о публикации этого эссе на каком-либо языке; более того, в библиографии литературных и научных трудов, составленной явно при участии самого писателя, подобная работа не упомянута<sup>2</sup>. Так что, весьма вероятно, речь идет о первой публикации «Вести Толстого» — в переводе на русский язык.

Имея в своем распоряжении только два архивных текста и никакой пояснительной информации, я не смог однозначно установить, какой из двух вариантов — английский или французский — является оригиналом, а какой — переводом; кроме того следует учитывать творческую биографию Мадариаги, который сам себя называл гражданином мира. Этот испанец провел большую часть жизни за пределами родной страны, в основном в англо- или франкоговорящем окружении, и отличался способностью писать — и думать — на любом из трех языков<sup>3</sup>. «Меня часто спрашивают, на каком языке я пишу сначала. Это почти всегда определяется либо внешними обстоятельствами места и практического удобства, либо самой темой <...>. Уверен, что в моем подосзнании эти три языка ведут себя одинаково активно»<sup>4</sup>.

Мадариага выделял в своем творчестве только три произведения, которые имеют привязку к определенному языку, и которые он не собирается перевести — это драматические поэмы на английском, ис-

<sup>1</sup> РГАЛИ. Ф. 631. Оп. 26. № 91. Л. 37–47; № 94. Л. 1–11.

<sup>2</sup> См.: Biographical Note // *Liber amicorum: Salvador de Madariaga*. Bruges, 1966. P. 383–389.

<sup>3</sup> См.: *Корконосенко К. С.* Сальвадор де Мадариага как европеец // «Вожди умов и моды»: Чужое имя как наследуемая модель жизни. СПб., 2003. С. 308–311.

<sup>4</sup> *Madariaga S. de*. *Memorias (1921–1936): Amanecer sin mediodía*. Madrid, 1974. P. 88–89.



панском и французском языках. Эссе «Весть Толстого», напротив, — произведение вполне переводимое, что подтверждается существованием двух текстов. Между ними можно обнаружить незначительные смысловые и стилистические расхождения, поэтому, скорее всего, речь идет об автопереводе. В целом, французский текст показался мне чуть более эмоциональным, а английский — стилистически более нейтральным и сглаженным, поэтому я взял за основу французский вариант, предположив, что он и является оригиналом.

В творчество Мадариаги «русская тема» входила постепенно. В этом смысле интересно проследить изменение его отношения к Пушкину: от незнания (или полного невнимания), через неприятие и насмешку — к признанию заслуг (впрочем, достаточно формальному). Так, в публичной лекции 1946 г. «Дон Жуан как европеец» испанский эрудит утверждал, что первым, кто наделил севильского обольстителя способностью любить, был Хосе Соррилья (в пьесе 1844 г. «Дон Хуан Тенорио»), а о пушкинском «Каменном госте» не говорилось ни слова<sup>5</sup>. В эссе 1949 г. «Дон Жуан» (опубл. в 1950 г.) Мадариага обвиняет дон Гуана и его создателя в неоправданной грубости и несдержанности выражений; больше всего его не устраивает переделка классического сюжета, когда Командор оказывается мужем, а не отцом доны Анны. В изданном под одной обложкой с этой работой «драматическом капричке» «Сборище Дон Жуанов» в одном ряду с героями Тирсо де Молина, Моцарта, Байрона, Соррильи появляется некий Иван Пушкинович Тенорьенко — пожалуй, самый комичный и трусливый из всех персонажей, густобородый, в боярском наряде и с огромной кривой саблей. Этот русский Дон Жуан постоянно крестится, опасается жандармов и почему-то принимает прекрасную незнакомку за Екатерину Великую<sup>6</sup>. И наконец, в «Вести Толстого» читаем: «Пушкин одним рывком поднялся на самый верх и занял место наравне с великими поэтами человечества — Данте, Шекспиром, Гете».

Специфика данного эссе состоит в том, что Мадариага сосредоточивает внимание не на литературоведческом и идеологическом анализе творчества Льва Толстого, а на причинах интереса к нему (и к русской литературе XIX века в целом) в Европе, на принципиальном отличии русского мировосприятия от европейского, в котором коренится изначальная невозможность (и, как следствие, необходимость) понимания

<sup>5</sup> Мадариага С. де. Дон Жуан как европеец // «Вожди умов и моды». С. 329. То же утверждение встречаем и в книге 1951 г. «Набросок Европы» (*Madariaga S. de. Bosquejo de Europa. México, 1951. P. 72–73*).

<sup>6</sup> Мадариага С. де. Don Juan y la Don-Juanía. Buenos Aires, 1950. P. 60, 70. Опубликован русский перевод этой сцены: Мадариага С. де. Донжуанология, или Шесть донжуанов и одна дама: Фрагмент / Пер. В. Андреева // Севильский обольститель. Дон Жуан в испанской литературе / Сост. В. Н. Андреев. СПб., 2009. С. 317–320.

«вести Толстого». Для Мадариаги «эти великие русские» — ни в коем случае не европейцы, на этом контрасте и строится его эссе: «Отношение русских к морали вытекает скорее из личного, нежели из общественного; оно определяется не стремлением к прогрессу, но жадой совершенства; русских заботят не король и тюремщик, но Бог и Дьявол. Читая этих великих русских, заново открываешь, что главный смысл жизни — это Спасение, а главная опасность — это Проклятие, и что, — подобно тому как человек всегда умирает в одиночку, — человек, вопреки всем очевидностям, всегда живет в одиночку». С другой стороны, приведенная фраза сигнализирует о живой связи эссеистики Мадариаги именно с испанской литературой XX века: в ней присутствует скрытая (для европейского читателя) цитата из повести Рамона Хосе Сендера «Реквием по испанскому крестьянину»<sup>7</sup>.

Важно подчеркнуть, что формально Мадариага описывает ситуацию с позиции «европейцев», причем максимально сужает это понятие. Такую точку зрения еще в 1913 г. описал Мигель де Унамуно: «Когда я пытаюсь выяснить, что именно называют Европой наши европеизаторы, порой мне кажется, что за пределами Европы остается очень многое, почти все то, что находится на ее периферии, — это, конечно же, Испания, а также Англия, Италия, Скандинавия, Россия... — и что Европа сводится к центральной Европе, к Франко-Германии с примыкающими к ней и зависимыми от нее территориями»<sup>8</sup>. «Гражданин мира» Мадариага подчеркнуто дистанцируется от своей национальной принадлежности; показательно употребление местоимения «нас» в начале разговора о сходстве испанцев и русских: «И те и другие намного проще нас...».

На самом же деле Мадариага в своих рассуждениях опирается именно на испанский опыт восприятия «великих русских», окончательно сформировавшийся в первой трети XX века. Судьбу текста «Весть Толстого» (от момента возникновения замысла вплоть до обнаружения его в российском архиве и перевода на русский язык) можно рассматривать как многократное отражение в нескольких зеркалах или как игру на бильярдном столе с тремя бортами: Испания — «Европа» — Россия. В XIX веке испанцы знакомились с творчеством русских в первую очередь через посредничество Франции — так, например, именно французские впечатления и источники легли в основу знаменитой книги Эмили Пардо Басан «Революция и роман в России»<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Ср.: «Человек, умирая, богатый он или бедный, всегда оказывается один, даже если к нему и приходят люди» (Война начиналась в Испании: Испанские писатели о национально-революционной войне / Пер. А. Синянской. М., 1986. С. 107). Совпадение неслучайно, поскольку Сендер упомянут и в тексте эссе Мадариаги.

<sup>8</sup> Унамуно М. де. О трагическом чувстве жизни / Пер. Е. В. Гараджи. Киев, 1996. С. 277.

<sup>9</sup> См.: Багно В. Е. Эмилия Пардо Басан и русская литература в Испании. Л., 1982.

Представители «поколения 98 года» (Унамуно, Бароха, Асорин), читавшие и критиковавшие «поверхностную» книгу Пардо Басан, были уже более самостоятельны в своем отношении к Толстому и Достоевскому<sup>10</sup>. Эти авторы в своих романах и эссе запечатлели образы русских писателей в культурном сознании испанцев и сформулировали испанскую концепцию их восприятия<sup>11</sup>, которая через много лет оказалась востребована их младшим современником, почитателем и учеником.

Сальвадор де Мадариага — эрудит и скиталец, посол Испании в Париже, профессор Оксфордского университета (по кафедре испанского языка и литературы), автор книг «Англо-испанские заметки», «Путеводитель для читателей “Дон Кихота”», «Англичане, французы, испанцы» — всю жизнь занимался тем, что принято называть *translatio culturae*: знакомил своих разноязыких читателей с литературой, обычаями и национальным характером их соседей по Европе. Публикуемое ниже эссе замечательно иллюстрирует такой подход: Мадариага представляет европейцам не своего, а, скорее испанского Толстого, испанских «великих русских». Теперь «Весть Толстого», преломившись в зеркалах нескольких культурных традиций, возвращается в Россию.

*Кирилл Корконосенко*

## ВЕСТЬ ТОЛСТОГО

Для русской литературы девятнадцатое столетие — это то же самое, что Возрождение для Италии, Елизаветинская эпоха для Англии, век Людовика XIV для Франции и Золотой век для Испании. Если рассматривать звезды первой величины, оставляя в стороне все другие, то за этот век Россия дала миру не меньше пяти поэтов, получивших мировую известность: Пушкина, Гоголя, Тургенева, Толстого и Достоевского. А если вспомнить и о том, что наряду с этими мастерами слова Россия в то же время породила целую плеяду гениальных композиторов, таких как Глинка, Мусоргский, Бородин, Римский-Корсаков и Чайковский, то возникает ощущение, что в начале девятнадцатого века глубоко в недрах России затаился источник таинственной творческой силы. На взгляд профана,

<sup>10</sup> При этом опосредованное, не признаваемое воздействие идей Пардо Басан ощущается у большинства испанцев, писавших о русской литературе; несвободен от него и Мадариага. В этом легко убедиться, сравнив его эссе с публикуемым в наст. изд. фрагментом книги «Революция и роман в России».

<sup>11</sup> Подробнее см.: *Корконосенко К. С. Толстой, Достоевский и «поколение 98 года» в Испании // Толстой или Достоевский? Идеино-эстетические искания в литературах Востока и Запада. СПб., 2003.*

щедро одаренного способностью удивляться, но мало знакомого с российской историей, эта великолепная эпоха может показаться огромной волной русского духа, нахлынувшей на Европу, — словно в благодарность за то, что долгие годы Европа влияла на Россию и вдохновляла ее.

Первое, что шокирует европейца при взгляде на эту волну, — это ее мощь. Как могучи эти русские! — таковы они все, даже Тургенев, возможно, наименее поразительный из этих пяти и, вместе с тем, единственный, кому было суждено остаться в Европе; ведь остальные четверо нахлынули на Европу лишь для того, чтобы вернуться обратно в Россию, словно волна, что бросается на иссохший песок, а после возвращается туда, откуда она родом. Пушкин одним рывком поднялся на самый верх и занял место наравне с великими поэтами человечества — Данте, Шекспиром, Гете; а три великих романиста поражают мир своей способностью вводить в игру и направлять поразительное число человеческих существ, оживляющих обширные пространства своей сложной, глубокой, поглощающей деятельностью. Даже читатель Флобера чувствует, как расширяется и углубляется его вселенная, когда он входит в «Мертвые души»; читатель Теккерей ощущит то же самое, погружаясь в «Войну и мир»; то же происходит с читателем Бальзака, когда он знакомится с «Братьями Карамазовыми». Даже эти слова — «увеличивать», «расширять», «углублять» — неспособны описать то, что приходит в наш мир, когда мы погружаемся в чтение этих великих русских: на самом деле мы чувствуем себя так, как будто бы наша реальность приобрела еще одно новое измерение.

Речь, прежде всего, идет о чем-то вроде потерянности. Мы были так непохожи на Россию, так далеки даже от представления о ней! «Как можно быть русским?» — мог бы воскликнуть в девятнадцатом веке читатель русских книг, подобно тому как один парижанин у Монтескье восклицает: «Как можно быть персом?» И вдруг эти великие русские разворачивают перед изумленным взором Европы свое действие, в котором мужчины и женщины ведут себя совершенно особым, только им свойственным образом, настолько диковинно и непохоже на нас, насколько это вообще возможно, и несмотря на это — как по-человечески убедительны их поступки!

Согласитесь — мы были не просто изумлены; в нас рождалось ощущение, что русские более человечны, чем мы. Эти великие русские, эти романисты как будто выступали носителями более непосредственного и обнаженного человеческого начала, чем то, что мы привыкли находить у наших западных авторов; нам казалось, что у них аромат человеческой жизни свежее, чем у нас, как будто бы цветы их человечности никто не срезал и не составлял в букет в форме романа, как будто бы их оставили расти на их родной почве, почве пахучей и влажной; именно эта способность столь естественно, на-

прямую порождать то, что является главной загадкой человеческого существа — его дыхание жизни, — представлялась нам самым значительным среди поэтических дарований этих великих русских.

Но не является ли таким же даром их способность к глубинному постижению человеческой природы? Нечто вроде братского чувства, охватывающего все человечество, которое простирается поверх всех социальных и социологических границ и препятствий, которое заставляет людей преодолевать эти границы и препятствия единственно усилием своих душ. Эта черта, которая мне представляется естественной для русского народа, есть редкий духовный дар, который может расцвести только в царстве традиционной и нравственной жизни; и все-таки, какая творческая мощь, какое понимание человеческого характера, какое богатство живет в этой вселенской любви ко всем на свете созданиям — подобное можно встретить лишь в самой глубине сердца истинного поэта.

Все это вполне могло бы стать источником для объяснения особенности и силы их реализма. Литература Европы настолько осознанна и умозрительна, что наш реализм слишком часто следует признать умеренным, почти что агрессивным. Реализм великих русских нас шокирует своей естественностью, прямоотой и неизбежностью — это реализм скорее не наблюдателя, а объекта; скорее не искусства, а природы. Когда Толстой описывает офицера Каменева, выставившего на свет месяца голову Хаджи-Мурата, его повествование продолжает двигаться так же спокойно, словно бы эта голова все еще остается на плечах того, кого она венчала, словно бы она все еще способна вести читателя сквозь повествование; он просто описывает то, что происходит. Итак, подобно тому как они могут быть человечнее нас, они могут быть и бесчеловечнее нас — при всей неточности этих выражений.

И в этом, как и во многом другом, русские обнаруживают замечательное сходство с испанцами. И те, и другие намного проще нас, они более естественны, более непосредственны, им присущи братские чувства во всей их амбивалентности — вспомним про Авеля и Каина. Однако не стоит слишком далеко продолжать эту параллель. Я не думаю, что русским знаком яростный индивидуализм Испании; не думаю, что испанцы хотя бы на мгновение могут представить себе ни с чем не сравнимую теплоту и бьющее через край пылкое чувство братства в России. Но мощь, позволяющая этим великим русским проникать в самые глубины человеческой души, оказывается свойством, хорошо знакомым испанскому читателю. Он распознает в этих русских ту особенную «невинность», «innocence» (позаимствуем это слово-символ у Рамона Сендера), которой отмечены его собственные поступки; причины этой невинности коренятся в том, что поступки русских (как и испан-

цев) могут быть не нравственными и не безнравственными, и даже не вне-нравственными, а, напротив, до-нравственными.

Эту особенность русских западные критики, рассуждающие о нравственности Толстого или Достоевского, очень часто понимают неверно. Быть может, мешает — хотя бы отчасти — ошибочное значение, которое придается слову «нравственность». Начать надо с того, что русский человек (кстати сказать, как и испанец), принимаясь за любое дело, посвящает ему все свое существо — если вообще принимается за него. Для русского немыслима интеллектуальная отстраненность француза, умозрительная дистанция немца, выверенная сдержанность англичанина, чуть горьковатый скептицизм итальянца. Он отдает себя целиком, весь запас своей мудрости и своих чувств — неважно, чем он при этом занят. Трудно ожидать, что такой плотный и порывистый человеческий сгусток окажется способным разделять эстетическое и этическое, этическое и религиозное. Поэтому проблемы морали не просто являются составной частью — они представляют собой саму основу, ткань эстетических творений русских.

И все-таки (вот еще одна черта, роднящая русского с испанцем), отношение русского человека к нравственности намного меньше зависит от социального, нежели от индивидуального; русский стремится скорее не к прогрессу, а к совершенству, король и тюремщик заботят его меньше, чем Бог и Дьявол. Читая великих русских писателей, всегда чувствуешь, что главная цель человеческой жизни — это Искушение, а главная опасность — это Проклятие, и что, именно оттого, что человек всегда умирает в одиночку, человек, очевидно, всегда и живет в одиночку — несмотря на все доводы в пользу противоположного утверждения.

Само собой разумеется, что именно эта особенность творчества русских многократно усилила потрясение, которое они произвели в Европе. О них стало известно на Западе как раз тогда, когда Европа достигала пика своего процветания и блеска, находясь в высшей точке либерального капитализма. Это блестящее общество не осыпало своих членов милостями просто так — взамен оно взимало тяжелую дань. Оно засасывало их — как Елена в «Фаусте» Марло, так что любой европеец тех богатых и счастливых дней мог бы воскликнуть вместе с Фаустом:

Елена! Дай бессмертье поцелуем!  
Ее уста мою исторгли душу.  
Смотри, она летит. Верни ее,  
Елена! Жить хочу в устах твоих.  
В них — небо! Все, что не Елена — прах!<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Пер. Е. Бируковой.

Они «могли бы» сказать такое — но не захотели бы, поскольку богатые и счастливые европейцы тех дней не осознавали, до какой степени Елена — их общество — высасывала и поглощала их души. А вот великие русские писатели осознавали. Если и существовало что-то, в чем они были согласны друг с другом, — так это в полном неприятии сверкающего общества, забравшего всю энергию Запада. Пружина вечного движения к последним границам человеческого бытия неуклонно разжималась, и европейцы сделались социальными, расплатившись за это собственной индивидуальностью. Великие русские романисты выстраивали общество, которое описывалось в их книгах, на основе той модели, что была у них перед глазами — своего народа; поэтому их герои оставались ближе к сердцевине собственного «я», нежели любой персонаж, изображенный Западом. Возможно, именно ощущение этой глубинной самобытности поразило людей Запада, когда в их жизнь ворвались великие русские романы.

И все-таки это примитивное и «невинное» русское общество было покрыто — словно грязной пеной — тонким слоем сверх-западного, сверх-блестящего высшего света; поэтому русским писателям было достаточно просто распахнуть глаза и оглядеться вокруг, чтобы увидеть и прочувствовать разницу. Французский был языком этих иностранцев в своей отчизне; французскими были их нравы и обычаи. В общем, великие русские писатели имели возможность одновременно наблюдать под небом собственной родины начало культуры и ее конец. Потому что Франция — это вершинное достижение, конец, последний мазок и глянец европейской культуры. Чтобы увидеть и передать этот контраст, от художника требуется высочайшее напряжение, но как мастерски обыгрывается он в «Войне и мире» и главным образом — в «Анне Карениной»! С одной стороны — ощущение безграничной России, раскинувшейся во всех направлениях; с другой — эта Франция, заостренная и намеренно ограничивающая себя, чтобы собрать свое сияние в одной точке, словно направленный луч прожектора. Как же проявил себя этот контраст в книгах наших великих русских?

Толстой отказался от ограниченности и блеска, он избрал бескрайнюю простоту. Я полагаю, будет справедливо связать эту тенденцию с тем, что Толстой предпочитал активную жизнь в армии, ведущей боевые действия на Кавказе и в Крыму, тому разочарованию, которое он пережил в блестящем капиталистическом обществе, и это предположение подтвердится, если вспомнить анти-западные настроения писателя после его зарубежных поездок. Русские, которые приезжали в Европу только для того, чтобы нахмурить брови, созерцая низкий нравственный уровень ее обитателей, в глубине души меньше всего беспокоились об этике — их волно-

вало нечто иное, что, за неимением лучшего термина, мы могли бы обозначить словом «глубина».

Все люди одинаково глубоко, но не все погружаются в свои внутренние океаны настолько глубоко, насколько они способны. Вероятно, Толстой, — как и Достоевский, — чувствовал, что люди Запада живут недостаточно глубоко, не так глубоко, как могли бы жить, имей они такое желание.

В конце концов, различие между более «продвинутой» частью Европы и такими «отсталыми» народами, как русские и испанцы, вполне можно свести к описанию современного значения слов «нравственность» и «нравственный». Для центральной Европы их значение в основном сводится к тому, что человек делает; для русских и испанцев — к тому, что он есть. Быть может, именно поэтому русские и испанцы шокируют других европейцев и представляются одновременно нравственными и безнравственными: нравственность русских и испанцев в принципе поддается изучению, но скорее не в том, что касается влияния поступков на них самих, а в том, что проявляется в отношениях, в обычаях, в их жизни по ту сторону поступка.

На каждом шагу возникает этот ужасный вопрос: «Что есть добро?». Любой человеческий поступок, от самого значительного до самого тривиального, заключает в себе ответ на вопрос о смысле жизни, заключает в себе некое отношение к смыслу творения; получается, что общение между человеческими существами принимает ту же форму, облекается тем же светом, что снисходит на каждое из них от общения с Богом, все становится религией, все связано с религиозностью; и изумленный взгляд художника, — сколько бы ни блуждал он по цветам, деревьям и лицам, — инстинктивно ищет далекую линию горизонта, где земля поднимается, чтобы дотянуться до неба, и где небеса опускаются, чтобы прикоснуться к земле.

И стало быть, мы не должны удивляться тому, что Толстой, еще сравнительно молодой человек (в то время ему было пятьдесят лет), с омерзением отворачивается от той жизни, которую он вел раньше, и ищет прибежища в наставлениях Христа, — даже если, будучи законченным индивидуалистом, он интерпретирует их на свой лад. С точки зрения представлений европейских, жизнь Толстого была абсолютно нравственной, и безусловно превосходила нравственность и среднего европейца, и даже представителя его класса и его рода занятий. Но была ли жизнь Толстого достаточно нравственной для русского, склонного к самоанализу? То, что он делал, было, возможно, вполне хорошо; но что сказать насчет того, кем он был? Мог ли Толстой оставаться довольным тем, что он живет за счет труда других людей и за их же счет получает свободное вре-



мя, необходимое ему, чтобы писать и получать еще большую прибыль от применения своего дарования?

Ответ Толстого бы: НЕТ. И он принялся строить собственную религию, по-своему интерпретируя учение Христа. Как ни странно, именно там, где писатель отважно входит в царство религии, он становится наиболее реалистичным. Его знаменитый памфлет «В чем моя вера?» есть образец рационалистического подхода к этому предмету. Никаких вам «аргументов-пари», красивых жестов и других иррациональных трюков, к каким прибегает Паскаль, чтобы протащить веру сквозь логические установки неверующего.

Писатель разбирает дело, как опытный стряпчий, и нам становится скучно и тягостно; однако, оставляя теологам заботу о толковании самых темных и «теоретических» мест Священного Писания, которые занимают или когда-либо занимали умы, склонные к отвлеченным построениям, Толстой прямо движется к тому, что волнует его больше всего: к правилам взаимодействия человеческих существ.

Он утверждает, что Десять заповедей нужно оставить Моисею, что Церковь заменила их тем, что для него является Пятью заповедями Христа.

Очевидно, что для Толстого Десять Моисеевых заповедей — это наставления в том, что следует делать и чего не следует делать; он же ищет заповеди, способные определить бытие. Искать ответы в Евангелиях Толстого заставляет внутренний порыв, и, разумеется, он находит в них то, что привносит туда сам.

Толстой начинает с исследования и убедительного описания Евангелия от Матфея, на тексте которого он основывает свое утверждение, и вот каким способом он определяет Пять заповедей Христа:

«Первая заповедь говорит: Будь в мире со всеми, не позволяй себе считать другого человека ничтожным или безумным (Мф. 5, 22). Если нарушен мир, то все силы употребляй на то, чтобы восстановить его. Служение Богу есть уничтожение вражды. Мирись при малейшем раздоре, чтобы не потерять истинной жизни. В этой заповеди сказано всё; но Христос предвидит соблазны мира, нарушающие мир между людьми, и дает вторую заповедь — против соблазна половых отношений, нарушающего мир. Не смотри на красоту плотскую как на потеху, вперед избегай этого соблазна; бери муж одну жену, и жена — одного мужа, и не покидайте друг друга ни под каким предлогом. Другой соблазн — это клятвы, вводящие людей в грех. Знай вперед, что это — зло, и не давай никаких обетов. Четвертый соблазн — это месть, называемая человеческим правосудием; не мсти и не от-

говаривайся тем, что тебя обидают, — неси обиды, а не делай зла за зло. Пятый соблазн — это различие народов, вражда племен и государств. Знай, что все люди братья и сыны одного Бога, и не нарушай мира ни с кем во имя народных целей. Не исполнят люди одну из этих заповедей — мир будет нарушен. Исполнят люди все заповеди, и царство мира будет на земле. Заповеди эти исключают всё зло из жизни людей»<sup>13</sup>.

Одним словом, Толстой — основоположник гандизма. Но сам писатель — где черпал он вдохновение, которое вело его к открытию в Евангелии от Матфея столь связанной системы неприятия Государства? У Руссо — это почти наверняка. Мы знаем, что Руссо произвел на Толстого глубокое впечатление, когда тот жил в Казани; вполне можно ожидать, что, укореившись в такой богатой опытом душе, антисоциальные инстинкты Руссо развились в гандизм Толстого. Ведь сам по себе Руссо — эта такая разветвленная сеть дорог и перспектив, что ум, который позволяет себе в них заблудиться, с равным успехом может набрести и на тоталитарную тиранию, и на абсолютную анархию.

Последствия во многом зависят от темперамента. Оптимисты склонны трансформировать Руссо в анархию. По-видимому, такъв случай Толстого. Во всех его писаниях трудно будет обнаружить хоть одно доказательство, хоть один довод, подтверждающий его веру в мир, основанный на непротивлении злу насилием, мир, который в конце концов придет к триумфу того, что есть справедливость — или что должно быть ею. Толстовское неприятие сопротивления кажется таким абсолютным, что он не допускает никаких исключений — кроме, разве что, применения силы ради спасения ребенка от опасности. Одним словом, Толстой становится анархистом.

Мы снова подходим к одной из тех точек, где русские встречаются с испанцами. Анархизм Толстого не был политическим. Он оставался религиозным и теологическим, он заполнял пустоту, которую образовали в его душе тридцать пять лет безверия — «нигилизма», как называл это состояние сам Толстой. Но путь его собственной религии привел Толстого к мировоззрению, представителями которого в сфере политики являлись два его соотечественника, Бакунин и Кропоткин, а этот взгляд на мир сидит на русских как влитой. Хорошо известно, что в Испании анархизм — это народное верование. Такую ситуацию слишком часто приписывали низкому уровню жизни испанских рабочих. На самом деле испанский анархизм имеет мало — или вообще ничего — общего с уровнем жизни, зато тес-

---

<sup>13</sup> Цитата приводится с небольшими отклонениями от текста Толстого. — *Прим. переводчика.*

но связан с психологией. Анархизм — это вера оптимиста; а кто же станет чувствовать себя иначе в некоторых районах Испании, например, на средиземноморском побережье? В Кастилии анархизма мало — или нет вообще.

Именно собственный стихийный оптимизм Толстого в отношении человеческой природы подвел писателя к обнаружению анархизма в учении Иисуса Христа. И в результате Толстой оказал человечеству немалую услугу. Деятнадцатый век почти повсеместно усилил власть Государства; век двадцатый пошел в этом опасном направлении еще дальше и в более стремительном темпе. Толстой и идеологи политического анархизма — в особенности Прудон — создали противоположное течение, весьма полезное, если миру придется спастись от бюрократии и технократии.

То, что анархизм заявляет о себе как оптимистический взгляд на мир, не должно смущать здравомыслящего человека. Жизни присуща богатая оркестровка. Анархизм никогда не станет единственным инструментом, на котором она будет исполняться. По правде говоря, сейчас мы слышим его недостаточно часто, недостаточно громко. В наши дни, когда мы живем под тяжким бременем пессимиста, усиливающего Государство в ущерб индивиду, циника, которому ни до чего нет дела, и империалиста правого или левого толка, чья мечта — это Государство, где он будет наделен наивысшей полнотой власти, эти оптимисты, призывающие освободиться от цепей Государства, — наши главные союзники в нашей борьбе за свободу.

*Перевод с французского Кирилла Корконосенко*

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>В. Е. Багно</i> Русская идея Запада. (К постановке проблемы) .....	5
<i>А. А. Долинин</i> Гибель Запада: К истории одного стойкого верования .....	26
<i>Ганс Роте</i> Лейбниц и возникновение европейских образов России.....	77
<i>А. Ю. Веселова</i> Зарождение идеи «русского сада» и ее восприятие в России и Европе (конец XVIII — начало XIX вв.) .....	96
<i>П. Р. Заборов</i> «Русская самобытность» в литературном наследии Эмиля Дюпре де Сен-Мора.....	113
<i>Шарлотта Краусс</i> Теория климата как ключ к восприятию России через французскую литературу XIX в. ....	143
<i>В. А. Мильчина, А. Л. Ошоват</i> Из полемики 1830-х гг. вокруг панславянской идеи (Князь П. Б. Козловский против графа Адама Гуровского).....	168
<i>Е. О. Ларионова</i> Курс лекций Адама Мицкевича в Collège de France: «Русская идея» в зеркале польского мессианизма .....	184
<i>В. А. Мильчина</i> «Русский мираж» как прообраз «Русской идеи». «Предисловие к “Балалайке”» Поля де Жюльвекура .....	206
<i>Р. Ю. Данилевский, Г. А. Тиме</i> «Русская идея» Карла Нётцеля .....	218
<i>Р. Ю. Данилевский</i> Русские миражи в швейцарских Альпах (Швейцария и российские социокультурные утопии) .....	237

<i>К. М. Азадовский</i>	
Страна-сказка: Райнер Мария Рильке в поисках «русской души» .....	281
<i>С. Л. Фокин</i>	
«Русская идея» Пьера Дриё ла Рошеля: «Братство» Ленина и Достоевского .....	317
<i>К. Б. Егорова</i>	
Т. Г. Масарик: От «русского вопроса» к «Русской акции» .....	339
<i>Г. А. Тиме</i>	
«Русская идея» как проблема адаптации. Эмигранты из России в Европе 1920–1930-х годов .....	358
<i>М. Э. Маликова</i>	
К описанию позиции Вальтера Беньямина в Москве: Театр и кино .....	421
Приложение <i>Вальтер Беньямин</i> Режиссер Мейерхольд в Москве ликвидирован? Литературный суд над инсценировкой «Ревизора» .....	454
<i>Д. В. Токарев</i>	
«Русская душа» и «esprit français»: Обсуждение художественных и идеологических проблем на заседаниях Франко-русской студии в Париже (1929–1931).....	457
<i>А. А. Аствацатуров</i>	
Образ России в эссеистике Т. С. Элиота .....	479

## ПУБЛИКАЦИИ

<i>Эжен Мельхиор де Вогюэ</i>	
Предисловие к книге «Русский роман» <i>Вступ. заметка П. Р. Заборова,</i> <i>перевод с французского С. Ю. Васильевой</i> <i>под редакцией П. Р. Заборова</i> .....	499
<i>Эмилия Пардо Басан</i>	
Из книги «Революция и роман в России» <i>Вступ. заметка,</i> <i>перевод с испанского К. С. Корконосенко</i> .....	535

«Закат Европы» как закат патриархальной культуры? (Переводчица Достоевского Лесс Кэррик в переписке с Освальдом Шпенглером) <i>Вступ. заметка, перевод с немецкого и примечания Г. Е. Потаповой</i> .....	548
Федор Степун и Оскар А. Х. Шмитц. Два взгляда на «русскую идею» <i>Вступ. заметка, перевод с немецкого М. Ю. Кореновой, материал подготовили М. Ю. Коренева и Кристиан Хуфен</i> .....	589
Сальвадор де Мадариага Весть Толстого <i>Вступ. заметка, перевод с французского К. С. Корконосенко</i> .....	632

К истории идей на Западе: «Русская идея»  
Сборник статей



Редактор А. Е. Барзах  
Верстка А. Т. Драгомощенко

Подписано в печать 30.11.2010. Формат 60×88/16  
Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура Warnock.  
Усл. п. л. 40,5. Уч. изд. п. л. 39,2. Тираж 800 экз. Заказ №

Издательство Пушкинского Дома  
199034, Санкт-Петербург, наб. Макарова, 4.

Издательский дом «Петрополис»  
197101, Санкт-Петербург, Б. Монетная, 16, офис-центр № 1, офис 12

