

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
Институт русской литературы  
(Пушкинский Дом)

# ХРИСТИАНСТВО И РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Взаимодействие  
этнокультурных и религиозно-этических  
традиций  
в русской мысли и литературе

*Сборник шестой*



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ  
„НАУКА“  
2010

УДК 821.161.1.0  
ББК 83.3 (2 Рос=Рус)1  
Х93

Ответственные редакторы:  
*В. А. Котельников, О. Л. Фетищенко*

Рецензенты:  
*Е. И. Анненкова, Ю. М. Прозоров*

*Материалы данного сборника подготовлены  
в рамках программы фундаментальных исследований ОИФН РАН  
«Русская культура в мировой истории»*

*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)  
проект № 09-04-16052д*

ISBN 978-5-02-025589-0

© Коллектив авторов, 2010  
© Российская академия наук и издательство  
«Наука», серия «Христианство и рус-  
ская литература» (разработка, оформле-  
ние), 1994 (год основания), 2010

# СВЯЩЕННИК ПАВЕЛ ХОНДЗИНСКИЙ

## НА ПУТИ К СИНТЕЗУ

(Св. Тихон Задонский и Иоганн Арндт)

Если попытаться в самом сжатом виде дать характеристику изменений, обозначивших вступление русской Церкви в Синодальный период, то выразить это можно было бы понятием внутренней и внешней «разомкнутости», «открытости», если угодно — «экстравертности» церковной жизни, пришедшей на смену устойчивой и долговременной «интравертности» бытия. Отношения русской Церкви и государства в XVII веке так или иначе могут быть вписаны в рамки «эпанагоги» — той разновидности симфонии, которая предполагала основанную на единстве цели согласованную деятельность двух личностных центров власти — светской и духовной. В свою очередь наличие указанного «двоевластия» в русской жизни в немалой степени поддерживалось сначала каноническим подчинением киевских митрополитов Константинополю, а затем — в немалой степени — обширностью и неотчуждаемостью церковного землевладения,<sup>1</sup> обеспечивающего независимость и в этом смысле «замкнутость» церковной иерархии.<sup>2</sup> Явившаяся не мгновенным, но вполне закономерным следствием синодальных реформ секуляризация церковных владений уничтожила эту формальную преграду между государственными и церковными структурами, объединив их в известном смысле (прежде всего с административной точки зрения) и открыв возможность для прямого участия государства в делах иерархии.

---

<sup>1</sup> Можно было бы упомянуть и о тех льготах, которые даны были Церкви Ордой.

<sup>2</sup> Это особенно остро чувствовал священномученик Арсений (Мацевич), мученик за симфонию.

Однако мало того, что вследствие секуляризации у русской Церкви буквально «земля ушла из-под ног»: момент проведения реформ обозначил и вполне определенно выразившуюся и сложившуюся к тому времени секуляризацию общественной жизни вообще.

Заявленная цель государя и государства отныне — «беспечалие подданных»<sup>3</sup>: земные интересы и страсти отныне, можно сказать, на законном основании и невозбранно входят в церковную жизнь, способствуя ее *расцерковлению*.

На первый взгляд, надежные границы Российской империи становятся абсолютно прозрачными для внешних культурных и религиозных влияний, ранее сдерживавшихся в том числе и замкнутостью моноязычного поля русской церковной культуры, русского богословия. Принципиальная точка отсчета здесь — появление в Москве Славяно-греко-латинской академии, в самом своем названии таящей указание на открытость вовне.

Целостность общественной жизни, державшаяся на замкнутом единстве векового церковно-государственного быта, теоретически также была подвергнута сомнению в «Правде воли монаршей»,<sup>4</sup> а практически оказалась вполне разрушенной уже к екатерининским временам, приведя к более или менее взаимопроникающему, но конфликтному сосуществованию двух культур: космополитически-светской и национально-церковной.<sup>5</sup>

Ориентировавшийся на тот же быт, традиции уставного благочестия и твердое следование древним епитимийным канонам, институт русского духовничества также оказался неспособным на основе известного опыта указать новый образ истинного христианина. В этой ситуации чрезвычайное влияние приобрели сочинения так называемых мистиков, как известно широко распространявшиеся прежде

---

<sup>3</sup> «...Есть царского сана должество, еже есть сохранятьи, защищатьи, во всяком беспечалии содержатьи, наставляти же и исправляти подданных своих» (Правда воли монаршей. М., 1722. С. 27).

<sup>4</sup> «[Народ отказался от своей воли в пользу императора] и всю власть над собою отдал ему, и сюды надлежат всяко обряды гражданские и церковные, перемены обычаев, употребление платья, домов строение, чины и церемонии в пированиях, свадьбах, погребениях и пр., и пр.» (Там же. С. 30).

<sup>5</sup> Свят. Игнатий (Брянчанинов), весьма отрицательно относившийся к секуляризации, заметил однажды: «...жизнь гражданская отделилась от жизни церковной» (Игнатий (Брянчанинов), св. Полн. собр. соч. М., 2007. Т. 1. С. 451).

всего русскими масонами. Эти сочинения давали русскому читателю идеал внецерковного христианства, основанный на принципах «внеконфессиональной» нравственности и «внеконфессионального» мистико-аскетического пути к Богу.

На смену «Москве — третьему Риму» пришел Рим (Sankts Peters Burg — град святого Петра) даже не католический, а скорее языческий,<sup>6</sup> парадоксальным образом, однако, связавший свою судьбу с Православием. Нечто похожее, быть может, происходило во времена равноапостольного Константина и первых византийских императоров, с той лишь разницей, что вектор развития направлен был тогда в прямо противоположную сторону: от времен гонений Церковь двигалась к временам симфонии и православного царства; здесь же, напротив того, от православного царства и симфонии к эпохе гонений.<sup>7</sup>

Как бы то ни было, с уверенностью можно сказать, что Русская Церковь оказалась в совершенно непривычных для себя условиях. Ей предстояло ответить на вопросы: как могут быть интерпретированы приемлемым для Церкви образом новые, *de facto* и *de jure* существующие церковно-государственные отношения; как возможно при этом сочетать достижение заявленных светских целей общественно-государственной жизни с необходимостью привести чад Церкви ко спасению; как воспринимать новые богословские, философские, мистико-аскетические учения, либо прямо привнесенные извне, либо возникающие внутри Церкви, но ориентированные на внешние источники; как новые формы светской культуры соотнести с традиционными формами культуры церковной; как, наконец, в условиях нецерковного быта отличить христиан истинных от неистинных?<sup>8</sup> Причем последний вопрос (о возможности наличия внутри

---

<sup>6</sup> Уже одно слово *Сенат* говорит о многом.

<sup>7</sup> Тот же свщмч. Арсений, между прочим, предугадал это. «И тако нашему государству переходить будет не токмо со всеми академиями, но и с чинами или на раскольническое, или лютеранское, или калвинское, или на атейское государство», — писал он, предупреждая о последствиях секуляризации (цит. по: Попов М., *свящ.* Изгнанный правды ради. М., 2001. Приложение. С. 291. Репр. изд.).

<sup>8</sup> Напомню, что согласно преп. Иосифу Волоцкому, давшему богословское обоснование уставного благочестия, мирянам за недостатком дел в оправдание вменялась вера: «...Человеколюбец, знающий, как трудно удостоиться участи святых, их милосердия, открыл и другой путь к спасению. Не только ради праведных дел и истинного покаяния, но и ради чис-

Церкви неистинных христиан) скрыто предполагал и обратную возможность — наличие истинных христиан за границами Церкви, что еще более усложняло положение и приводило к соблазнам.

Все же сказанное сводилось к одной нешуточной проблеме: *ubi ecclesia?*

Понятно, что этот поворот от «интравертности» к «экстравертности» церковной жизни произошел не вдруг. Уже XVII век проходил под знаком ощутимого польского влияния;<sup>9</sup> независимость церковных иерархов от государственной власти также, конечно, по понятным причинам, никогда не была абсолютной; начатые, но не завершенные при царе Феодоре Алексеевиче реформы двигались, кажется, в ту же сторону, что и Петровские, с той, правда, по замечанию митрополита Платона (Левшина), разницей, что «от сего благоразумного Государя все просвещение и поправление происходило не вдруг, но помалу и с соображением свойств народа, что все было бы еще тверже и надежнее, яко он основывал то на благочестии и утверждал своим благочестивым примером».<sup>10</sup>

И все же именно в XVIII веке ситуация меняется радикально. Сформулированные выше проблемы — Церковь и расцерковленный быт, Церковь и Запад, Церковь и светская власть, Церковь и светская культура, Церковь и мнимые христиане — явились тогда одновременно во всей своей остроте и многообразии и настоятельно потребовали своего разрешения, прямо угрожая неповрежденности Церкви.

Очевидно, что рассмотрение их могло следовать двоякой логике: логике синтеза или логике разграничения. И надо сказать, что синодальный период дал выдающихся духовных авторов, мысливших в обоих направлениях. Классическим представителем последнего был, например, свят. Игнатий.<sup>11</sup> Небезынтересно, впрочем, заме-

---

той и несомневающейся веры Он многих спас и донныне спасает» (*Иосиф Волоцкий, преп.* Просветитель. М., 1993. С. 109). Вера же свидетельствовала в свою очередь благочестивым бытом.

<sup>9</sup> См., например: *Шляпкин И. А.* Святитель Димитрий Ростовский и его время. СПб., 1891.

<sup>10</sup> *Платон (Левшин), митр.* Краткая церковная история. М., 1805. Т. 2. С. 276.

<sup>11</sup> Свят. Игнатий, впрочем, тоже совершил свой синтез, который, однако, именно к разграничению с Западом его и привел — как ни парадоксально это звучит на первый взгляд. Более подробное рассмотрение вопроса заняло бы здесь слишком много места.

тить, что он, так же как и многие последующие авторы этого направления (например, митрополит Антоний (Храповицкий)), изначально принадлежал по своему происхождению и воспитанию как раз к светской — то есть прозападной — культуре.

Крупнейшим духовным писателем, принадлежавшим к первому направлению, был несомненно святитель Филарет, осуществивший синтез с возможной для того времени полнотой. Надо, правда, сразу оговориться, что автор статьи понимает под синтезом. Слово это в последнее время по неразборчивости его употребления стало с подозрением восприниматься ученым сообществом, и тем не менее иного, более точно выражающего смысл работы, проделанной тогда в русском богословии, кажется, не найти. Итак, синтез, в понимании автора, не есть нечто, сотворенное из компендиума святоотеческих мнений представителями школы. Синтез возникает там, где традиция органически обогащается за счет впадения в нее нового и в известном смысле изначально чуждого материала. Иными словами, подлинный синтез есть синтез отцов, а не из отцов.

В то же время синтез филаретовский возник не на пустом месте. Он был подготовлен всем XVIII веком. Не задумываясь, скорее всего, об этом сознательно, но интуитивно ощущая потребность в нем, к нему — по-своему и с разных сторон — двигались авторы как церковные, так и светские. Среди первых должны быть названы прежде всего имена митрополита Платона, свят. Тихона Задонского и почти забытого теперь, но в свое время заслужившего имя «русского Массильона» Анастасия (Братановского); среди вторых — деятелей русского масонства, например И. В. Лопухина и А. Ф. Лабзина. Очевидно, что и те и другие ставили перед собой различные конечные цели, однако надо помнить, что при этом они обитали в пространстве-времени одной эпохи, зачастую, вопреки всем разногласиям, поддерживали добрые личные отношения (например, митрополит Платон — с Лопухиным, свят. Филарет — с Лабзиным) и, что гораздо важнее для нас, в качестве исходного материала пользовались одними и теми же сочинениями, служившими повседневным (многими воспринимавшимся как *насущенный*) «хлебом» эпохи. К числу таких сочинений с полным основанием могут быть отнесены уже упомянутые выше мистико-аскетические труды западных авторов, широко распространившиеся тогда в России, с одной стороны, в силу вышеописанного феномена «открытости», с другой — поскольку именно отсутствие церковного синтеза новой жизни породи-

ло неизбежную пустоту, восполнить которую чем-то иным тогда, пожалуй, было и затруднительно.<sup>12</sup>

Среди таких авторов Иоганн Арндт, кажется, одним из первых снискал к себе устойчивый интерес русского общества и оказался широко востребованным и в церковной, и в нецерковной среде. Если Лопухин в своих записках признается, что духовный переворот в нем произошел под воздействием прочитанных им однажды в юности Сен Мартена и Арндта,<sup>13</sup> то и свят. Тихон Задонский некоему юноше, стремящемуся к духовной жизни, советует ограничиться чтением Писания, а за сим «Арндта почитать».<sup>14</sup> Если первый факт легко списать на духовную неразборчивость Лопухина, проистекающую из его «фундаментальной» необразованности,<sup>15</sup> то про

---

<sup>12</sup> Об этом свидетельствуют, например, воспоминания Лабзина. По его словам, когда ему было 15 лет (то есть в 1781 г.), «〈Библию〉 если кто и не презирал вовсе — по крайней мере почитал книгою, для церквей только потребною, для попов только годною, а если кто и читал, то разве историческую только ее часть для любопытства 〈...〉 число читающей публики было тогда так мало и число самих предметов чтения так ограничено, что библиотеку каждого, кто имел оную, легко было перечесть всю наизусть. В целой Москве существовала одна только университетская типография, и та стояла почти без дела 〈...〉 новая книга была тогда редкостью, и, наконец, весь запас чтения состоял из одних романов и нескольких исторических книжек, так что предприятие печатания книг духовного содержания не только не представляло никаких выгод, но еще вело к явным убыткам...» (Сионский вестник. 1818. Февр. С. 223—225).

<sup>13</sup> «Первые же книги, родившие во мне охоту к чтению духовных, были — известная: „О заблуждении и истине“ 〈Сен Мартена. — *свящ. П. Х.*〉 и Арндта „О истинном христианстве“ (〈Лопухин И. В.〉). Записки сенатора И. В. Лопухина. Лондон, 1860. С. 20).

<sup>14</sup> «Вам 〈...〉, — пишет он некоему молодому дворянину в Петербург, — нет удобнейшего места, как место уединенное, куда вам советую переселиться и начать сначала святую Библию читать, с рассуждением разных Божиих дел, которые она тебе представит; и всегда, поутру и ночью, в ней поучаться, и Арндта почитать (курсив мой. — *свящ. П. Х.*), а в прочие книги, как в гости прогуливаться, и острить ум и волю во благое, и ждать звания Божия, куда и когда Бог позовет, и тако будьте покойны» (Тихон Задонский, св. Творения: В 5 т. М., 1889. Т. 5. С. 331). Далее сокращенно: Творения.

<sup>15</sup> «На 17-м году моего возраста кончилось мое воспитание и учение языков, которых ни одного, как и своего природного, не знаю и по сие время грамматических правил, хотя на последнем я очень много писал и даже сочинял книги. Одним словом, если я что знаю, то подлинно самоучкою» (〈Лопухин И. В.〉. Записки... С. 4).



святителя Тихона так уже не скажешь. Вопрос о том, чем немецкий проповедник привлек к себе внимание русского святого, становится еще более значительным, если мы вспомним, что свой главный труд «Об истинном христианстве» задонский святитель назвал явно в подражание знаменитой одноименной книге Арндта. Попытаться найти ответ на этот вопрос и составляет задачу предлагаемой ниже статьи.

Об Иоганне Арндте известно, что он родился в 1555 году, учился в Хельмштадте, Виттенберге, Страсбурге и Базеле. Между прочим, собирался быть медиком, но, смертельно заболев, дал обет в случае исцеления заняться изучением Писания и вот таким образом стал на путь своего последующего служения. Смерть еще раз угрожала ему, когда он чуть было не утонул, купаясь в Рейне, но был спасен своим юным воспитанником. С 1583 года Арндт был пастором в Падборне, в 1590 году, однако, отстранен от должности по любопытной для нас причине: за отказ исполнить распоряжение кальвинистского князя Иоганна Георга об упразднении священных изображений и экзорцизмов. С 1599 года он — проповедник в церкви Св. Мартина в Брауншвейге, где подвизается с успехом вплоть до выхода в свет в 1605 году первой книги «*Vom wahren Christentum*» («Об истинном христианстве»), навлекшей на него обвинения в ереси.

В 1608 году Арндт приглашен в Эйслебен, а в 1611-м — в Целле на должность придворного проповедника и генерал-суперинтенданта. Умер там же в 1621 году. Последние слова его были: *теперь я победил*.<sup>16</sup>

Первое полное издание книги «Об истинном христианстве» появилось в 1609 году и, несмотря на упомянутые выше обвинения, имело необычайный успех, сравнимый разве с «Подражением Христу» Фомы Кемпийского. Книга выдержала множество изданий и была переведена почти на все европейские языки.

Сам Арндт определяет структуру своей книги этапами духовной жизни: покаяние — большее просвещение (размышление, молитва, крест) — соединение со Христом посредством любви. Этим этапам соответственно посвящены у него I, II и III книги, в IV-й же показано, как Писание, Христос, человек и вся природа согласны между собой. Однако Арндт не столько систематик, сколько проповедник, а потому во всех разделах книги не раз возвращается к любимым мыслям.

---

<sup>16</sup> См.: Арндт Иоганн. Об истинном христианстве. М., 1833. Кн. 1. С. XV. Далее сокращенно: Арндт.

Он исходит из того, что в каждом христианине уживаются два человека: ветхий (плотский) и новый (духовный). Один — по рождению от Адама, другой — от Христа. Рождение от Христа совершается верою через слово Божие. «Слово Божие есть семя нового рождения».<sup>17</sup> Из Ветхого Завета человек познает свой грех и гнев Божий на грешника, от чего приходит в страх и раскаяние. Из Евангелия познает благодать и милость Божию в прощении грехов. Покаяние же есть не только избавление от грубых пороков, но и очищение сердца и начало новой внутренней жизни во Христе. Поскольку Дух Святой есть Дух Утешитель, то Он сходит только в сокрушенное сердце, а потому, хотя слово Божие и Таинства суть средства, учрежденные для нашего спасения, они нимало не помогают тем, кто не живет хриstopодражательною жизнью. Чтобы обрести спасение, нужно сперва почувствовать себя погибающим. Если сказано, что Христос умер за грешников, то значит и за тебя, ибо и ты грешник. «...все Святое Писание имеет прямою целью человека и каждого из нас...»,<sup>18</sup> точно так же все Писание относится и ко Христу, Которого ищут двумя способами: внешним, через упражнение в христианских делах, и внутренним, что происходит, «когда человек страдательным образом во всем внешнем и внутреннем допускает поступать с собою, как то Богу угодно <...> чтобы он был беден или богат, радостен или печален, утешен в духе или безутешен...»<sup>19</sup>

Несмотря на то что упражнение в добродетелях необходимо, все добродетели мертвы без любви. Существо же любви состоит в полном принесении себя в жертву Богу и преданию себя воле Его, так что и во аде, если бы Богу угодно было ввергнуть тебя в него, ты «покоился бы в воле Божией, которая никого не может погубить».<sup>20</sup>

Обновившие сердце внутренним покаянием и живою деятельною верою посредством ее совершенно туне получают все потребное ко спасению, «и в этом не препятствуют им ни время, ни место, ни закон, ни заповедь, ни обряды».<sup>21</sup> И как неверующему не приносят пользы ни священник, ни Святое Причастие, так и верующему не

---

<sup>17</sup> Арндт. Кн. 1. С. 71.

<sup>18</sup> Там же. С. 30.

<sup>19</sup> Арндт. Кн. 3. С. 38.

<sup>20</sup> Там же. С. 105.

<sup>21</sup> Арндт. Кн. 2. С. 68.

вредит, если он умирает среди магометан или в пучине моря, «ибо он имеет Христа, истинного Священника и царствие Божие в себе».<sup>22</sup>

Итак, истинная вера, а стало быть, и истинное христианство скажутся в страдательном последовании Христу, в подражании кресту Его, чем достигается очищение от привязанности к миру и страстей. Тогда в душе воссиявает благодатный свет, «тогда все, делаемое человеком, не есть уже его, но Божие дело в нас»,<sup>23</sup> «ибо только те дела наши суть свет, которые исходят из Бога; и они должны светить во тьме ближнего нашего терпением, кротостью, смирением, утешением и состраданием...»<sup>24</sup>

Таковы основные интенции книги. Невзирая на широкую известность Арндта в России в XVIII—первой половине XIX века, у нас, насколько известно автору, не существует ни одного серьезного исследования о нем — или если уж не о нем самом, то хотя бы о той степени влияния, которую он в том или ином отношении оказал на русскую духовную письменность и традицию. Напротив того, на Западе о нем написаны сотни работ и во всяком случае считается твердо установленным, что «четыре книги „Истинного христианства“ во многом представляют из себя компиляцию»<sup>25</sup> из сочинений Таулера, Фомы Кемпийского, Валентина Вайгеля и итальянской монахини Анжелы да Фолиньо.<sup>26</sup> Тот факт, что двое из упомянутых авторов являются католиками, послужил поводом к обвинению Арндта еще при жизни в *папизме*. Кроме того, он был обвинен также в *синергизме* и *майоризме*,<sup>27</sup> и эти два пункта, конечно, с точки

---

<sup>22</sup> Там же. С. 452.

<sup>23</sup> Арндт. Кн. 3. С. 81.

<sup>24</sup> Там же. С. 86.

<sup>25</sup> Schneider H. Johann Arndt und die makarianischen Homilien // Makarios-Symposium über das Böse / Hrsg. v. W. Strothmann (GOF 24). Wiesbaden, 1983. S. 200.

<sup>26</sup> На самом деле установленных авторов для цитат, которые Арндт приводит чаще всего без всяких ссылок, гораздо больше — тот же Шнайдер со ссылкой на известного исследователя творчества Арндта Вильгельма Кёппа приводит обширный список, в котором встречаются имена как Платона и Спинозы, так и Златоуста и Бонавентуры. См.: Schneider H. Johann Arndt und die makarianischen Homilien. S. 203 (примеч. 103).

<sup>27</sup> *Синергизм* — важнейший пункт православного учения о спасении, согласно которому ищущий спасения должен содействовать в этом дарующему спасение Богу. *Майоризм* — учение, получившее название по имени его основателя, лютеранского теолога Георга Майора († 25. 11. 1574), разошедшегося с ортодоксальными лютеранами в понимании учения *solo fide*.

зрения православной, свидетельствуют скорее в пользу Арндта, чем против него. Но, быть может, чтобы яснее представить себе контекст эпохи, небезынтересно было бы взглянуть теперь еще на Арндта глазами современного немецкого теолога Эрнста Штёфлера.<sup>28</sup>

Вообще лютеранское богословие, пишет Штёфлер, стало формироваться «из путаницы богословских мнений и частных» только уже после смерти Лютера: «Это был процесс, более или менее пришедший к завершению с возникновением формулы согласия 1580 года».<sup>29</sup> При этом на кристаллизацию последней, помимо собственно богословских течений, связанных с именами прежде всего самого Лютера, Меланхтона и Кальвина, немалое влияние оказала и внешняя гуманистическая среда эпохи. «Бог еще не был свергнут с престола, но Его волю уже начинали воспринимать сквозь призму человеческих потребностей».<sup>30</sup> Именно в полемике с гуманистами, «чтобы исключить всякие гуманистические черты из сотериологии»,<sup>31</sup> «твердыми» лютеранами был выдвинут тезис о «единодействовании» (*Alleinwirksamkeit*) Божества. «Лютер был понят так, что целью спасающего действия Бога является от Него Одного зависящее оправдание, что оправдание сущностно состоит в прощении грехов, что вера есть по преимуществу вера в милующего Бога и что Божественная сила Слова и Таинств есть единственное Богом избранное средство для личного прощения, которое совершается без человеческого участия».<sup>32</sup> Это учение, проповедуемое в университетских аудиториях и с церковных кафедр, от мирян требовало, собственно, только правоверия, что в конечном счете вполне устраивало их. Таким образом, вера и благочестие невольно утратили необходимую внутреннюю связь друг с другом. Упадок народной нравственности стал неизбежностью в условиях, когда «все этические призывы, звучащие с церковных кафедр, или направленные в эту сторону усилия духовников оспаривались и объявлялись еретическими».<sup>33</sup>

---

<sup>28</sup> См.: *Stöffler Ernest F. Johann Arndt // Gestalten der Kirchengeschichte.* Stuttgart, 1982. Bd. 7. S. 37—51.

<sup>29</sup> Ibid. S. 42.

<sup>30</sup> Ibid. S. 43.

<sup>31</sup> Ibid. S. 43. *Сотериология* — учение о спасении.

<sup>32</sup> Ibid. S. 43.

<sup>33</sup> Ibid. S. 43.

Такова была ситуация во времена юности Арндта, и уже тогда он осознал, что «чистое учение» есть лишь средство к богоугодной жизни, со временем же он только окончательно утвердился в том, что главное в христианстве — это «святая добродетельная жизнь», в которой раскрывается образ Божий так, как он явлен нам Иисусом Христом.

Обратимся теперь к труду святителя Тихона.<sup>34</sup> Первоначально он разделил его на 2 книги: «Приготовление к мудрости христианской» и собственно «Об истинном христианстве», — позднее же разбил свое сочинение на 6 книг. Однако изменение это не коснулось ни самого текста, ни последовательности и структуры частей, и в позднейших синодальных изданиях было восстановлено первоначальное деление. Легко заметить при этом, что вторая книга не столько продолжает первую, сколько развивает уже заданные ранее послышки. Но и внутри одной книги можно найти перекликающиеся разделы, где на новом витке или в связи с новой темой договаривается не сказанное прежде,<sup>35</sup> причем изложение всех догматических вопросов, как правило, сведено к необходимому в связи с сотериологией упоминанию.

Свое учение об истинном христианстве свят. Тихон, как и Арндт, также утверждает прежде всего на слове Писания. Слово Божие должно слушать или читать, чтобы познать волю Божию и таким образом обрести вечное спасение. «Оттого знамение гнева Божия есть, когда в каком месте слово Божие не проповедуется».<sup>36</sup>

Плод, приносимый чтением или слышанием Евангелия, есть вера, но чтобы обрести ее, сперва надо познать из закона (ветхого) неизбежность суда Божия и страхом грозящих мук отвратиться от греха. Вера в свою очередь есть «Божественное семя», от которого рождаются христиане. Вера освобождает от греха, клятвы, смерти, ада и делает человека духовно свободным независимо от его положения в обществе: «...и ныне имеются под игом нечестивых страждущие и рабы благочестивии, своим господам работающи. Но

---

<sup>34</sup> Жизнеописание святителя настолько часто переиздавалось в самых различных вариантах, что автор счел возможным не останавливаться на нем специально.

<sup>35</sup> Ср., например, о крещении: Кн. 2. Статья 1. Глава 2; и Кн. 2. Статья 8. Глава 1.

<sup>36</sup> Творения. Т. 2. С. 10.

таковые все духовно свободны суть».<sup>37</sup> Вера обновляет человека и исполняет его кротостью, милосердием, любовью. Вера дарует радость, ибо «Евангелие святое есть вера радостная, и вера есть сердечное принятие Евангелия».<sup>38</sup> Вера укрепляется молитвой, слушанием слова Божия, Причастием. Поскольку же Евангелие обращено ко всем и, стало быть, к каждому лично, то важнейшее свойство истинной веры есть признавать Бога своим Богом, Царем и Спасителем. Вера не сводится к знанию догматов. «Иное бо есть знание и исповедание веры, иное есть вера во Христа».<sup>39</sup> Живущим беззаконно исповедание догматов «не пользует ничем».

Все истинно верующие составляют из себя Церковь, которая есть «собрание верных, по всему миру живущих, в Бога и Христа Сына Божия право и истинно верующих, проповедью Божия слова просвещаемых и Тайны святыя право содержащих».<sup>40</sup> Однако «христиане, безстрашно живущии, покаяния и плодов его не творящии, до Церкви святой не принадлежат, хотя и крещены во имя Святыя Троицы, понеже веры <...> не имеют...»<sup>41</sup> В свою очередь принести эти плоды может только подвиг, предлагающий всем, кто хочет спастись, независимо от чина и звания. Напрасно думают некоторые, что умерщвление плоти дело одних монахов: «...умерщвление плоти разумеется не токмо умерщвление похоти блудныя, что наипаче до безбрачных надлежит, но и прочих стремлений страстных, как то: гнева, злобы, зависти, сребролюбия, гордости, мщениа, злоречия и проч. <...> Брань сия непрестанно настоит нам, и на всякое время и на всяком месте».<sup>42</sup> В этой брани Бог необходимо споспешествует нам Своею благодатью, ибо без благодати Божией сердце человеческое творит только зло, а «всякое дело человеческое не по внешнему, но по внутреннему сердца состоянию и намерению судится».<sup>43</sup> Без этого внутреннего перерождения бесполезны внешние дела благочестия, ибо «Дух ничем не благоугождается, как только духовною жертвою».<sup>44</sup> В принесении этих духовных жертв и состоит всеобщее священство христиан, которые «сами иереи, сами храм, сами жерт-

---

<sup>37</sup> Там же. Т. 3. С. 13.

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> Там же. С. 20.

<sup>40</sup> Там же. С. 24.

<sup>41</sup> Там же. С. 28.

<sup>42</sup> Там же. С. 211.

<sup>43</sup> Там же. Т. 2. С. 110.

<sup>44</sup> Там же. С. 354.

венник, сами с душами и телесами жертва, внутрь огонь носят и меч глагола Божия». <sup>45</sup>

Иными словами, чтобы воспринять дары духовные, сердце должно быть опустошено от мирской суеты и гордости. «Как в начале Бог сотворил небо и землю, так дивная дела из *ничего*, так тойже Бог и ныне все из *ничего* творит. Кто мнит себе ничтоже, из того нечто, яко Всемогущий соделоваает». <sup>46</sup> Проще всего достичь этого в уединении, которое обретается вовсе не обязательно бегством в пустыню, но обязательным уединением во внутренней кети сердца. Там «откроется книга, в которой увидит верная душа Создателя Своего и познает всемогущество Его, Который все из ничего создал, и все создание силою Своею содержит и сохраняет; благодать Его и премудрость, в создании и правлении показанную; увидит отеческую Его любовь к роду человеческому, которую в возстановлении падшаго и обновлении обветшавшаго его чрез Единороднаго Сына Своего показал. <...> В сей тишине услыши, возлюбленный христианине, глас Божий внутрь тебе глаголющий: *Аз есмь Господь Бог твой* <...>. В сем безмолвии можешь увидеть Сына Божия, явившагося на землю во плоти и от места на место переходящего <...> яко Агнца кроткаго. Жулы, поношения и безчестия терпящаго, страждущаго и умирающаго ради нашего спасения, востающаго от мертвых и им благовествующаго <...>. Увидишь яко судию сидящаго на престоле славы Своея <...>. Тут немедленно представится твоим очам, что отверзается дом небеснаго Отца, в котором обители многи суть <...>. Отверзает и ад уста своя и пожирает осужденных и отчаянных грешников <...>. Тамо увидишь Солнце праведное, Которое всегда сияет, но никогда не заходит, облаками не покрывается, просвещает и согревает, но не опаляет, — Христа Сына Божия в славе Своей сияющаго...» <sup>47</sup> Это замечательное видение, несомненно слишком убедительно переданное, чтобы быть почерпнутым не из *личного* опыта, могло бы венчать, кажется, и весь труд, но над ним возвышается еще описание конечного торжества Церкви.

Эсхатология свят. Тихона прежде всего поражает своими светлыми пасхальными тонами. Упоминанию о пришествии Антихриста здесь просто не находится места: «...яко бо во время весны исходит

<sup>45</sup> Там же. Т. 3. С. 77.

<sup>46</sup> Там же. Т. 2. С. 242.

<sup>47</sup> Там же. Т. 3. С. 301.

трава из недр земных и одевается благовонными различными цветами, тако телеса благочестивых из гробов, в которых, мразом смерти сокрушены, крылись, в оное время изыдут одушевленны и в новый прекрасный безсмертия и вечныя славы вид облукются». <sup>48</sup> Описание радостей горнего Иерусалима завершает книгу.

Попробуем теперь сопоставить обе работы.

Прежде всего обращает на себя внимание близость целей и подходов: в обоих трудах истинность христианства полагается главным образом в нравственном и духовном возрождении, без которого правые истины вероучения «ничтоже пользуют». Объектом полемики следственно являются не ложные истины, но ложные христиане. В противовес им *истинный* христианин принимает сердцем Христа как именно *своего* Бога и Спасителя, лично за *него* страдавшего, лично *его* искупившего, — в этом вместе с Арндтом видит свят. Тихон начало и корень христианской жизни. <sup>49</sup> Вообще, пафос личного богообщения лежит в основе обеих книг.

Во-вторых, оба убеждены в необходимости приобщения Христовым страстям, в «страдательном» последовании Христу. Только у Арндта это прежде всего страдательность-самоупражнение пред лицом воли Божией, у святителя же — страдание-подвиг против мира и дьявола.

В-третьих, несомненная точка соприкосновения есть и в стремлении сквозь реальности земного мира увидеть реальность духовную. Однако у свят. Тихона это все теплее и с бóльшим нравственно-практическим уклоном, хотя и основано на опыте духовном. Уместно вспомнить, что первое из описанных им самим видений было пережито при созерцании ночного неба, за которым открылось ему несказанное сияние славы Божией. Вообще, он любит красоту мира, но именно потому, что, взирая на нее, умиляется сердцем на любовь Создателя, сотворившего для нас «так прекрасный» мир. Арндта же более манит — вполне в русле немецкой мистической традиции — таящаяся в творении скрытая премудрость <sup>50</sup>: не случайно приводит

---

<sup>48</sup> Там же. С. 418.

<sup>49</sup> Ср.: «Скажи мне, за кого умер Христос? За грешников. Итак, если Он умер за грешников, то умер и за тебя, потому что и ты грешник» (Арндт. Кн. 2. С. 22).

<sup>50</sup> Зато именно здесь, в свою очередь, Арндт оказался весьма близок русским масонам. «Из {...} слов Лопухина можно заключить, что он восставал против упражнений в буквах теософии, кабалы, алхимии и тайной



он мнение Парацельса о том, что «в звездах содержится вся натуральная мудрость, искусство и способность, какие человек на земле приобрести и в действие произвести может».<sup>51</sup>

В-четвертых, у свят. Тихона можно просто найти немало цитат-образов из Арндта, слишком характерных, чтобы совпадение можно было считать случайным, например:

*Арндт*: «Мир подобен морю, которое терпит в себе только живое, а все мертвое и умершее извергает, так, кто умер миру, того он извергает вон, прочие же, которые могут жить знатно, пышно, блистательно, те суть любимые чада мира».<sup>52</sup>

*Свят. Тихон*: «Сказуют, что море содержит в себе живых только животных, а мертвых извергает вон из себе; тако бывает в море мира сего. Кто миру и прихотям мира живет, сей миру любезное есть чадо: а кто отрекся и умер ему, сего извергает и изгоняет вон из себе».<sup>53</sup>

*Арндт*: «Образ Божий должен зреться в душе твоей, как в зеркале, которое куда обратишь, то в нем и увидишь. Если ты обратишь зеркало к небу, то увидишь в нем небо; если обратишь его к земле, то увидишь в нем землю».<sup>54</sup>

*Свят. Тихон*: «Видишь ли, что зеркало таковой образ в себе восприемлет, к чему обращается. К небу ли обратится, неба образ в нем изображается; к земле обратится, земный образ в себе восприемлет. Тако и душа человеческая имеетя: к чему любовию обращается и прилепляется, то в ней и видится...»<sup>55</sup>

Примеры эти не единичны, но, кажется, достаточно и их.

Нельзя, однако, не сказать и о расхождениях, причем важных. Водораздел проходит, очевидно, по линии *церковности*. Там даже, где речь идет об одном и том же, последняя составляет естествен-

---

медицины; но это еще не значит, что наши масоны совсем отвергали упражнения в подобных науках; не следует упражняться только в буквах, ради удовлетворения „любопытства, корысти и себялюбия“, заниматься же кабалой и магиею „по любви к истине“, с целью познать самую сущность предмета, они считали не только возможным, но и должным» (*Суровцев А. Г. И. В. Лопухин: Его масонская и государственная деятельность*. СПб., 1901. С. 38).

<sup>51</sup> *Арндт*. Т. 4. С. 90.

<sup>52</sup> Там же. Кн. 1. С. 144.

<sup>53</sup> Творения. Т. 2. С. 247.

<sup>54</sup> *Арндт*. Кн. 1. С. 209.

<sup>55</sup> Творения. Т. 2. С. 34.

ную основу речений святителя. Так что даже самый план книги у свят. Тихона в отличие от Арндта *церковен*. Скорее всего, он воспроизводит древнецерковное соотношение бесед огласительных и тайноводственных, из которых первые, как известно, предшествуют Крещению, то есть вступлению в Церковь, а вторые последуют ему. Так у святителя соотносятся и две книги «Истинного христианства»: вторая из них открывается, как помним, разделами о Церкви и о крещении, которым последует уже учение о собственно христианской жизни.<sup>56</sup>

Впрочем, свят. Тихон вовсе не озабочен тем, чтобы в противовес Арндту дать определенное учение о Церкви, ее существенных признаках и границах. В разделе о Церкви он приводит, собственно, только Евангельские образы Церкви, не давая к ним практически никакого собственного комментария, что позволяет говорить, с одной стороны, о безусловно истинно православном переживании церковности им самим, с другой же — о том, что поставленный ранее (а точнее поставленный временем) вопрос о возможности существования истинного христианства или истинных христиан вне Церкви не был основательно решен им.

Вообще отсутствует у Арндта и эсхатологический раздел, у свят. Тихона посвященный, как мы видели, именно торжеству Церкви.

Наконец, надо заметить, что если все указанные выше сходства и различия обнаруживаются при непосредственном сопоставлении текстов свят. Тихона и Арндта, то существует и еще одна косвенная, но знаменательная точка соприкосновения между ними. Известно, что среди книг, оставшихся после свят. Тихона, находилось латинское собрание бесед преп. Макария Египетского. Известно также письмо Арндта к его ученику Иоганну Герхарду, в котором он называет немногих авторов, с его точки зрения писавших «в духе». Среди них мы также встречаем имя преп. Макария.<sup>57</sup> Резонно было бы спросить: не к Макарию ли в таком случае, следует возвести замеченную в обоих авторах общность взглядов?

---

<sup>56</sup> Быть может, на план сочинения указывает также 82-е письмо из числа «Келейных», где сопоставляются покаянная проповедь Иоанна Крестителя и проповедь Спасителя, и этот исходящий из слова Божия план, быть может, наиболее естествен для святителя.

<sup>57</sup> Die Klassiker der Religion. Bd. 2: Johann Arndt. Berlin, 1912. S. 60.

Надо сказать, что вопрос этот в рамках данной статьи может быть рассмотрен только предварительно, хотя начатки его возможного разрешения даны в цитированной выше статье немецкого исследователя Ганса Шнайдера, посвященной именно возможным параллелям между преп. Макарием и Арндтом. Окончательный вывод Шнайдера, хотя и сделанный с осторожностью, состоит в том, что говорить в данном случае позволительно скорее о близости богословских подходов, некоем «духовном родстве», чем о конкретных заимствованиях, поскольку «терминология и богословские представления Макария были для Арндта гораздо более чужеродными и „громоздкими“, чем ближайшие к нему по времени и принадлежащие западной традиции тексты средневековой мистики. Даже если Арндт и хотел выразиться в согласии с интенциями гомилий, в каждом отдельном случае это требовало замены терминологии и богословской адаптации текста».<sup>58</sup>

Аналогичный труд по подробному сопоставлению макариевых гомилий с «Истинным христианством» свят. Тихона по сей день не выполнен, однако если взять те фрагменты, которые отобраны Шнайдером как параллельные у Арндта и преп. Макария, то в некоторых случаях между последним и свят. Тихоном также можно усмотреть явные параллели. Таково, например, начало 19-й гомилии преп. Макария.

Свт. Тихон (Т)	Прп. Макарий (М)	Арндт (А)
<p>...и хотя едина вера во Христа Сына Божия, умершаго за нас и воскресшаго, оправдает нас без взгляду дел наших. Однакож вера сия праздна быть не может, но любовь в себе сопряженну имеет. Любовь же есть добрых дел источник. {...} Вера истинная есть как искра, от Духа Святаго в сердце человеческого возженная, которая теп-</p>	<p>Кто хочет приступить к Господу, сподобиться вечной жизни, соделаться обителю Христовою, исполниться Духа Святого, чтобы придти в состояние приносить плоды Духа, чисто и неукоризненно исполнять заповеди Христовы, тот должен прежде всего крепко от сердца уверовать в Господа и всецело предать себя вещанием заповедей Его, во всем отречься от мира, чтобы весь ум не был занят ни</p>	<p>Истинный христианин не только оправдывается Христом через веру, но и становится также через веру жилище и храм Христа и Святого Духа. {...}</p>

<sup>58</sup> Schneider H. Johann Arndt und die makarianischen Homilien. S. 216.

Свт. Тихон (Т)	Прп. Макарий (М)	Арндт (А)
<p>лоту любви издает. [Творения. Т. 2. С. 346]</p> <p>Нудить бо себе должны мы ко всякому добру, и не что злое сердце хошет, но чего вера и совесть христианская требует делать. [Там же. С. 162]</p> <p>Работает Христу, кто, отвергну тяжкое сатанинское иго, грехами обремененное, носит благое иго Христово, по словеси Его: <i>возьмите иго Мое на себе</i>. Благое иго Христово значит заповеди Его святые и легкие, яко заповеди Его не тяжки суть. Что легче, как любить, как выше сказано? Он заповедал нам друг друга любить: <i>се заповедаю вам, да любите друг друга</i>.</p>	<p>чем видимым. И ему надлежит непрестанно пребывать в молитве, с верою, в чаянии Господа, всегда ожидая Его посещения и помощи, сие одно всякую минуту имея целию ума своего. Потом по причине живущего в нем греха, надлежит ему понуждать себя на всякое доброе дело, к исполнению заповедей Господних. Так, например, надлежит понуждать себя к смиренномудрию пред всяким человеком, почитать себя низшим и худшим всякого, ни от кого из людей не ища для себя чести или похвалы или славы, как написано в Евангелии, но имея всегда пред очами единого Господа и заповеди Его, Ему единому желая угодить в кротости сердца, как говорит Господь: <i>научитесь от мене яко кроток есмь и смирен сердцем, и обрящете покой душам вашим</i>. Подобно сему да причает себя, сколько можно, быть милостивым, добрым, милосердым, благим, как говорит Господь: <i>будите благи и добры, якоже и Отец ваш небесный милосерд есть; и еще говорит: еще любите Мя, заповеди Моя соблюдайте; и еще: подвизайтесь внити сквозь тесные врата</i>. Паче всего в незабвенной памяти, как образец, да содержит смирение</p>	<p>Потому ты должен дать господствовать и жить в тебе Господу твоему Христу, Его любви, смирению и кротости. Для этого дает тебе твой Господь и Спаситель своего Святого Духа, который творит тебе</p>

Свт. Тихон (Т)	Прп. Макарий (М)	Аридт (А)
<p>А от любви все добрые дела, как от источника ручьи проистекут; любовь бо есть корень добрых дел. Аще кто убо истинную христианскую любовь имеет, сей носит иго Христово и заповеди Его исполняет, и так ему работает. [Там же. С. 159]</p> <p>Сын Божий (...) святое Свое житие подал нам в образ к подражанию того, да в оное, как в чистое зеркало, часто посматриваем и верою в Него скверны, к душам нашим прилипшие, отираем, якоже глаголет: <i>образ дах вам, да якожде Аз сотворих вам и вы творите.</i> Любовь, смирение, терпение, кротость, милосердие и прочие святого Своего сердца свойства открыл, да и мы учимся тогда, что в Нем видим... (Творения. Т. 2. С. 164)</p>	<p>Господа и жизнь Его и кротость, и обращение с людьми, да пребывает в молитвах, всегда веруя и прося, чтобы Господь пришел и вселился в него, усовершал и укреплял его в исполнении всех заповедей Своих, и чтобы сам Господь соделался обиталию души его. И таким образом, что делает теперь с принуждением непроизвольного сердца, то будет некогда делать произвольно, постоянно приучая себя к добру, и всегда памятуя Господа и непрестанно ожидая Его с великою любовию. Тогда Господь, видя его такое произволение и доброе речение (...) творит с ним милость Свою, избавляет его от врагов его и от живущего в нем греха, исполняя его Духом Святым. Тогда уж без усилий и труда во всей истине творит он все заповеди Господни, лучше же сказать, сам Господь творит в нем заповеди Свои, и он чисто плодоносит тогда плоды Духа. (Преподобного отца нашего Макария Египетского духовные беседы, послания и слова. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904. С. 164—165)</p>	<p>новое сердце, чтобы творить тебе по доброй воле то, что угодно Господу, без поноуждения, по устремлению духа (...). Ибо подлинная, живая вера делает все добровольно (...) обновляет человека, очищает сердце (...) он молится (...) он смиренен, терпелив, милосерд, радостен, кроток, охотно прощает, алчет и жаждет правды, объёмлет Бога со всею Его милостию, Христа со всеми Его заслугами и отпущением всех грехов. И если ты верою не позволяешь Христу так в тебе жить, а стало быть, и плоды Духа не воспринимашь, должен ты тогда молить, воздыхать, скорбеть. (Vom wahren Christentum. II. 4,1)</p>

Итак, 2-й (М) и 3-й (А) столбцы таблицы заимствованы автором из вышеуказанной статьи,<sup>59</sup> 1-й столбец (Т) — заполнен выдержками из «Истинного христианства» свят. Тихона. Можно, конечно, говорить о том, что сравнение не вполне корректно, так как при сопоставлении М—А приведены соответственно два законченных раздела, тогда как выдержки из свят. Тихона взяты из разных мест. Однако фрагмент (Т — Творения. Т. 2. С. 159) в то же время демонстрирует в самом ходе мысли гораздо большую близость М, чем соответствующий фрагмент А: от общей ссылки на Мф. 11 : 29 — к заповеди любви из беседы на Тайной вечери у евангелиста Иоанна.

Тем не менее возникают все же следующие вопросы: 1) Общность между всеми тремя авторами проистекает из того, что Т и А имеют М своим корнем, или же из того, что Т, М, А очевидным образом имеют своим корнем единую христианскую традицию? 2) Поскольку несомненную близость обнаруживает не только сопоставление Т—М, М—А, но и Т—А напрямую, исключая М (ср. начальные фрагменты Т и А), то чем могла быть обусловлена для святителя Тихона внутренняя потребность обращения к Арндту, когда сам он принадлежал к традиции, непосредственно восходящей к преп. Макарию, и тем более имел под рукой тексты последнего?

Что касается ответа на первый вопрос, то определенная доля истины в предположении о сходстве, обусловленном общностью христианской традиции вообще, несомненно присутствует всегда, тем более там, где речь идет не о догматических, а о нравственных установлениях. И предметом особого исследования могло бы стать изучение того, как в зависимости от эпохи, особенностей национальной и конфессиональной традиций, личности автора и т. д. излагаются одни и те же положения и истины. Подобное исследование является чрезвычайно важным, в частности для богословского диалога, ибо ставит проблему дефиниций. Ведь только изучение контекста позволяет определить, один ли и тот же смысл вкладывается в одно и то же понятие в разных богословских культурах и не стоит ли за словами, не приемлемыми для одних, вполне приемлемый для тех и других смысл. Несомненно, что приведенные фрагменты дают, в том числе, пищу для рассуждений и в этом направлении. Но все же избранная для статьи тема понуждает заняться скорее рассмотрением второго из поставленных вопросов: почему в православной

---

<sup>59</sup> *Schneider H.* Johann Arndt und die makarianischen Homilien. S. 217.

традиции мог возникнуть интерес к Арндту, когда в ней уже есть преп. Макарий?

Ответ может быть предположительно следующим: преп. Макарий пишет в первую очередь все же для монашествующих, Арндт и свят. Тихон — именно для христиан, живущих в миру. Существенна ли эта разница для *истинного христианства*? С точки зрения принципиальной — нет, с точки зрения применения к повседневности жизни — да. Монашеский быт — самая, пожалуй, устойчивая разновидность церковного быта вообще и самое совершенное выражение церковной общественности<sup>60</sup> — снимает здесь многие проблемы, неизбежно возникающие в условиях быта расцерковленного. Несомненно, что принципиально отвергший монашеский быт Протестантизм вынужден был сосредоточиться на вопросах личного спасения в миру — такими потребностями было обусловлено появление книги Арндта, но такими же — хотя и вызванными иной исторической ситуацией<sup>61</sup> — и появление труда свят. Тихона.

Кроме того, здесь же можно было бы указать и любопытную точку зрения на развитие русского богословия, высказанную забытым сегодня петербургским ученым позапрошлого века Платоном Червяковским, написавшим исследование о богословии Феофана Прокоповича. Схоластическое богословие есть закономерный исторический этап, утверждает он, переход от религиозного чувства к религиозной деятельности, когда чувство начинает ослабевать: «...православные в пределах Речи Посполитой уже со второй половины XVI века стали чувствовать потребность придать своему вероисповеданию схоластическую форму. Полемика с иноверцами явилась тою могучею ретортою, в которой богословское „начетничество“ живо претворилось в схоластическую богословию». <sup>62</sup> И далее: «История православного богословия представляет в этом отношении близкую аналогию с историей богословия протестантского <...> ввиду отпора воинствующему папизму и улаживания своих домашних распрей протестанты пришли к сознанию потребности придать своему богословию характер строгой системы, выведенной из своих на-

---

<sup>60</sup> Под *церковной общественностью* автор понимает те формы общественной жизни, в которые отливаются земное бытие Церкви.

<sup>61</sup> См. начало статьи.

<sup>62</sup> Червяковский П. Введение в богословие Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1876. Янв./февр. С. 43.

чал». <sup>63</sup> Таким систематиком явился у нас Прокопович, отделивший среди прочего догматическое богословие от нравственного. Разделение вводилось им с чисто формальной точки зрения: Бог как единственный объект богословия может рассматриваться либо как Бог познаваемый, либо как Бог поклоняемый. При этом в области нравственного богословия выдвигаемые Феофаном требования были *не тяжцы суть*. Благодать Христова ига в отличие от неудобноносимости законного бремени он усматривал в том, что хотя мы «егда что творим или терпим Христа ради, во всем и делании и страдании нашем обретается примесь скудостей и погрешений: но понеже скудости оныя прощаемы нам суть Христом, того ради и законотворение и крест есть нам иго благое и время легкое». <sup>64</sup> Понятно, как легко было вывести отсюда на практике оправдание скудостей и погрешений вообще.

Итак, если закономерным было явление Феофана в истории русской богословской мысли и русской жизни, то и явление труда свят. Тихона в свою очередь было необходимой на него реакцией, подобно реакции пиетизма на формализм лютеранской ортодоксии, <sup>65</sup> парадоксальным образом к тому же согласующейся здесь со взглядами преп. Иосифа. <sup>66</sup> И здесь еще одна точка пересечения свят. Тихона с Арндтом, точка, в которой у святителя могла возникнуть потребность прибегнуть к опыту последнего.

Как бы то ни было, труд свят. Тихона является важным шагом на пути к богословскому синтезу: во-первых, это уже не просто минимально правленый перевод западного источника (как, например, «Илиотропион» свят. Иоанна (Максимовича)), но вполне самостоятельное его переосмысление; <sup>67</sup> во-вторых, это переосмысление на-

---

<sup>63</sup> Там же.

<sup>64</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Сочинения. М., 1785. Т. 4. С. 209.

<sup>65</sup> Мы вовсе не настаиваем на безошибочности концепции П. Червяковского, однако она, как видим, позволяет выявить внутреннюю закономерность в появлении труда святителя, и уже одно это заставляет нас приглядеться к ней внимательнее.

<sup>66</sup> См. примеч. 8.

<sup>67</sup> Прот. Г. Флоровский вводит термин «воцерковление». О том, что воцерковление Арндта свят. Тихоном вполне совершилось, свидетельствует хотя бы тот факт, что столь чутко реагирующий на всякую западную «ложку дегтя» в духовных писаниях свят. Игнатий Брянчанинов из русских авторов только свят. Тихона включил в свой Отечник.



правлено на разрешение насущных задач церковной жизни, хотя и не всегда достигает его; в-третьих, с очевидностью здесь проявилась такая характерная черта русской духовности как *всемирная отзывчивость*,<sup>68</sup> которая хотя порой и приводила не только к духовным взлетам, но и к падениям, однако без которой говорить об органичности какого бы то ни было синтеза невозможно было бы вообще. Самый же синтез — и по объективным, и по субъективным условиям — в своей полноте осуществился уже позднее.

---

<sup>68</sup> Воспользуемся здесь терминологией Ф. М. Достоевского.

В. А. КОТЕЛЬНИКОВ

**И. В. КИРЕЕВСКИЙ**

**«Славяно-христианское» направление  
на фоне новоевропейской цивилизации**

Обычно причисляемый к лагерю «старших славянофилов», И. В. Киреевский был одним из самых «уединенных» русских мыслителей; его философствование и литературная критика развивались обособленно, вне партийных мнений и пристрастий. Он писал Т. Н. Грановскому, что «в России собственно только две партии — людей благородных и низких»;<sup>1</sup> навязываемую ему некоторыми соратниками позицию «заклятого славянофила» он решительно отвергал<sup>2</sup> и скептически относился к «мурмоличным велегласиям» (2, 289) московских идеологов. Прав Ф. Руло, полагавший недопустимым смешивать «„движение славянофильской мысли“ Хомякова и Киреевского с различными группами и обществами, которые существовали в ту эпоху и тоже носили имя „славянофи-

<sup>1</sup> Т. Н. Грановский и его переписка: В 2 т. М., 1897. Т. 2. С. 442.

<sup>2</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч.: В 2 т. / Под ред. М. Гершензона. М., 1911. Т. 2. С. 233. В дальнейшем при ссылке на это издание в скобках после цитаты указываются том и страница. В этот двухтомник вошла лишь часть наследия Киреевского. Его дополняют и корректируют позднейшие издания: Киреевский И. В. 1) Избранные статьи / Сост., вступ. ст. и коммент. В. А. Котельникова. М., 1984; 2) Критика и эстетика / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю. В. Манна. 2-е изд. М., 1998; 3) Разум на пути к истине: Философские статьи, публицистика, письма. Переписка с преподобным Макарием (Ивановым), старцем Оптиной пустыни. Дневник / Коммент. и указатели Л. Копылова и Н. Лазаревой. М., 2002; Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч.: В 4 т. / Подгот. А. Ф. Мальшевским. Калуга, 2006. В необходимых случаях цитаты приводятся по этим изданиям, а также по отдельным публикациям сочинений и писем Киреевского.

лов“». <sup>3</sup> У И. С. Аксакова было достаточно причин отмежевываться от «неславянофильских» статей Киреевского, о чем он заявлял, в частности, в письме к И. С. Тургеневу. <sup>4</sup>

Если его деятельность и приобрела к 1840-м годам идейно отчетливый (но отнюдь не системно-философский) вид, то к ней применимо не партийное имя «славянофильство», а самим же Киреевским данное определение — «славяно-христианское направление». Именно в русле этого направления была предпринята им, впервые в России, *философская критика культуры в свете христианских идеалов, наиболее органично укорененных, как он полагал, в славяно-русской почве.*

Умственная и нравственная личность Киреевского сложилась в том кругу русской дворянской интеллигенции, который был исключительным средоточием культурных традиций и творческих сил эпохи 1810—1820-х годов. <sup>5</sup> В эту своеобразную *общность* (внутренне связанную дружескими, а нередко и родственными отношениями) входили и прославленные уже литераторы, и поэты-дилетанты, и культурные посредники, благодаря которым интеллектуальное и поэтическое творчество проникало в повседневность, создавало *стиль жизни*, формы частного и светского общения, причем не только в кружках (как «Арзамас», «Зеленая лампа», кружок лобомудров, общество «архивных юношей» и пр.) и салонах, но и в переписке, в быту, входило в самосознание личности. <sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Rouleau F. Ivan Kiréievski et la naissance du slavophilisme. Paris, 1990. P. 108. См. также: Каменский Э. А. Философия славянофилов: Иван Киреевский и Алексей Хомяков. СПб., 2003; Иван Киреевский и идеи славянофильства: теория, история, современное освещение: Материалы «круглого стола» / Сост. и ред. С. Б. Родинского. М., 2007; Иван Киреевский: Духовный путь в русской мысли XIX—XXI веков. Сб. науч. ст. / Отв. ред.-сост. М. М. Панфилов. М., 2007.

<sup>4</sup> Барсуков Н. Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб., 1898. Т. 12. С. 113—114. В дальнейшем при ссылке сокращенно: Барсуков.

<sup>5</sup> Э. Глисон совершенно прав, считая, что невозможно понять деятельность Киреевского «только исследованием философских книг и богословских трактатов, которые он читал»; убеждения его происходят «не из книг, но из опыта» (Gleason A. European and Muscovite: Ivan Kireevsky and the Origin of Slavophilism. Harvard University press. Cambridge. Mass., 1972. P. 284—285 & o.). Первостепенное значение имел в данном случае именно опыт общения в данном кругу.

<sup>6</sup> Мемуарные источники по этой теме многочисленны и хорошо известны; из исследовательской литературы напомним работы М. О. Гершензо-

Ярким творческим инициативам Н. М. Карамзина, В. А. Жуковского, П. А. Вяземского, А. С. Пушкина, Н. М. Языкова нужна была встреча с разнообразными инициативами таких людей, как А. Н. Оленин, С. А. Соболевский, Н. В. Всеволожский, Э. А. Волконская, А. И. Кошелев, Елагины, Свербеевы и многие другие, составлявшие необходимый элемент культурной общности той эпохи и создававших атмосферу незатухающего умственного и эмоционального резонанса.<sup>7</sup>

Киреевский тонко чувствовал эту общность, высоко ценил ее и в статье о Боратынском указал на один из главных ее очагов — «первый выпуск учеников Царскосельского лицея»: «В то время их общее дружеское сочувствие пробудило в каждом из них все лучшие способности души, так что из их значительного круга или от живого соприкосновения с ними вышли почти все замечательные люди того времени. С ними сошелся и Боратынский, и в их живительном обществе загорелась в душе его первая искра его поэтического таланта» (2, 88).

К «замечательным людям того времени», сформировавшимся в таком соприкосновении, относится и сам Киреевский.

Участие его в данной общности было естественным продолжением его жизни в семейно-родовой среде Киреевских-Елагиных, с ее интимно-родственными связями, традиционным воспитанием и образованием, духовным сродством ее членов.<sup>8</sup> Не случайно П. Кристоф в своем капитальном труде о Киреевском, характеризуя отноше-

---

на, Н. Л. Бродского, Б. М. Эйхенбаума, Ю. Н. Тынянова, С. А. Рейсера, И. А. Паперно, Ю. М. Лотмана, М. И. Гиллельсона, В. Э. Вазуро.

<sup>7</sup> К 1830-м гг. процессы идейной и литературной дифференциации раздробляют эту сословно-культурную общность; так, Гоголь, наряду с менее крупными деятелями, вносит все более резкие диссонансы в умственную и художественную музыку эпохи — в частности и потому, что он к этой общности уже не принадлежит, но со своей культурно инородной творческой инициативой в нее вторгается. О разложении данной культурной общности и о смене типов и целей культурного творчества см.: *Рожков Н. А. Тридцатые годы. (Очерк из истории дворянской культуры в России)* // *Современный мир*. 1916. № 12. С. 16—70. 2-я паг.; *Долинин А. С. (Искоз)*. Пушкин и Гоголь: К вопросу об их личных отношениях // *Пушкинский сборник. Пушкинист IV*. М.; Пг., 1922. С. 181—197.

<sup>8</sup> См. об этом: *Котельников В. А.* От редактора серии «Преданья русского семейства» // *Анненкова Е. И. Аксаковы*. СПб., 1998. С. 9—11.

ния в его ближайшем кругу, чаще употребляет понятие *intimate*, чем *close*, и говорит о роли «семейственной» атмосферы, хотя в основном рассматривает своего героя в идеологическом контексте.<sup>9</sup>

Мать Киреевского — Авдотья Петровна, урожденная Юшкова, внучка Афанасия Ивановича Бунина, отца В. А. Жуковского, Киреевская в первом браке и Елагина во втором,<sup>10</sup> сестра писательницы А. П. Зонтаг (урожденной Юшковой) известна как талантливая переводчица и хозяйка самого замечательного в свое время московского салона. Отец — Василий Иванович Киреевский был весьма своеобразным в убеждениях и делах человеком. При ясном уме и широкой образованности в нем главенствовала не знающая никаких препятствий воинствующая любовь к добру, что при твердой его воле наложило на всю семью особенную печать. Завершение его жизни характерно: в 1812 году он вопреки всем трудностям устроил в Орловской губернии на собственные деньги несколько госпиталей для раненых, как русских, так и французов, сам ухаживал за больными, вскоре заразился тифом и скончался в ноябре 1812 года.<sup>11</sup> А. А. Елагин (за него Авдотья Петровна вышла замуж в 1817 году), человек ярко выраженных философских интересов, переводчик Шеллинга, оказал значительное влияние на интеллектуальное развитие пасынка, а Жуковский, часто бывавший в семье своей племянницы и живший в 1814 году у нее в имении Долбино (близ Белева), пробудил в нем «сердечное воображение» и привил ему вкус к созерцательному идеализму.

---

<sup>9</sup> *Christoff P. K. An Introduction to Nineteenth-century Russian Slavophilism: A Study in Ideas. Vol. II: I. V. Kireevskij. Mouton. The Hague; Paris, 1972.* П. Флоренский расширяет определяющее значение «семейственности» в отношениях и деятельности всего круга славянофилов, подчеркивая факт их родства и считая, что теплота родственных, дружеских связей этой группы деятелей в их мирозерцании проецировалась вовне как картина идеального человеческого братства (*Флоренский П. Около Хомякова* (критические заметки). Сергиев Посад, 1916). На Киреевского это предствление не может быть распространено ни в биографическом, ни в идейном плане: он вырастает из упомянутой выше общности и затем уходит в свой умственный «затвор», лишь эпизодически соприкасаясь с идеологами и бойцами славянофильства.

<sup>10</sup> О ней см.: П. Б. *Бартенев П.* Авдотья Петровна Елагина // Русский архив. 1877. Кн. 2. С. 483—495; Род Киреевских со слов П. В. Киреевского // Там же. С. 482.

<sup>11</sup> См.: *Толычева Г.* *Новосильцева Е. В.* Исторические рассказы, анекдоты и мелочи // Русский архив. 1877. Кн. 2. С. 262—270.

Киреевский всегда чрезвычайно дорожил душевной и духовной близостью с людьми этого круга, созвучием в чувствах, убеждениях, вкусах. В письме к московским друзьям он признавался: «Для меня, по крайней мере, сочувствие с вами составляет, так сказать, половину моей нравственной жизни» (2, 248), а М. П. Погодину решительно заявлял: «Никакая известность в мире, даже Пушкинская слава, не может вознаградить меня за мои добрые отношения с близкими мне людьми». <sup>12</sup> Человеку чуждому той общности казалось, что Киреевский слишком предан такой близости; например, Погодин, уязвленный одним суждением Киреевского, истолковал его по-своему и пенял Ивану Васильевичу: «Боязнь твоя похвалить плебейца, желание понравиться аристократу, неумеренное самолюбие не хорошо. Твое упрямство в мнении о ком-либо, хорошем и дурном, какое-то физическое почти стремление оправдывать того, кого привык знать с хорошей стороны, и порицать в противном случае — я приписываю даже устройству организма». <sup>13</sup> Еще более раздраженные упреки в адрес Киреевского высказывал К. А. Полевой: «Он был пристрастен или несправедлив и до тошноты хвалил всех друзей и любимцев Пушкина. <...> Такое потворство ложному учению было нестерпимо в человеке умном и благородном, каким я всегда почитал Киреевского. Мне казалось даже, что он дезертирует из нашего круга и желает быть приятным *боярину* Пушкину, который видел ум и любезность в полумертвом, ничтожном *вельможе* и не хотел видеть их в моем брате». <sup>14</sup>

Не питая сословного высокомерия в отношении к Погодину, Полевому, вообще к людям недворянского происхождения, Киреевский вместе с тем всегда сознавал свою принадлежность к «породе» людей, определявшейся не одним происхождением и общественным положением, но, что важнее, *преданием* <sup>15</sup> — эпически устойчивой и передаваемой от поколения к поколению частью семейно-родовой истории, заключающей в себе наследственное сознание собственной

---

<sup>12</sup> Барсуков. Т. 8. С. 23.

<sup>13</sup> Там же. Т. 3. С. 57.

<sup>14</sup> Николай Полевой: Материалы по истории русской литературы и журналистики тридцатых годов. Л., (1934). С. 309.

<sup>15</sup> Говоря об «уважении к преданию», Пушкин имел в виду не только литературное предание, но и те «преданья», в которых воспитывалось дворянство (*Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: <В 17 т.>. М.; Л., 1937—1949. Т. 12. С. 97. Далее сокращенно: Пушкин*).

ценности. Причастность к *преданию* выражалась в характере воспитания и образования, в развитии чувств и вкусов, в речи, строе мысли, поведении и манерах, закреплялась в личной и семейной памяти — и каждым своим поступком, жестом, словом члены *общности* свидетельствовали об *общем предании*.

Плебейскому индивидуализму, конечно, должно было претить стремление Киреевского тонко улавливать эмоциональный и поведенческий склад собеседника и соответствовать ему в своем высказывании. Подобному взгляду могло показаться «заискивающим» его письмо к Пушкину (около 25 октября 1831 года) с приглашением участвовать в «Европейце»,<sup>16</sup> а гусарская лихость слога, вплоть до обценных выражений, в письмах к С. А. Соболевскому,<sup>17</sup> особенно в письме от 30 августа 1827 года, могла предстать как противоречащее целомудренной натуре автора стилевое заигрывание с корреспондентом. Такое толкование неверно, поскольку не учитывает главной для Киреевского коммуникативной задачи: поддерживать в общении единство жизненной и нравственной музыки, создавая психический и речевой ансамбль.

Но в сочетании с максималистским желанием передать другому всю полноту и подлинность собственных внутренних состояний эта задача не могла решиться вполне, что приводило Киреевского к ощущению смысловой недостаточности письма, к невыразимости «я» вне живой встречи с другим, и тем настоятельнее требовалась такая встреча, которая насыщала и окружала диалог множеством невербализуемых смыслов. «Одна страничка осталась мне для неделового беседования, — писал он С. П. Шевыреву. — Желал бы променять ее на личное свидание. Говорить можно обо всем, что на уме, а писать надобно целые томы, или все останется недосказанным».<sup>18</sup> Тем не менее и между эпистолярных строк, и в паузах между отправленным и полученным письмом предполагалось и читалось «недосказанное», составляя содержательный ореол межличностных отношений.

Заключенный в «недосказанном», в невысказываемом и хранимый в известном кругу людей нравственный смысл придавал в глазах Киреевского огромное значение *общему мнению*, установившемуся в этом кругу. «Одно может тебя исправить, — писал он

---

<sup>16</sup> Пушкин. Т. 14. С. 238.

<sup>17</sup> РГАЛИ. Ф. 450. Соболевский. Оп. 1. Ед. хр. 39.

<sup>18</sup> РНБ. Ф. 850. Ед. хр. 290. Л. 3.

Погодину, — искать и найти круг людей, которых бы мнением ты дорожил как святынею, ибо нельзя довольно убедиться в том, что человек образуется только человеком» (2, 216). Погодин предпочитал собственное мнение и следовать совету Киреевского не собирался. И вряд ли мог бы: в его социальной среде такого круга не было, а войти в круг Киреевского Погодину было не дано. Один из зачинателей (наряду с Белинским, Полевыми и др.) разночинно-демократической «породы» российской интеллигенции, он был убежден, что личная совесть нравственно самодостаточна и не нуждается ни в каких иных авторитетах. Ему осталась непонятной проповедь Киреевского, который пытался убедить его в ценности моральной нормы и обычая, проистекавших из высших и безусловно авторитетных в избранном дворянском кругу идеалов. «Ты думаешь, — писал Киреевский Погодину, — что сделал все, когда оправдал свой поступок чистотою намерений, но это важная смертельная ошибка. Кроме *совестного суда* для наших дел есть еще другая инстанция, где председательствует *мнение*. Им ты и не дорожишь, ибо слишком много веришь в собственное. Но это мнение, не забудь, его зовут *честь*. Можно быть правым в одной инстанции и виноватым в другой. Но для истинного достоинства, для красоты, для счастья, для уважительности человека необходимо, чтобы каждый поступок удовлетворял тому и другому судилищу. Это возможно, ибо оно должно. <...> Провидение несправедливо быть не может, а способность к дурному или хорошему для него равнозначительна с действительным поступком. Ибо время, которое разделяет семя от плода, для него прозрачное зеркало, воздух. Вот отчего, если хочешь узнать себя, то разбери свою судьбу и перемени ее в желанную внутренним преобразованием самого себя. Но повторяю, только люди могут воспитать человека! Ищи их и знай, что каждый шаг, сближающий тебя с недостойными, тебя отдаляет от достойных» (2, 217).

\* \* \*

Пушкин сошелся с Киреевским со времени своего приезда в Москву и знакомства с любомудрами в 1826 году. И позже, передавая И. И. Дмитриеву новость о запрещении «Европейца», говорил с сочувствием о «добром и скромном Киреевском», добавляя, что «все здесь (в Петербурге) надеются, что он оправдается».<sup>19</sup> Годом рань-

---

<sup>19</sup> Пушкин. Т. 15. С. 12.



ше П. А. Вяземский спрашивает Пушкина: «Который Киреевский в Москве? Наш ли? Привези его с собою, если он»,<sup>20</sup> и получает ответ Пушкина: «Киреевский наш здесь. Вечор видел».<sup>21</sup>

«Нашим» Киреевский становится вполне с переездом Елагиных в Москву в 1822 году. Приготовленный домашними занятиями по основным дисциплинам, теперь он проходит обычный образовательный курс: латынь, греческий, немецкий, английский, приватные лекции университетских преподавателей — А. Ф. Мерзлякова, И. М. Снегирева, Ф. И. Чумакова, посещает публичные лекции известного философа-шеллингиста М. Г. Павлова, готовится к комитетскому экзамену для поступления в Московский Главный Архив Иностранной Коллегии, много читает и пробует себя в литературных сочинениях. Быстро устанавливаются дружеские отношения с Веневитиновыми, А. И. Кошелевым, А. С. Хомяковым, завязываются знакомства с С. П. Шевыревым, Е. А. Боратынским, Н. М. Языковым, М. П. Погодиным, М. А. Максимовичем, Н. М. Рожалиным, И. С. Мальцевым, Н. А. Мельгуновым, С. А. Соболевским, В. П. Титовым, В. Ф. Одоевским и другими. Эти связи вскоре принимают тот же «теплый», интимный характер, каким отличались отношения с родными, с Жуковским. Самые задушевные мечтания и тонкие переживания поверяются «любезному другу» Кошелеву; в самых смелых проектах «содействовать к просвещению народа» (1, 10) Киреевский безоглядно уповает на совместные усилия друзей и единомышленников. Высоко ставя мнение Боратынского, он нарочно не читает Альфиери до тех пор, пока не овладевает итальянским, «чтобы вполне оценить того, кого Боратынский называет величайшим поэтом» (1, 56). «Наш Рожалин», «милый Языкушко» постоянно фигурируют в письмах, разговорах. Киреевский печется не только о собственных отношениях с друзьями, но и настойчиво соединяет их между собою в тесный круг. Предваряя Одоевского о приезде Свербеевых, он советует ему поближе узнать их, прочесть им «Бруно»: «Это сблизит вас лучше другого, и я вижу отсюда, какое действие произведет на них это чтение».<sup>22</sup> Он хотел бы

<sup>20</sup> Там же. Т. 14. С. 139.

<sup>21</sup> Там же. С. 140. Подразумевался Иван Васильевич, тогда уже завязавший тесные отношения с кругом Пушкина, Вяземского, Соболевского и др., в отличие от брата Петра Васильевича, более замкнутого по натуре, прозванного Жуковским «угрюмым Петушком».

<sup>22</sup> РНБ. Ф. 539. В. Ф. Одоевский. Оп. 2. Ед. хр. 584. Л. 3.

создать для себя и для «своих» идеальный сердечный и умственный союз: «Ты уже знаком с ними, но этого мало: мои друзья должны быть дружны между собою. — Если вы верите в меня, то должны верить друг в друга».<sup>23</sup> Устанавливавшиеся таким образом каналы общения в высшей степени способствовали открытому творческому обороту идей, сведений, оценок без искажения и вульгаризации их в чуждой социальной среде. Естественно, что бытующая в таком кругу культура носила преимущественно прелитератный характер, и Вяземский тогда совершенно точно отметил это в «Старой записной книжке»: «У нас более устного ума, нежели печатного».<sup>24</sup>

Войдя в московскую «культурную поруку» и поддерживая связи с петербургскими друзьями, Киреевский становится деятельным и необходимым участником и публичной литературной жизни, и повседневного литературного быта. В 1827 году он пишет для вечера у кн. Волконской художественно-философский отрывок «Царицынская ночь». Весной следующего года москвичи провожали уезжающего в Петербург Мицкевича и вместе с памятным золотым кубком преподнесли ему прощальные стихи Киреевского. В том же году в погодинском «Московском вестнике» появляется первая его статья «Нечто о характере поэзии Пушкина», а затем в «Деннице» — знаменитое пушкинской похвалою «Обозрение русской словесности за 1829 год».

В 1829 году отношения Пушкина и Киреевского особенно оживленны. Последний сумел глубоко понять и оценить поэта и писал Соболевскому: «В Пушкине я нашел еще больше, чем ожидал. Такого мозгу, кажется, уже не вмещает ни один русский череп, по крайней мере ни один из оцупанных мною».<sup>25</sup> Пушкин, как следует из того же письма, бывал у Киреевского и даже добрался до хранившейся у последнего библиотеки Соболевского и взял оттуда несколько книг. Сближала их и «Литературная газета» — «возвышенное предприятие Пушкина и друзей его», чему в Москве «сочувствовал только один человек, и этот человек был, разумеется, И. В. Киреевский».<sup>26</sup> Достаточно близкими, вероятно, были и отношения с П. Я. Чаадаевым, но точных сведений о них мало. Извест-

---

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Вяземский П. А. Полн. собр. соч.: В 12 т. СПб., 1883. Т. 8. С. 242.

<sup>25</sup> Виноградов А. К. Мериме в письмах к Соболевскому. М., 1928. С. 18, примеч. Подлинник письма хранится в РГАЛИ.

<sup>26</sup> Барсуков. Т. 3. С. 14.

но письмо Чаадаева, содержащее дружески-обыденное приглашение «прочсть речи Пила и Росселя» и намерение узнать мнение о них Киреевского.<sup>27</sup> Кроме того, Киреевский подробно передаст весьма частные известия о Чаадаеве и его слова в своем письме к В. Ф. Одоевскому, предположительно относящемся к 1833 году.<sup>28</sup>

Тяжело переживая отказ Н. П. Арбеновой, последовавший на его предложение, Киреевский ускорил намеченный ранее отъезд за границу. В январе 1830 года он приезжает в Петербург, где, живя у Жуковского, постоянно видится с Пушкиным и другими петербургскими литераторами. Отчетами о встречах и беседах с ними полны его письма домой.<sup>29</sup> 16 января он «гулял по Петербургу с Пушкиным, которого встретил на улице», был в Эрмитаже, смотрел картины, спорил до часу ночи с Жуковским о фламандцах. Последним был устроен для Киреевского вечер, на котором присутствовали Пушкин, Крылов, Перовский, Плетнев, Титов, Кошелев, Одоевский.

С февраля Киреевский в Германии. Пребывание там подробно освещено в его письмах к родным. В Берлине он слушает университетские лекции К. Риттера, Г.-В.-Ф. Гегеля, Ф.-Д.-Э. Шлейермахера. Киреевский захвачен новым для него миром европейской мысли, прежде всего мощным подъемом послекантовского диалектического идеализма. С Гегелем и некоторыми профессорами состоялось и личное знакомство. Затем он посещает Дрезден, останавливается в Мюнхене, где тогда был его брат Петр Васильевич. Там он слушает курсы Ф.-В.-Й. Шеллинга<sup>30</sup> и Л. Окена, знако-

<sup>27</sup> Чаадаев П. Я. Соч. и письма: В 2 т. М., 1913. Т. 1. С. 259.

<sup>28</sup> РНБ. Ф. 539. Оп. 2. Ед. хр. 584. Л. 13 об. Письмо датировано 4 июня без года; в конце его есть помета: «26 градусов в тени». Судя по метеорологическим отчетам Московского университета, особенно жарким в Москве было лето 1833 г., в начале его отмечалась температура до 30°; что, вероятно, и побудило Киреевского сделать эту помету. Из письма также следует, что Гегель скончался относительно недавно (1831).

<sup>29</sup> Елагин Н. А. Материалы для биографии И. В. Киреевского // Киреевский И. В. Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1861. Т. 1. С. 21—31.

<sup>30</sup> О влиянии этих лекций и следах их в статье Киреевского см. публикацию Эберхарда Мюллера: Ivan Vasil'evič Kireevskij: Reč Šellinga. 1845. Ein Dokument zur Spätphilosophie Schellings in Rußland // Jahrbücher für Geschichte Osteuropäs. Neue Folge. Bd. 11. Jahrgang 1963. Heft 4/Dezember. 1963. S. 481—520. В капитальном труде того же автора освещается философская деятельность Киреевского в связи с развитием западно-европейской мысли XIX века: Müller E. Russischer Intellekt in Europäischer Krise: Ivan V. Kireevskij (1806—1856). Köln; Graz, 1966.

мится с ними, а также с Тютчевыми, часто бывает в Мюнхенской пинакотеке.

Из Мюнхена Киреевский намеревался отправиться в Италию, ожидая многого от этого путешествия. Он быстро усовершенствовал свой итальянский и неожиданно сильно увлекся итальянской литературой. «Признаюсь, однако, что это изучение Итальянского почти то же, что *far niente*, только *ancora piu dolce*, благодаря Ариосту. Я купил за 7 гульденов Данта, Петрарку, Ариоста и Тассо, словом *il Parnasso Italiano*. Достал также Восассио, остальные книги беру у моего *Cavalieri Maffei*, беспрестанно переменяя одного другим, читаю их все вместе, но больше Ариоста, выше которого до сих пор я не вижу ни одного поэта» (1, 53). Киреевский сообщает по поводу Ариоста, что «совсем утонул в его грациозном воображении, которое так же глубоко, тепло и чувственно, как Итальянское небо» (1, 52). Пожалуй, только однажды за всю жизнь, именно в этот момент, чувственность в Киреевском вспыхивает так ярко и прорывается в письме лирическим пассажем: «Вы знаете, что я никогда не был энтузиастом природы, но на этот яхонт смотрю иногда, право, почти с таким же чувством, с каким смотрит на яхонт Жид. Так и рвется из груди вздох Гете и Веновитинова: отдайте мне волшебный плащ» (1, 51).

Но мечты и ожидания не сбылись: эпидемия холеры двигалась из южных губерний России на север и угрожала близким. 16 ноября Киреевский явился в Москву. Жуковский так истолковал его поступок: «Холера заставила тебя сделать то, что ты всегда сделаешь, то есть забыть себя и все отдать за *милых*... Прости, мой милый Курций. Думая о том, каков ты и как совершенно во всем похож на свою мать, убеждаюсь, что ты создан более для внутренней, душевной жизни, нежели для практической на *нашей сцене*».<sup>31</sup>

Пока, однако, внутренняя жизнь не стала преобладающей сферой его интеллектуальной активности. Просветительский энтузиазм, гражданский темперамент влекли его на общественное поприще в надежде на культурную реализацию исповедуемых им моральных и эстетических идеалов.

Еще до поступления в Архив Иностранной Коллегии Киреевский пишет сочинение «по экономии». В 1827 году Одоевский уверяет Жуковского, что Киреевский пристрастился не только к немец-

---

<sup>31</sup> Цит. по: Лясковский В. Братья Киреевские: Жизнь и труды их. СПб., 1899. С. 33.

кой метафизике, но «углубляется в опыт» и «первый есть страстный охотник до политической экономии».<sup>32</sup> В первой же половине 1820-х годов он основательно знакомится с французскими энциклопедистами (отчасти под влиянием интереса к ним А. А. Елагина). К.-А. Гельвеций кажется ему тогда «не только отчетливым, ясным, простонародно-убедительным, но даже нравственным, несмотря на проповедование эгоизма» (2, 225). «Эгоизм этот, — пояснял он позже, — казался мне только неточным словом, потому что под ним могли разуметься и патриотизм, и любовь к человечеству, и все добродетели. К тому же мысль, что добродетель для нас не только долг, но еще счастье, казалась мне отменно убедительною в пользу Гельвеция» (2, 225—226).

Увлечения эти не прошли бесследно и поставили «чистого теоретика», «строго-логического мыслителя» (Ап. А. Григорьев) на грань политического радикализма. «Никогда не забуду одного вечера, проведенного мною, 18-летним юношею, у внучатного моего брата Мих. Мих. Нарышкина, — вспоминал А. И. Кошелев. — Это было в феврале или марте 1825 года. На этом вечере были: Рылеев, кн. Оболенский, Пущин и некоторые другие, впоследствии сосланные в Сибирь. Рылеев читал свои патриотические думы; а все свободно говорили о необходимости *d'en finir avec se gouvernement*. Этот вечер произвел на меня самое сильное впечатление; и я, на другой же день утром, сообщил все слышанное Ив. Киреевскому, и с ним вместе мы отправились к Дм. Веневитинову, у которого жил тогда Рожалин, только что окончивший университетский курс с степенью кандидата. Много мы в этот день толковали о политике и о том, что необходимо произвести в России перемену в образе правления».<sup>33</sup> После декабрьских событий, когда распространились слухи о «деле», когда на глазах друзей был арестован в Москве В. С. Норов, общее возбуждение сблизилолюбомудров и их знакомых, породило надежды на переворот и желание в нем участвовать: «Мы, немецкие философы, забыли Шеллинга и комп., ездили всякий день в фехтовальную залу учиться верховой езде и фехтованию и таким образом готовились к деятельности, которую себе предназначали».<sup>34</sup>

В такой «деятельности» Киреевскому участвовать не довелось, но известная смелость и последовательность его политических взгля-

<sup>32</sup> РГАЛИ. Ф. 236. Киреевские. Оп. 1. Ед. хр. 104. Л. 1 об.

<sup>33</sup> Кошелев А. И. Записки (1812—1883). Берлин, 1884. С. 13.

<sup>34</sup> Там же. С. 15.

дов давали о себе знать и в частных письмах, и в адресованных властям документах, и отчасти в статьях, что было причиной установления надзора за ним (в 1827 году), а позже — запрещения его журнала «Европеец». Таковы его письма к Кошелеву 1827 года (1-е, 10-е и др.); письмо к нему же от 17 сентября, вероятно 1832 года (2, 225—226); письмо к матери (без даты),<sup>35</sup> исполненное гнева против «негоголевских мертвых душ <...> управляющих живыми, не краснея»; письмо к А. В. Веневитинову от 2 июня 1854 года (2, 282); письмо к Вяземскому с резкими возражениями против его статьи об успехах просвещения в николаевской России;<sup>36</sup> письмо к И. Аксакову от 8 апреля 1854 года с оценкой событий Крымской войны;<sup>37</sup> «Записка, поданная графу Бенкендорфу...» (1832), где Киреевский указывает на общественные пороки России и выступает за освобождение крестьян,<sup>38</sup> и другие документы.

\* \* \*

Христианская линия воззрений Киреевского исходит, разумеется, из начал его традиционного религиозного воспитания; но «алмазно твердой» (по собственному его определению в дневнике) и вполне церковной она стала не ранее 40-х годов. До того его верования были не более (скорее, даже менее) устойчивы, чем у многих в его культурном кругу. Если любомудры «особенно высоко ценили Спинозу и его творения <...> считали много выше Евангелия и других священных писаний»,<sup>39</sup> то Киреевский вообще «доходил в своем неверии даже до отрицания необходимости существования Бога».<sup>40</sup>

<sup>35</sup> Русский архив. 1909. № 5. С. 114.

<sup>36</sup> Опубликовано М. И. Гиллельсоном: Русская литература. 1966. № 4.

<sup>37</sup> ИРЛИ. Ф. 3. Арх. Аксаковых. Оп. 4. Ед. хр. 267. Л. 3.

<sup>38</sup> Русский архив. 1896. № 8. С. 576—582.

<sup>39</sup> Кошелев А. И. Записки. С. 12. Вчитываясь в трактаты Спинозы, Кошелев обнаружил там истоки столь увлекавшей любомудров философии Шеллинга, о чем сообщал Киреевскому 24 сентября, вероятно 1832 г.: «Метода Шеллинга меня всегда приводила в восторг, а теперь вижу, что он выучился оной у Спинозы, который еще строже немца доказывает свои предположения» (РГАЛИ. Ф. 236. Оп. 1. Ед. хр. 86. Л. 128—129). Восприятие любомудрами рийнсбургского мыслителя уже тогда предвещало особую его роль в теоретическом развитии русского критического идеализма. В полной мере она проявится в конце века в деятельности Акима Волинского.

<sup>40</sup> Там же. С. 73.

«Зачем не способен я верить!» (2, 226) — сетовал Киреевский в письме к Кошелеву в начале 1830-х годов. Вместе с тем в 1827 году он рассуждает о будущей «истинной религии» и просит сестру «во всяком письме <...> выписать <...> какой-нибудь текст из Евангелия, чтобы письма наши не вертелись около вещей посторонних, а сколько можно выливались из сердца. Страница, где есть хотя строчка святого, легче испишется от души» (2, 218). А позже вновь, в первые годы семейной жизни, тревожит глубоко религиозную жену равнодушием и даже скептицизмом в отношении веры.

Около середины 1830-х годов Киреевский вышел из этого периода и решительно обратился к Православию со свойственной ему умственной серьезностью и силой чувства, поддерживаемый в этом обращении женой и ее духовным наставником схимником Новоспасского монастыря Филаретом, затем старцами Оптиной пустыни, а также чтением святоотеческих творений. Однако важнейший исходный пункт его религиозных убеждений наметился много раньше.

Темой одной из лекций Шлейермахера, которые слушал Киреевский в начале 1830 года, была история Воскресения Христа. В подробном письме родным от 3 (15) марта того года двадцатичетырехлетний Киреевский высказывает в связи с этим идею, которая станет основополагающей в его антропологии. Шлейермахеру, по его словам, в анализе «главного момента христианства» пришлось подняться «на вершину своей веры, где вера уже начинает граничить с философией (1, 31). А «там, где философия сходится с верою, — заключает Киреевский, — там весь человек, по крайней мере духовный человек» (1, 31). Сознывая, что наименее определенным здесь (как и вообще) оказывается понятие веры, он впоследствии продолжает продумывать это понятие и в 1840-е годы приходит к следующей дефиниции: «Вера прежде <всего> предполагает уверенность, для которой логическое *<1 слово утрачено>* есть одна из стихий. <...> Вера есть живая связь, га<рмоническое> созвучие между убеждением <отвле>ченным и существенным. <...> Но такая вера не слепая доверенность к чужому <ув>ерению, а действительное и разумное событие внутренне<й> <жизни>, через которое человек входит<т> <в> существенное общение с высшею истиною».<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> РГАЛИ. Ф. 236. Оп. 1. Ед. хр. 18. Л. 2—3. Рукопись (копия рукой М. В. Киреевской) с многочисленными утратами. Две последние фразы приведены (со значительными и немотивированными изменениями) в «Отрывках» (1, 279).

В том же письме он, критически оценивая воззрения Шлейермахера, видит причину их уклонения от истины в том, что «сердечные убеждения образовались в нем отдельно от умственных» (1, 32). «Первые развились под влиянием жизни, классического чтения, изучения св. Отцев и Евангелия» (1, 32), вторые же росли и «костенели» во взаимодействии с догматикой рационализма. «Вот отчего он верит сердцем и старается верить умом, — заключает Киреевский. — Его система похожа на языческий храм, обращенный в христианскую церковь, где все внешнее, каждый камень, каждое украшение, напоминает об идолопоклонстве, между тем как внутри раздаются песни Иисусу и Богородице» (1, 32).

Возможно, эти мысли не впервые явились Киреевскому в марте 1830 года. Тем больше было у него времени вырастить из них к 40-м годам свое «славяно-христианское» «познаниеведение».

Собственные «сердечные убеждения» рождались и крепили у него в ту пору почти исключительно в русле религиозно-этического миропонимания. Вместе с этим вырабатывалась способность критического проникновения в смысловое ядро всякого культурного феномена и появлялось стремление выяснить, насколько оно связано с идеальными ценностями, прежде всего с ценностями христианства.

Эта способность обнаружилась при встрече Киреевского с европейской живописью в Мюнхенской пинакотеке. При этом он испытывал двойственное чувство в отношении искусства. «Иногда мне кажется, что я рожден быть живописцем, если только наслаждение искусством значит иметь к нему способность, — пишет он родным, — чаще, однако, мне кажется, что я никогда не буду иметь никакого толка в живописи и даже не способен понимать ее, потому что именно те картины, которые всего больше делают на меня впечатление, всего меньше занимают меня сами собою» (1, 41). Оформляемый в произведении искусства материал интересен ему лишь там и настолько, где и насколько он может быть проводником внутреннего идеального смысла творения. «Я до сих пор еще не могу приучить себя, смотря на картину, видеть в ней только то, что в ней есть. Обыкновенно начинаю я с самого изображения, и чем больше вглядываюсь в него, тем больше удаляюсь от картины к тому идеалу, который хотел изобразить художник» (1, 41).

Содержание произведения он стремится прочесть как отсылку к сфере абсолютно ценного; для усиления такой отсылки он может обращаться одновременно или по очереди к нескольким произведениям, тематическая и эстетическая разница между которыми стано-



вится не важной для него. «Мне иногда случается долго смотреть на одну картину, думая об другой, которая висит через стену, подойдя к этой, опять вспомнить про ту. Это не врожденное, и я очень хорошо знаю — откуда» (1, 42).

Общепризнанная оценка произведения, его культурный статус могут быть несущественными для Киреевского. «Я видел прежде около 10 Мадонн Рафаэля, и на все смотрел холодно» (2, 219). Он «не мог понять, какое чувство соответствует этому лицу», «с каким чувством надобно смотреть на нее, чтобы понять ее красоту и господствующее расположение духа ее творца?» (2, 219). Невнятная до сих пор отсылка к идеальному становится внятной в переводе на интимный язык душевно-духовной личности Киреевского. Ключ к нему вдруг нашел он в одной немецкой Мадонне, которая объяснила ему, что понять эту красоту «можно только одним чувством: чувством братской любви. Движения, которые она возбуждает в душе, однородны с теми, — признается Киреевский, — которые рождаются во мне при мыслях о сестре» (2, 219).

«То, что я говорю теперь, так истинно, и я чувствовал это так ясно, что чем больше я всматривался в Мадонну, тем живее являлся передо мной образ Машки, и наконец так завладел мною, что я из-за него почти не понимал других картин, и на Рубенса и Вандика смотрел как на обои» (2, 219). Чувственно-нравственное влечение к сестре Марии вскрыло внутренний смысл изображения Мадонны в его связи с идеальной христианской *αγάπη*. Впоследствии и иные, не менее сильные интимно-душевные влечения Киреевского возбуждают в нем стремление критически выявлять внутренние смыслы культуры и соотносить их с идеальными ценностями.

\* \* \*

В 1830-е годы среда существования и условия деятельности Киреевского резко менялись. Вынужденный прекратить издание журнала «Европеец», он ощущает себя лишенным главного средства служить целям просвещения. Распадалась былая культурная общность, рассеивалась славная «дружина ученых и писателей», которой гордился Пушкин;<sup>42</sup> героем времени выступал «рыцарь бедный». «Уединенно верующими» мыслителями и литераторами оказались и Пушкин, и Чаадаев, и Вяземский, и Жуковский, и Одоев-

---

<sup>42</sup> Пушкин. Т. 11. С. 163.

ский, и Языков, и Боратынский, и Киреевский<sup>43</sup> — все, кто оставался в стороне от дорог к иным культурным поприщам и союзам.

С утратой публичного голоса, с наступлением духовного одиночества Киреевский решает заключить «всю деятельность в силу перенесения»; мир становится для него преимущественно внутренним миром. Но, уверен он, «и здесь существует для меня борьба, и здесь есть опасности и препятствия. Если они незаметны, ибо происходят внутри меня, то от этого для меня значительность их не уменьшается» (1, 9).

Ему пришлось самому исполнить пожелание, высказанное Кошелеву в 1828 году: «Мне бы хотелось, чтобы <...> ты ограничил бы свои занятия одним мышлением, т. е. не стараясь прибавить к понятиям новых сведений <...> перегонял бы через кубик передумывания и водку мыслей передвоил бы в спирт. Их количество, может быть, уменьшится, но зато качество прибудет» (2, 215). В труде «передумывания» поддержал Киреевского на раздорожье 30-х годов Боратынский: «Россия для нас необитаема, и наш бескорыстный труд докажет *высокую моральность мышления*».<sup>44</sup>

«Кубик передумывания» был необходим русской мысли, стремившейся выработать «нашу философию» из «нашей жизни» вдали от официозной идеологии и вульгаризирующих тенденций революционно-демократического материализма и базирующейся на нем социологии.

Вступивший на этот путь Киреевский принял христианскую онтологию как безусловное основание своего идеализма и, исходя из нее, развивал критическую рефлексию на материале западной философии, а затем и на материале всей новоевропейской культуры («образованности» в его терминологии) вместе с ее русскими ответвлениями.

---

<sup>43</sup> Э. Глисон признает это исторически неизбежным и сожалеет о том, что идеологическая работа Киреевского не приняла форм общественно-политической активности, осталась «an ideology manqué», ибо Киреевский «никогда не мог реально определить социальную роль для себя и своего круга», в результате чего он «и его друзья оставались изолированными „просветителями“, консервативными мыслителями без аудитории» (Gleason A. European and Muscovite... P. 288). То, что в представлении американского исследователя лишило мысль Киреевского настоящего значения в развитии русского общественного сознания, на самом деле привело ее к углублению и сосредоточенности на главных философских задачах эпохи.

<sup>44</sup> Татевский сборник С. А. Рачинского. СПб., 1899. С. 48.

Первые ступени его собственного «умозрения» (как и у большинства его окружения) были преимущественно западные, движение от ложных идей к истинным мыслилось через европейские интеллектуальные инстанции: «Если бы не узнала Россия Шеллинга и Гегеля, то как уничтожилось бы господство Вольтера и энциклопедистов над русскою образованностью» (1, 269). Шеллинг, создавший «философско-поэтическую» картину мира; Гегель, который «мог бы произвести решительный и благодетельный переворот в умах века»,<sup>45</sup> но все-таки не совершил его; многообещающие, но утерянные ныне перспективы европейской мысли, открывавшиеся некогда у Б. Паскаля и в Пор-Рояле; критика Канта у Ф.-Г. Якоби; наконец, *summa summarum* европейской философии, весь рационализм, который, достигнув полного расцвета, «дошел до сознания своей ограниченности» (1, 178) — во взаимодействии с этими явлениями протекала умственная работа Киреевского. Нужно помнить, однако, что и к нему относится сказанное Г. В. Флоровским о той эпохе: «Западные идеи сыграли в русском сознании скорее роль „гипотезы оформления“, чем даже броидильного грибка».<sup>46</sup>

Влияние Шеллинга затронуло все стороны русского сознания 1820-х годов, нуждавшегося, по словам В. Ф. Одоевского, в «светлой, обширной аксиоме, которая обняла бы все и спасла бы его от муки сомнения».<sup>47</sup> И первоначальный шеллингизм «давал эту аксиому в своей идее единства мироздания», при этом любомудры и их окружение взяли из шеллинговой натурфилософии прежде всего идею единой космической жизни и сделали из нее «не столько научное, сколько поэтическое употребление».<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> Письмо Киреевского к В. Ф. Одоевскому. Б. д. РНБ. Ф. 539. Оп. 2. Ед. хр. 584. Л. 13 об.

<sup>46</sup> Флоровский Г. Искания молодого Герцена // Современные записки. Т. 39. 1929. С. 278.

<sup>47</sup> Одоевский В. Ф. Русские ночи. Л., 1975. С. 16.

<sup>48</sup> Милюков П. Главные течения русской исторической мысли. СПб., 1913. С. 275—276. О других аспектах присутствия Шеллинга в русском сознании см.: Сахаров В. И. 1) О бытовании шеллингианских идей в русской литературе // Контекст—1977. Литературно-теоретические исследования. М., 1978. С. 210—226; 2) Встречи с Шеллингом (по новым материалам) // Писатель и жизнь. Сб. ист.-лит., теорет. и крит. М., 1978. С. 167—180; Каменский Э. А. Русская философия начала XIX века и Шеллинг. М., 1980.

Замечено верно. Именно к «философско-поэтическому» Шеллингу испытывал Киреевский острый интерес в кружковой «школьный» период своего московского любомудрия, но интерес этот, подняв его на высоту послекантовского идеализма и вооружив инструментарием спекулятивного мышления, ни тогда, ни позже не сделал Киреевского «шеллингистом» (в отличие от Д. М. Велланского, М. Г. Павлова, А. И. Галича). И позже слушание лекций Шеллинга и знакомство с ним, как то следует из мюнхенских писем, оказались вполне рядовыми эпизодами в «годы ученья» Киреевского. Как в живописных полотнах пинакотеки, как в воззрениях Шлейермахера, так и в построениях мюнхенского профессора он искал смысловое ядро, прямо связанное с ценностным абсолютом в христианском его понимании. Однако даже в позднем Шеллинге он такого ядра не находил, почему так скептически отозвался о «философии откровения»: «Шеллингова христианская философия явилась и не христианскою и не философией» (1, 263); она «мало нашла сочувствия в Германии, но еще меньше может найти его в России» (1, 263). Критическая рефлексия Киреевского выявила и признала продуктивной лишь «отрицательную сторону шеллинговой системы, обнимающую несостоятельность рационального мышления» (1, 264).

Хотя известные параллели с философией Шеллинга у Киреевского обнаруживаются,<sup>49</sup> но о зависимости последнего от систем Шеллинга нельзя говорить уже потому, что мысль Киреевского принципиально асистематична<sup>50</sup>: она ориентирована не на создание очередной интеллектуальной «системы», а на выявление в культуре и в личности их *ценностных интенций*, которые могут развиваться

---

<sup>49</sup> Некоторые из них указаны Э. Мюллером в его работах о Киреевском (см. примеч. 30), а также в работах: *Виноградов П.* Киреевский и начало московского славянофильства // *Вопросы философии и психологии.* 1892. Кн. 11. С. 117—118; *Ковалевский М.* Ранние ревнители философии Шеллинга в России — Чаадаев и Иван Киреевский // *Русская мысль.* 1916. № 12. С. 115—135. 2-я паг.

<sup>50</sup> В таком ее свойстве ей было на что опираться в европейском романтико-идеалистическом философствовании той поры — на горячие филиппики Шлейермахера против «страсти к системности» («Речи о религии»), на борьбу В.-Г. Вакенродера с «системоверием» («Сердечные излияния отшельника, любителя изящного»). Показательно, что именно «антисистемная» глава из этой книги Вакенродера была переведена в середине 1820-х гг. ближайшими друзьями Киреевского: С. П. Шевыревым, В. П. Титовым, Н. А. Мельгуновым.

внесистемно, субрационально в жизненных и творческих процессах, но в итоге они устанавливают тот или иной строй личности, ее *έθος*, *αίσθησις* и *νόησις*, и соответственно — строй и формы ее творчества, а расширительно — и тип культуры, в котором личности определенного строя доминируют.

Следует заметить, что именно утверждение системных упорядочиваний сущего, вытесняющих подлинность самого бытия, характеризует духовную ситуацию Нового времени, о чем говорил М. Хайдеггер: «Для Средневековья сущее есть *ens creatum*, творение личного Бога-творца как высшей причины. Быть сущим здесь значит принадлежать к определенной иерархической ступени сотворенного бытия и в таком подчинении отвечать творящей первопричине (*analogia entis*)». К этому месту Хайдеггер делает очень важное пояснение: «Аналогия, понятая как основная черта бытия сущего, намечает совершенно определенные возможности и способы произведения истины этого бытия внутри сущего. Художественное произведение Средневековья и отсутствие картины мира в ту эпоху — две стороны одного целого».<sup>51</sup>

Неучастие русской мысли в новоевропейском теоретическом (а вследствие и вместе с тем в практическом, цивилизационном) упорядочивании сущего, ее независимость от интеллектуальных систем, отступления от грамматики и синтаксиса классического философского языка и позволяли ей подчас высказывать «истины бытия внутри сущего». Русская критика сущего высвобождала заключенный в нем голос истины, откликавшийся на зов Бога.

\* \* \*

Асистематическое философствование оказалось в ту эпоху выбором не только Киреевского. Интеллектуально и отчасти даже биографически его путь знаменательно схож с путем С. Кьеркегора, который постигал современную философию в Германии почти в те же годы, что и Киреевский. Находясь в течение довольно долгого времени под влиянием Шеллинга, он освобождался от жесткой системности гегелевского рационализма, но затем ушел и от Шеллинга и вдали от господствующих течений европейской мысли, в тихой провинциальной Дании, пережив душевные потрясения (как и у Кирее-

---

<sup>51</sup> Хайдеггер М. *Время и бытие* / Пер. В. В. Библихина. М., 1993. С. 49—50, 56.

евского, вызванные отношениями с невестой), обратился к проблемам экзистенции, разрабатывая их в формах философско-художественной рефлексии.

Внесистемность и «уединенность» Киреевского не означали отрыва от былой и современной ему умственной жизни Запада. Круг мыслителей, с которыми генетически или резонансно связано его мирозерцание, не обширен, но представлен сильными фигурами: Я. Бёме, Б. Паскаль, И. Кант, Ф.-Г. Якоби, Ф.-К. Баадер, Ф. Шлегель, Х. Стеффенс, Г.-В.-Ф. Гегель.

Как и Паскаль,<sup>52</sup> Киреевский всю жизнь мучался над вопросом о соотношении разума и веры. Он не обращался напрямую к аргументации французского мыслителя, скорее следовал его «сердечному убеждению», духовной стратегии. Теоретический, но жизненно важный для него вопрос Киреевский решал в том же этико-интеллектуальном модусе, что и «уединенный» в своей эпохе Паскаль: крайнее напряжение «воли к истине» при осознанной невозможности ее достичь — у Паскаля (так будет позже и у Кьеркегора) это порождает «ситуацию отчаяния», из которой открывается выход к истине религиозной, к Богу.

Со-мышление и одновременно со-чувствование с Паскалем окрашены у Киреевского еще и сожалением, что паскалевская линия оборвалась, а с разрушением Port-Royal des Champs пресекался яansenизм, и христианская перспектива в развитии европейской философии сузилась до исчезновения. «Может быть, во Франции, — набрасывал эту перспективу Киреевский, — могла бы возникнуть своя философия, положительная, если бы Боссюэтов галликанизм не ограничился дипломатической формальностью, но развился полнее, сознательнее и внутреннее и освободил французскую образованность от умственного угнетения Рима прежде, чем она утратила веру. Начала этой возможной для Франции философии заключались в том, что было общего между убеждениями Пор-Рояля и особенными мнениями Фенелона. Ибо кроме несходства с официальными понятиями Рима между ними было то общее, что они стремились к развитию внутренней жизни и в ее глубине искали живой связи

---

<sup>52</sup> Статья Киреевского «Сочинения Паскаля, изданные Кузенем» была напечатана в «Москвитянине» в 1845 г. (ч. 3, № 3), но читал он Паскаля гораздо раньше. Об отношении Киреевского к Паскалю см.: *Тарасов Б. Н.* «Мыслящий тростник»: Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. М., 2004. С. 334—342.

между верою и разумом, выше сферы наружного сцепления понятий. Пор-Рояль и Фенелон получили это направление из одного источника, из той части христианского любомудрия, которую они нашли в древних Отцах Церкви и которую не вмещало в себя Римское учение. Мысли Паскаля могли быть плодотворным зародышем этой новой для Запада философии. Его неоконченное сочинение не только открывало новые основания для разумения нравственного порядка мира, для сознания живого отношения между Божественным Промыслом и человеческою свободою, но еще заключало в себе глубокомысленные наведения на другой способ мышления, отличающийся равно от римско-схоластического и от рационально-философского. Если бы эти искры его мыслей соединились в общем сознании с теми, которые согревали душу Фенелона, когда он, в защиту Гюйон, собирал учения Св. Отцов о внутренней жизни; то из совместного их пламени должна была загореться новая, самобытная философия, которая, может быть, могла бы спасти Францию от безверия и его последствий» (1, 230—231).

Тем более рад был Киреевский, что искаженный иезуитами текст сочинений Паскаля наконец восстановлен<sup>53</sup> и «теперь еще яснее и чище обнаруживается направление ума этого великого мыслителя, проникнутого глубоким скептицизмом в отношении к разуму и глубокою уверенностию в религии» (2, 104) и развивавшего это направление со свойственной ему «строгой, крепкой, острой, железной логикой» (2, 104).

В 1845 году Киреевский публикует в «Москвитяине» отрывки из автобиографии Стеффенса,<sup>54</sup> где тот признавался: «Теперь понял я (...) что философ должен высказывать не только выученное, но и духовно пережитое из собственных внутренних испытаний».<sup>55</sup> В эпо-

---

<sup>53</sup> В. Кузен сличил издания «Мыслей» Паскаля 1669 и 1779 гг. с подлинными рукописями и обнаружил в тех изданиях много искажений, о чем доложил Французской Академии и выдвинул предложения по новому изданию. По поручению Академии такое издание готовил Э. Аве (прежде всего обширный комментарий), а тем временем М.-П. Фожер в 1844 г. выпустил первое исправленное издание «Мыслей» в двух томах, которое и было в распоряжении Киреевского.

<sup>54</sup> *Steffens H. Was ich erlebte. Bd. 1—10. Breslau, 1841—1845.* Как нельзя более отвечающей современной потребности считал Киреевский эту книгу — «окно на внутреннее развитие философа», тем более что «занимательность психологического романа соединяет она с интересом действительности и с значительностью философского воззрения» (2, 91).

<sup>55</sup> Москвитянин. 1845. Кн. 1. С. 34.

ху господства Гегеля ссыла на такой источник философствования выглядела странно, но для Киреевского это признание звучало как собственное кредо. Мысль ценна настолько, насколько обеспечена внутренним опытом мыслителя, и о себе Киреевский мог сказать то, что говорил о Стеффенсе: «Характер его мышления заключается в непрерывном стремлении от понятия отвлеченного к понятию живому и от живого бытия к разумному сознанию. Он постоянно искал той неосязаемой черты, где наука и вера сливаются в одно живое разумение, где жизнь и мысль одно, где самые высшие, самые сокровенные требования духа находят себе не отвлеченную формулу, но внятный сердцу ответ» (2, 90).

В небольшую журнальную публикацию не случайно была включена та часть автобиографии, где Стеффенс рассказывал о своем умственном перерождении под влиянием Якоби, — такому влиянию был не чужд и сам Киреевский. Якоби импонировал ему как замечательный представитель Glaubensphilosophie. И религиозно-философский идеализм, и критицизм его в отношении систем Фихте, Канта и раннего Шеллинга<sup>56</sup> поддерживали и уточняли онтологические ориентации Киреевского, а одну из опор для своей гносеологии он находил в доктрине «непосредственного знания», в которой Якоби утверждал недоказуемость основных предикатов человека — свободы, самоосуществления — и полагал их как непосредственную данность сознанию, определяемую через понятия «веры», «чувства», «разума» в противоположность «рассудку». Очевидна связь с этой доктриной концепции «цельного знания», «цельного человека», развиваемой Киреевским.

Считать Киреевского гегельянцем нельзя, но нельзя и преуменьшать значения Гегеля в движении его мысли. Еще до слушанья берлинских лекций он оценил «всю гибкость гегелевой методы», а позже он, по свидетельству Грановского, «крепко занимался гегелевою логикой и Religionsphilosophie». Считая создателя «Феноменологии духа» «величайшим человеком нашего времени», он негодовал

---

<sup>56</sup> Якоби, безусловно, повлиял на становление диалектики Шеллинга. И хотя, как отмечает О. М. Котельникова, Шеллинг замалчивал якобиевскую критику понятия тождества как пустой одинаковости, но именно она побудила его развить понятие тождества до диалектического понятия двуединства (Котельникова О. Учение о непосредственном знании в философии Фр. Г. Якоби // Мысль. Журн. Петербургского философского об-ва. 1922. № 1. С. 94).



на Шевырева за его доклад министру о безбожии гегелевской системы и возражал Хомякову, витийствовавшему против философа.<sup>57</sup>

Тем яснее представилась ему в итоге из проповедуемого с берлинской кафедры панлогизма вытекающая неизбежность обращения разума к сверхрациональным ценностям: «Логический разум, отрезанный от других источников познания и не испытывавший еще до конца меры своего могущества, хотя и обещает сначала человеку создать ему внутренний образ мыслей, сообщить не формальное, живое воззрение на мир и самого себя; но, развившись до последних границ своего объема, он сам сознает неполноту своего отрицательного вѣдения и уже вследствие собственного вывода требует себе иного, высшего начала, недостижимого его отвлеченному механизму» (1, 161).

И именно гегелевская система убедила его в недопустимости подавления субъектного аспекта философствования, к чему ведет рационализм, который «предполагает не только человека вообще, н(о) всякого человека равно способ(ным) постигать правильно высшую истину, только бы он в (мышле)нии своем отвлекался от (всякой) личной особенности».<sup>58</sup> Со своим безразличием к субъекту мышления рационализм впадает в этически опасное заблуждение: он «(каждого) человека, способного к логи(ческому) мышлению, почитает находя(щим)ся в состоянии разумной воз(му)жалости и могущим вполне (знать) высшую истину и правильно располагать собою (...) независимо от (...) внутреннего и нравствен(ного) развития».<sup>59</sup> Гегель окончательно отвратил Киреевского от всякого бессубъектного философствования.

Мотивы и порядок критического рассмотрения Киреевским новоевропейской философии, включая вершину ее рационалистического строительства — гегелевскую систему, заметно повлияли на последующее отношение к ней русской мысли. В частности, это рассмотрение стало в 1870-е годы (и долго удерживалось потом) основанием философствования Вл. С. Соловьева, в чьей диссертации «Кризис западной философии» многие суждения явно восходят к Киреевскому. «Эта система абсолютного рационализма, — писал Соловьев о гегелевской системе, упоминая в примечаниях статьи

<sup>57</sup> Т. Н. Грановский и его переписка. Т. 2. С. 395.

<sup>58</sup> РГАЛИ. Ф. 236. Оп. 1. Ед. хр. 18. Л. 4 об.

<sup>59</sup> Там же. Л. 4, 4 об.

Киреевского, Хомякова и Н. Г.-ва,<sup>60</sup> — вытекающая необходимо, как было показано, из предшествовавшего философского развития, заканчивает собою это развитие и не допускает дальнейшего движения по тому же пути. Ибо в том и сущность Гегелева принципа, что он заведомо заключает свое отрицание внутри самого себя, и потому в этой системе, отвергнувшей закон противоречия, невозможно указать никакое внутреннее противоречие, побуждающее к дальнейшему развитию системы, так как всякое противоречие в ее сфере ею же самою полагается как логическая необходимость и опять снимается в высшем единстве конкретного понятия; потому это есть абсолютно-совершенная, в себе замкнутая система, и, зная ее, мы лучше пойдем общий смысл всего того умственного развития, которое в ней нашло свое завершение и самоопределение. Ибо характер философского рационализма (т. е. утверждение понятия как абсолютного *prius*), вполне раскрывшийся у Гегеля, заключался уже в самом начале западной философии и, постепенно развиваясь, привел наконец к абсолютному „панлогизму“ Гегеля».<sup>61</sup>

Нелишне добавить, что под несомненным влиянием Киреевского (концептуальным, терминологическим и даже стилевым) возникли, развивались и излагались представления Соловьева о расщеплении познавательного отношения к миру в западном мышлении, учение о «цельном знании» и о цельности субъекта познания, идея об особой роли России в восстановлении духовной цельности мира.

Неоднозначным было отношение Киреевского к немецкому романтизму, который нередко объявляется вторым после Шеллинга источником воззрений Киреевского.<sup>62</sup> А. Валицкий указывает на «поразительное сходство» мыслей Ф. Шлегеля («Философия жизни») и Киреевского — в той главной их части, где центром духов-

---

<sup>60</sup> Подписанная этим псевдонимом статья «Рационалистическое движение философии новых времен» (Русская беседа. 1859. Кн. 3) принадлежала Н. П. Гилярову-Платонову.

<sup>61</sup> Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 34.

<sup>62</sup> См.: Бестужев-Рюмин К. Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе // Отечественные записки. 1862. № 2. С. 701; Степун Ф. Жизнь и творчество. Берлин, 1923; Koyré A. La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXème siècle. Paris, 1929. P. 137 et autres; Walicki A. W kręgu konserwatywnej utopi. Warszawa, 1964. S. 128—132.

ной личности выступает «мыслящая и любящая душа», где противопоставляется рационалистическое знание знанию живому.<sup>63</sup>

Но все это Киреевский находил и в гораздо более близких ему, чем Ф. Шлегель, источниках: у Якоби, Шеллинга, а «мыслящая и любящая душа», или, как именовал ее Киреевский, — «основное побуждение сердца», которое «слагается из любви и убеждения»,<sup>64</sup> — это представление он встретил у христианских писателей, у «новоплатоников», с чей авторитетностью для Киреевского романтики соперничать, конечно, не могли.

Сближает его с последними понимание культуры как исторического выражения национального этоса, но в отличие от романтиков он проблематизирует это выражение и ставит критический вопрос о ценностных интенциях и о духовном состоянии субъекта культуры. Поэтому идея Новалиса о единстве философии и искусства в плане их синтеза воспринимается им не столько как задача культурной деятельности, сколько как требование к внутреннему устройству субъекта: органическое единство мышления и творчества должно быть коренным свойством субъекта культуры, только при этом условии его активность создает истинное и прекрасное.

Может быть, более других исследователей права А. М. Диолетта Сиклари, открывающая для влияний иенских романтиков (Ф. Шлегеля и Новалиса прежде всего) преимущественно эстетический сегмент мирозерцания и художественную практику Киреевского.<sup>65</sup>

Каким путем и к каким целям двигался Киреевский по линии развития европейской мысли, никому не удалось определить точно. Г. Лэнз полагал, что он «начинает именно там, где Гегель окончил»<sup>66</sup> и что шел он к «высшему синтезу», к «единству философии и религии».<sup>67</sup> Первое утверждение справедливо; второе — общее место, повторяемое с конца XIX века; кроме того, перспективы самых многообещающих «синтезов», как у Шеллинга или у иенцев, Киреевского не привлекали. Он намеревался создать некую «русскую

---

<sup>63</sup> *Walicki A. W kręgu konserwatywnej utopi. S. 123.*

<sup>64</sup> Индифферентизм: Из письма покойного И. В. Киреевского к \*\*\* // Домашняя беседа. 1861. Вып. 46. С. 380.

<sup>65</sup> *Siclari A. M. D. Arte e cultura nel romantismo russo. I. V. Kireevskij. Milano, 1981. P. 78—79, 127 e altri.*

<sup>66</sup> *Lanz H. The philosophy of Ivan Kireyevsky // The Slavonic Review. 1925. Vol. 4, N 10, June. London, 1925—1926. P. 597.*

<sup>67</sup> *Ibid. P. 596.*

философию». Но что она такое, с точки зрения западной философской традиции, — остается неясным. По мнению П. Кристофа, на вопрос, «что должно было стать этой „русской философией“, о которой мечтал Киреевский и которую он начал обдумывать еще в 1828 году <...> может быть дан лишь приблизительный и далеко не исчерпывающий ответ». <sup>68</sup>

Но даже такого ответа здесь дать нельзя. На фоне названной традиции Киреевский выглядит мыслителем без направления, эклектиком без всякого связующего идейного задания. Потому-то так легко современники присоединяли его к славянофильству, а позднейшие исследователи сводили с самыми разными направлениями и доктринами. Тогда оказывалось, что он предвосхитил и гештальт-теории, <sup>69</sup> и идеи М. Шелера и Ф. Шина <sup>70</sup> и выступал «религиозно-философским позитивистом». <sup>71</sup> Вернее же всего, что Киреевский не создал (и не стремился создать) законченный интеллектуальный продукт, имеющий определенную философскую стоимость и включаемый в общеевропейское философское производство. О такой незавершенности его дела можно сожалеть, <sup>72</sup> но не стоит видеть в ней «трагедию жизни Киреевского», как то делает Кристоф. <sup>73</sup>

\* \* \*

Язык спекулятивного идеализма не был родным для Киреевского, и потому-то нельзя найти у нашего мыслителя развернутого и законченного текста на нем. Киреевский, при всех своих теорети-

---

<sup>68</sup> Christoff P. K. An Introduction to Nineteenth-century Russian Slavophilism. Vol. II. P. 185.

<sup>69</sup> The Encyclopedia of Philosophy. Vol. 4 / P. Edwards, editor-in-chief. New York; London, 1967. P. 343.

<sup>70</sup> Левицкий С. А. Очерки по истории русской философской и общественной мысли. Frankfurt/Main, 1968. С. 61.

<sup>71</sup> Ласкеев П. Два проекта православно-христианской философии // Христианское чтение. 1898. Т. 205. С. 752.

<sup>72</sup> См.: Терновский Ф. Два пути духовного развития (по поводу сочинений И. В. Киреевского, 1 и 2 тома) // Труды Киевской Духовной Академии. 1864. Т. 4. С. 400; Степун Ф. Прошлое и будущее славянофильства // Северные записки. 1913. Ноябрь. С. 136; Лушников А. Г. И. В. Киреевский: Очерк жизни и религиозно-философского мировоззрения. Казань, 1918. С. 114.

<sup>73</sup> Christoff P. K. An Introduction to Nineteenth-century Russian Slavophilism. P. 140.

ческих склонностях и интересах, использовал язык *творческой практики идеализма*, сам высказываясь на нем и относительно таких высказываний в культуре развивая свою философскую рефлексию.

Наиболее значительным из них стала для него литература, в которой он (здесь уже в полном согласии с Ф. Шлегелем и другими иенцами, как они представлены у Н. Я. Берковского<sup>74</sup>) видел главное выражение духовной жизни нации. Применительно же к литературе русской это усмотрение получало исключительный характер, что с некоторой предвзятостью увлечения провозглашал Киреевский в 1832 году: «Ни в какой земле текущая словесность не имеет такой значительности, как в России; между тем как в других государствах литература есть одно из второстепенных выражений образованности, у нас она главнейшее, если не единственное» (2, 40).

Для него было естественным именно в ней выявлять ценностные интенции современной культуры; и понятно, почему с первых шагов своей деятельности Киреевский избрал литературную критику как форму философско-эстетической, а затем и религиозно-этической рефлексии — как способ практического осуществления целей критического идеализма в культуре.

Свои задачи в этой области и предмет анализа он сразу же и резко отделил от задач и предметов текущих журнальных «разборов», выдвинувшись на никем тогда в России не занятые позиции *философской критики*. Судить произведение, заявлял он, нужно «не столько в отношении литературном, сколько в отношении к ⟨...⟩ действительной истине, к ⟨...⟩ дельности и нравственности», и это «тем полезнее, что этот род критики столько же важнее критики технической, ремесленной, сколько опыт жизни важнее школьного урока. Но она должна быть редка, потому что не везде уместна и годится только для тех произведений искусства, которые создаются, а не сочиняются и в которых важна уже не степень мастерства, а смысл и место, как в произведениях природы или судьбы».<sup>75</sup>

Каков был эффект применения его методы к русской словесности в ту пору, видно из отзывов современников. «Ваша статья о Годунове и Наложнице, — писал Киреевскому Пушкин, — порадовала

---

<sup>74</sup> Литературная теория немецкого романтизма. Сб. ст. / Под ред. Н. Берковского. Л., 1934. С. 28.

<sup>75</sup> Письмо к В. Ф. Одоевскому от 17 мая 1833 г. // РНБ. Ф. 539. Оп. 2. Ед. хр. 584. Л. 8.

все сердца; насилу-то дождались мы истинной критики».<sup>76</sup> Но, конечно, весомее эпистолярного комплимента были печатные суждения не щедрого на похвалы Пушкина. Всю свою заметку в «Литературной газете» («Денница. Альманах на 1830 год, изданный М. Максимовичем») он посвятил цитированию и благожелательной оценке «Обозрения русской словесности за 1829 год», назвав ее «замечательнейшей статьей».<sup>77</sup> Прочитав эту статью, Е. А. Боратынский признавался: «Ты меня понял совершенно, вошел в душу поэта, схватил поэзию, которая мне мечтается, когда я пишу».<sup>78</sup> И позже писал Киреевскому: «Я не знаю человека богаче тебя истинно критическими мыслями».<sup>79</sup>

Произнося в своих ранних статьях первые слова на языке *критического идеализма*, двадцатитрехлетний критик пытается сформулировать ожидания культурного сознания в 1790—1810-е годы. В «Обозрении русской словесности за 1829 г.» он пока может указать лишь на то, что тогда «мы в литературе искали философии, искали полного выражения человека» и что в поэзии должна была сказаться «лучшая сторона нашего бытия, сторона идеальная, мечтабельная» (2, 17). Так — еще очень условно и слишком широко — очерчивает он подлежащую литературному выражению область человека, однако уже предполагая в ней сложное моральное, психическое и метафизическое содержание, которое может быть оформлено как *философия человека*, — к этому влечется его мысль, и такую антропологическую интуицию он угадывает в русской литературе.

Трудно было различить ее тогда в толще разнородного литературного материала конца XVIII—начала XIX века. Однако Киреевский улавливает ее в творчестве Карамзина, Жуковского, но по порядку своих статей прежде у Пушкина,<sup>80</sup> чьей заслугой критик считает изображение Онегина (представляющего «целый класс людей») как «ненастоящего» Чайлд-Гарольда<sup>81</sup> (2, 11). Этот байрони-

---

<sup>76</sup> Пушкин. Т. 15. С. 9.

<sup>77</sup> Там же. Т. 11. С. 109.

<sup>78</sup> Татевский сборник С. А. Рачинского. С. 38.

<sup>79</sup> Там же. С. 45.

<sup>80</sup> В статье «Нечто о характере поэзии Пушкина» (1828).

<sup>81</sup> Этот мотив Пушкин развернет в седьмой главе («Что ж он? Ужели подражанье, / Ничтожный призрак, иль еще / Москвич в Гарольдовом плаще, / Чужих причуд истолкованье, / Слов модных полный лексикон?.. / Уж не пародия ли он? // Ужель загадку разрешила? / Ужели слово найдено?»). Киреевский не знал (его статья «Нечто о характере поэзии

ческий псевдоморфоз оставляется поэтом, как показывает критик, без собственно-личного содержания («Сам Пушкин, кажется, чувствовал пустоту своего героя»), выводится за пределы русской жизни, и Киреевский видит в том глубокую идею Пушкина о человеке, поскольку время «настоящих» Чайлд-Гарольдов для России, к счастью, еще не настало и не под этой европейской маской можно найти человечески ценное содержание, — оно имеет другой жизненный и литературный облик.

Предстает он в третьем, «русско-пушкинском», периоде творчества поэта — там выступает жизненная и духовная полнота человека, которой Киреевский придает форму «народности» (2, 12—13), наделяя, по примеру *Volksggeist* германского романтизма, коллективный субъект культуры — народ как стихийно-творческое начало в истории — всем богатством национального этоса и эстетизиса.

Не только, впрочем, по германскому примеру, но и увлекшись — в совместных занятиях с фольклористом Э. Доленгой-Ходаковским и братом Петром, знаменитым впоследствии собирателем русских песен, — народным бытом и поэзией. В развивавшихся на этом основании этнокультурных интуициях Киреевского А. Волинский увидел все «типичные особенности народного духа» и полагал, что критический анализ произведений этого «поразительно яркого литературного таланта», «сделанный с необходимым беспристрастием, вернее всякой внешней пропаганды должен открыть дорогу к самому источнику национального самосознания», ибо Киреевский «постоянно сближает читателя не с теми или другими мелкими вопросами данной минуты, а именно с мотивами внутренней, еще не вполне развернувшейся народной жизни».<sup>82</sup>

Не без влияния романтизированной гегелевской феноменологии Киреевский на рубеже 1820—1830-х годов склонен верить в безусловную разумность самодвижения мирового духа и «народных духов» и видеть его высшую стадию в «действительности», которая есть не случайная эмпирия, но «необходимо существующее». «Из совокупности существующего должно образоваться лучшее прочное. Оттуда уважение к действительности, составляющее средоточие той степени умственного развития, на которой теперь остановилось про-

---

Пушкина» напечатана в 1828 г., седьмая глава «Евгения Онегина» — в марте 1830 г.), но предугадал такое разрешение байронической темы.

<sup>82</sup> Волинский А. Литературные заметки // Северный вестник. 1895. № 5. С. 261—262.

свещение Европы и которая обнаруживается историческим направлением всех отраслей человеческого бытия и духа» (2, 18—19).

Единственный раз умонастроение Киреевского оказывается столь оптимистичным (чему не помешал даже известный фатализм проповедуемого Гегелем прогресса). В неизбежности движения сущего к совершенству его как будто убеждает сам исторический ход жизни, вырабатывающий новые, лучшие формы сущего. Современному просвещению оставалось только участвовать в этом движении своими теоретическими и художественными силами. Поэтому и философия «устремилась всю деятельность на применение умозрений к действительности, к событиям, к истории природы и человека», и «поэзия, выражение всеобщности человеческого духа, должна была также перейти в действительность и сосредоточиться в роде историческом» (2, 19).

Киреевский увлечен зрелищем поступательного развития мирового духа, отражением его в грандиозных «изменениях господствующего направления *Европеизма*» (1, 87), чему посвящена программная для той поры статья «Девятнадцатый век» (1832). Примирившиеся «идеализм и материализм» — развертывает он картину этого направления — создали в начале века «искусственное» равновесие, в результате которого в «быте просвещеннейшей части Европы образовался новый, сложный порядок вещей», создалась поэзия, «где свободная мечта проникнута неизменяемой действительностью и красота однозначительна с правдою», и образцы такой поэзии дали «Гете в своих последних произведениях и Валтер Скотт в своих романах» (1, 89—90).

На смену этому состоянию приходит «равновесие естественное, основанное на просвещении общего мнения» (1, 94), под чем, надо полагать, Киреевский подразумевает нивелирующие цивилизационные процессы в посленаполеоновской Европе. Но терминология и изложение его не отличаются здесь ясностью и последовательностью. Он с горечью замечает, что «выравнивание» Европы сопровождается возобладанием в западном человеке «холодности, прозаизма, положительности и вообще исключительного стремления к практической деятельности» (1, 91). И все-таки оправдывает «сближение духовной деятельности с действительностью жизни» и в новейшей философии, и в литературе, и в науках, и «в мнениях религиозных» — в надежде, что «познание отрицательное» исчерпает себя и, обращенное к жизни, станет «живым познанием сущности вещей и бытия» (1, 92—93). Ради этого он готов признать за благо, что



«главный характер просвещения в Европе <...> только в наше время мог образоваться чисто практическим» и что «человек нашего времени уже не смотрит на жизнь как на простое условие развития духовного; но видит в ней вместе и средство, и цель бытия, вершину и корень всех отраслей умственного и сердечного просвещения. Ибо жизнь явилась ему существом разумным и мыслящим, способным понимать его и отвечать ему, как художнику Пигмалиону его одушевленная статуя» (1, 95).

Очевидно, что Киреевский не без сочувствия относится к утверждающемуся в Европе культу «жизни действительной», пытается при этом прозаичность буржуазного практицизма скрасить гетеанским и иенским созерцанием жизни как самоценного органического феномена, видеть в религии, философии, искусстве «живые целостности», делая тем самым шаг к неогегельянству, предвосхищая романтизированную интерпретацию раннего Гегеля у В. Дильтея и «философию жизни» вообще. Ему даже кажется, что гегемония «жизни действительной» способна породить новое искусство и «час для поэта Жизни наступил» (1, 91). Но о приходе такого поэта ничто в современной литературе пока не свидетельствовало.

Такой поэт уже явился однажды в России — то был Пушкин, художественно воплотивший «свой собственный образ мыслей», взятый из «всей совокупности жизни». «По этой причине, — заключает Киреевский, — литература наша могла иметь полный смысл до конца жизни Пушкина и не имеет теперь никакого определенного значения» (1, 172). Относительно середины 1840-х годов заключение вполне справедливое, и оно не опровергается творчеством Гоголя, в котором критик «красоту своенародную» воспринимал как залог возможного будущего влияния на словесность и которому он посвятил всего одну страницу во введении к «Библиографическим статьям» 1845 года (2, 122—123). К тому же вскоре его насторожили «Выбранные места из переписки с друзьями»: «Судя по отрывкам, Гоголь должен быть болен, чему многие очень обрадовались»,<sup>83</sup> — сообщал он А. П. Елагиной.

Лишь у Боратынского находил он тогда способность подниматься над действительностью, не отрываясь от нее,<sup>84</sup> что, полагает Ки-

---

<sup>83</sup> Русский архив. 1909. № 5. С. 114.

<sup>84</sup> Откликаясь на пушкинское одобрение его сравнения Боратынского с Ф. Ван Миерисом-старшим, Киреевский в ответном письме уточняет свою оценку поэта относительно чувственного жизнеподобия в картинах

реевский, коренится в поэте гораздо глубже собственно художнического дара. На своем, как всегда, поэтизированном языке философско-критической рефлексии он описывает эту способность эстетически упорядочивать жизненную эмпирию с высоты идеального созерцания. «В самой действительности, — говорит Киреевский о Боратынском в «Обзрении русской словесности за 1831 год», — открыл он возможность поэзии; ибо глубоким воззрением на жизнь понял он необходимость и порядок там, где другие видят разногласия и прозу. (...) Эти возвышенные, сердечные созерцания, слитые в одну картину с ежедневными случайностями жизни, принимают от них ясную форму, живую определенность и грациозную ощутительность, между тем как самые обыкновенные события жизни получают от такого слияния глубину и музыкальность поэтического создания» (2, 50).

Со свойственной ему настойчивостью в развитии излюбленной концепции Киреевский стремится критически проникнуть под вербально-оформляющие и даже психокреативные слои художественного высказывания, чтобы добраться до его генеративного ядра. Он еще не определяет его содержательно, используя поначалу общие обозначения: «мысль», «идея», «смысл», и только указывая центральное «местоположение» с помощью духовно-пространственных уподоблений.

Применимо такое проникновение, считает Киреевский, лишь к «поэту оригинальному, открывающему новую область в мире прекрасного», в данном случае — к Н. Языкову. Здесь «вопрос о достоинстве художественном становится уже вопросом второстепенным; даже вопрос о таланте является не главным; но мысль, одушевлявшая поэта, получает интерес самобытный, философический;

---

голландского мастера: «Я сравнивал его с Мьерисом не потому, чтобы находил сходство в их взгляде на вещи, или в их таланте, или вообще в поэзии их искусства; но только потому, что они похожи в наружной отделке и во внешней форме. Эта форма слишком тесна для Баратынского, и сущность его поэзии требует рамы просторнее; мне кажется, я это доказал; но Мьерис в своих миниатюрах выражается весь и влагает в них еще более, чем что было в уме, то есть труд и навык. Вот почему Мьерис сделал все, что мог, а Баратынский сделает больше, чем что сделал». Свое мнение о Боратынском Киреевский основывает «больше всего на той глубокой возвышенно-нравственной, чуть не сказал, гениальной, деликатности ума и сердца, которая всем движениям его души и пера дает особенный поэтический характер» (Киреевский И. В. Избранные статьи. С. 308).

и лицо его становится идеею, и его создания становятся прозрачными, так что мы не столько смотрим *на них*, сколько *сквозь них*, как сквозь открытое окно; стараемся рассмотреть внутренность нового храма и в нем божество, его освящающее.

Оттого, входя в мастерскую живописца обыкновенного, мы можем удивляться его искусству; но пред картиною художника творческого забываем искусство, стараясь понять мысль, в ней выраженную» (2, 81).

Такое состояние «интеллектуального визионерства» характерно для восприятия Киреевским произведения искусства, когда он на самом деле *видит идею, смысл*<sup>85</sup> сквозь «лицо», личность автора, сквозь облик произведения и умственно заморожен настолько, что для него «на некоторой степени совершенства искусство само себя уничтожает, обращаясь в мысль» (2, 82).

И ему не жаль «самоуничтожающегося» искусства — как не жаль его и Гегелю, для которого оно лишь первая ступень самораскрытия духа на пути к высшему постижению абсолюта в философии. Поэтому предметно-тематический материал произведения и его эстетическая проработка важны лишь временно и настолько, насколько дают просвечивать сквозь себя идее вещи; форма может лишь указывать на идеальное, и этим ее значение для Киреевского исчерпывается. Здесь он наиболее близок к Гегелю, полагававшему необходимым условием «духовного созидания» в искусстве «истребляемость чувственной материальности и внешних условий» произведения. Достигнутая таким образом «формальная идеальность» творения позволяет в нем «как в происшедшем из духа и его представляющего элемента» выявить уже «всеобщность», то есть идею,

---

<sup>85</sup> Вообще, свойственный Киреевскому умственный визуализм выступал в его критико-познавательной работе с разной степенью интенсивности и подчас действительно сближался с визионерством спиритуалистическим; во всяком случае он несомненно родствен религиозно-мистическому созерцанию, в котором чувственно-зрительное восприятие неотделимо от интеллектуально-имагинативного и способность к которому проявилась в последние годы жизни Киреевского. Характерно, что этим свойством обладал и Достоевский, чьи религиозно-философские и антропологические интуиции принимали форму прямого *видения*. Не случайно он наделяет таким свойством и ряд своих персонажей; так герой «Сна смешного человека» не раз настойчиво повторяет: «Я видел истину» (*Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972—1990. Т. 25. С. 118. Далее сокращенно: *Достоевский*).

откуда, наконец, и «получается более высокая идеальность поэтического произведения», или, как поясняет Гегель далее, — «надлежащее», что «есть для художника нечто более высокое, чем само существующее».<sup>86</sup>

Проблемная разработка этой же концепции в отношении новой европейской литературы приводит позже к острой критике современного состояния западной «образованности», неблагоприятного для искусства. «Многомыслие, разноречие кипящих систем и мнений, при недостатке одного общего убеждения, не только раздробляет самосознание общества, но необходимо должно действовать и на частного человека, раздвояя каждое живое движение его души. Оттого, между прочим, в наше время так много талантов и нет ни одного истинного поэта. Ибо поэт создается силою внутренней мысли. Из глубины души своей должен он вынести, кроме прекрасных форм, еще самую душу прекрасного: свое живое, цельное воззрение на мир и человека. Здесь не помогут никакие искусственные устроения понятий, никакие разумные теории. Звонкая и трепещущая мысль его должна исходить из самой тайны его внутреннего, так сказать, надсознательного убеждения, и где это святилище бытия раздроблено разноречием верований или пусто их отсутствием, там не может быть речи ни о поэзии, ни о каком могучем воздействии человека на человека» (1, 125—126).

\* \* \*

В «Девятнадцатом веке» вновь, как и два года назад в «Обзрении русской словесности за 1829 год», Киреевский завершает свои рассуждения вопросом чрезвычайной для него (поскольку таков он и для России) важности: в каком отношении к европейскому просвещению находится русская «образованность» теперь и в каком должна находиться в будущем?

Поначалу Киреевский, исполненный молодой веры в право и способность растущей культуры занять значительное место среди питавших ее старых культурных организмов, готов отвечать на этот вопрос решительно и звонко, что он и делает в «Обзрении...»: «Совместное действие важнейших государств Европы участвовало в образовании начала нашего просвещения, приготовило ему харак-

---

<sup>86</sup> Гегель *⟨Г.-В.-Ф.⟩*. Сочинения: В 14 т. М., 1938. Т. 12. С. 167—168.

тер общеевропейский и вместе дало возможность будущего влияния на всю Европу» (2, 39).

Позже, в «Девятнадцатом веке», он уже гораздо трезвее смотрит на положение дел: «Жизнь европейского просвещения девятнадцатого века не имела на Россию того влияния, какое она имела на другие государства Европы. Изменения и развитие сей жизни отзывались у нас в образе мыслей некоторых людей образованных, отражались в некоторых оттенках нашей литературы, но далее не проникали» (1, 95). Он ставит не один, а целый ряд вопросов, из которых важнейшие: «Изнутри ли собственной жизни должны мы заимствовать просвещение свое или получать его из Европы? И какое начало должны мы развивать внутри собственной жизни? И что должны мы заимствовать от просветившихся прежде нас?» (1, 96). Вместо ответов он предлагает обзор русской истории последних веков, из чего ответы должен вывести сам читатель.

А через семь лет, откликаясь на статью Хомякова «О старом и новом»,<sup>87</sup> Киреевский исчерпывающе отвечает на вопрос, где же в России источник для развития собственного просвещения. Оставляя в стороне все, что могла бы произвести на русской почве цивилизация европейского типа (но не произвела в силу обстоятельств, и это не столь уж важно), он все культурные потенции России связывает исключительно с ее религиозным укладом. «В ней собиралось и жило то устроительное начало знания, та философия христианства, которая одна может дать правильное основание наукам. Все Святые Отцы Греческие, не исключая самых глубоких писателей, были переведены и читаны, и переписываемы, и изучаемы в тишине наших монастырей, этих святых зародышей несбывшихся университетов. <...> И эти монастыри были в живом, беспрестанном соприкосновении с народом. Какое просвещение в нашем подлом классе не вправе мы заключить из этого одного факта!» (1, 119). Отсюда могло и должно было развиваться «просвещение не блестящее, но глубокое; не роскошное, не материальное, имеющее целью удобства на-

---

<sup>87</sup> Статью «В ответ А. С. Хомякову» Киреевский написал в 1839 г. и не предназначал для печати, а предполагал прочесть на одном из своих вечеров в московском доме как отклик на статью Хомякова «О старом и новом», написанную для того же вечера. Оба сочинения разошлись во многих списках и были хорошо известны современникам задолго до публикации. См.: *Дмитриев С. С. Славянофилы и славянофильство: (Из истории русской общественной мысли середины XIX в.)* // Историк-марксист. 1941. № 1. С. 87.

ружной жизни, но внутреннее, духовное» (1, 119), — и лишь роковой «раздор духа», последовавший за Стоглавым собором (1551), и реформаторство Петра пресекли развитие «самобытного просвещения» в России.

Рисуемая Киреевским картина «Святой Руси» несомненно утопична<sup>88</sup> — прежде всего в своих периферийных сюжетах и социокультурных подробностях. Но вполне соответствует русской действительности ее центр, ее духовный фокус — религиозный источник культуры. Он *един* для личности, для нации, для человечества, из чего и исходит в дальнейшем христианский идеализм Киреевского. В данном случае, однако, этот источник получает этно-конфессиональную локализацию, обусловленную чувственными и нравственными симпатиями Киреевского. Так возникает знаменитое «*славяно-христианское* направление» (1, 173), прямо провозглашенное в 1845 году. Подобные «сердечные» симпатии, зачастую даже страсти, увлекали его мысль в этом «направлении», породив своего рода умственную влюбленность в реконструируемый им же тип

---

<sup>88</sup> Киреевскому всегда был присущ интерес к утопии — сколько историсофский, столько и эстетический, и движим он у него, как и у Достоевского, глубоким нравственно-чувственным влечением. Неудивительно, что интерес этот нашел и превосходное художественное выражение в повести (возможно, неоконченном романе) «Остров» (1838). Судя по отзыву А. А. Толстой, эта вещь могла оставить некоторый след в сознании современников. 4 июня 1858 г. она писала Л. Н. Толстому: «Советую вам обратить внимание в последнем № „Русской беседы“ на две главы романа, начатого покойным Иваном Киреевским. Если вы его еще не читали, я надеюсь, он доставит вам такое же удовольствие, как и мне, даже больше, чем удовольствие, — одно из тех глубоких наслаждений, которые редко доставляет нам наша современная литература». В том же письме есть указания на личные отношения между Л. Толстым и Киреевским: «По этому поводу я вспомнила, что этот самый Киреевский посоветовал вам не пропускать дня, не читая Евангелия. {...} Надеюсь, вы не изменили этой привычке» (Толстовский музей. СПб., 1911. Т. 1. С. 111—112). Отношения установились, вероятно, при посредничестве князя С. С. Урусова, близкого знакомого Киреевского, которому князь писал 6 ноября 1855 г.: «Рекомендую вам прекрасного литератора и вместе шахматного игрока, моего ученика, Льва Николаевича Толстого. Как истый партизан ваш и ваших талантов, я воспользовался этим обстоятельством, чтобы писать вам и выманить от вас несколько строчек» (Русский архив. 1903. № 11. С. 480). О встрече с Киреевским Л. Толстой упоминает в дневнике под 8 мая 1856 г. (Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: (В 90 т.). М., 1937. Т. 7. С. 69).

культуры. Ситуация Пигмалиона и Галатеи воспроизводилась здесь в ее интеллектуально-художественном варианте.

Киреевскому было интимно близко славяно-русское *тело* религиозной традиции; в его материнском лоне, надеялся он, восточное христианство с его Преданием, святоотеческим любомудрием и аскетикой сохранится от разрушительных воздействий и благотворно повлияет на «образованность» русскую, а возможно, и европейскую.

Киреевский никогда не забывал, что у России и Запада есть «одно очевидно общее: это христианство» (1, 111), однако это убеждение не помешало, но скорее побудило его совершить столь глубокую дихотомию «Запад—Восток» («Европа—Россия»), чтобы аналитическим рассечением дойти до точки расподобления этого «общего», до пункта разделения путей развития и оттуда вести религиозно-философскую критику культуры.

Основанием деления выступало наличие (или отсутствие) живого духовного центра в «просвещении», а критерием оценки — его способность фокусировать в «образованности», в культурном творчестве свет абсолютных ценностей.

Известна историософская концепция Киреевского, согласно которой западная «образованность» возникла и развивалась под влиянием трех «начал»: античности, самобытных культур варварских народов и христианства. В совокупности всех древних и новых элементов западной жизни главенствующую роль играло христианство, приведшее Европу к религиозному и политическому единству, придавшее ее «просвещению» умственную высоту и действенность и способствовавшее распространению его в народе. С XV столетия обращение к «умственным праотцам — к Риму и Греции» привнесло в образованность лаические темы и идеи, запечатлевшиеся в науках, искусствах, общественной жизни. К исходу той эпохи «для новой Европы довершился круг полного наследования прежнего просвещения человечества» (1, 102), а с середины XVIII столетия «просвещение в Европе приняло направление противоположное прежнему» (1, 106) — так Киреевский отмечает наступление новейшей эпохи резких перемен в религиозной, социально-юридической, промышленно-экономической сферах. В развитии России наследие античности не сказывалось, поэтому в ней все стороны жизни долго находились под воздействием племенных обычаев, неблагоприятных внешних обстоятельств, а христианство, хотя было «еще чище и святее», чем на Западе, не стало началом объединяющим и просвещающим.

В статье «Девятнадцатый век» Киреевский развертывает свою концепцию диахронически, пока не выделяя и не заостряя в историческом материале специфических тенденций развития Европы и России. Он только показывает неизбежное различие их судеб, сожалея о замедленном и почти бесплодном до Новейшего времени движении России к целям общечеловеческого просвещения: «Если бы мы наследовали остатки классического мира, то религия наша имела бы более политической силы, мы обладали бы большею образованностью, большим единодушием, и, следовательно, самая раздельность наша не имела бы ни того варварского характера, ни таких пагубных последствий» (1, 101).

Но в «Ответе А. С. Хомякову» он уже задается целью «определить особенность Запада и России» (1, 111) и в западном наследии «классического мира древнего язычества, не доставшемся России», усматривает опасное «торжество формального разума человека над всем, что внутри и вне его находится» (1, 111). Он снова дает — и не в последний раз — сжатый сравнительный очерк европейского и русского прошлого, однако теперь в нем явственнее проступают все более противостоящие друг другу тенденции.

Шаг за шагом выделяя их, критически обнажая их ценностную сущность и последствия, Киреевский подходит ко все более резкому разграничению двух типов цивилизации, а в конечном счете — к различению *культуры* как творческого наполнения и оформления антропосферы в ее идеальном и опредмеченном бытии и собственно *цивилизации* как продукта внешней жизнестроительной активности человечества.

То и другое есть порождение двух качественно различных сил: «Ибо две образованности, два раскрытия умственных сил в человеке и народах представляет нам беспристрастное умозрение, история всех веков и даже ежедневный опыт. Одна образованность есть внутреннее устройство духа силою извещающей в нем истины; другая — формальное развитие разума и внешних познаний. Первая зависит от того начала, которому покоряется человек, и может сообщаться непосредственно; вторая есть плод медленной и трудной работы. Первая дает смысл и значение второй, но вторая дает ей содержание и полноту. <...> Впрочем, очевидно, что первая только имеет существенное значение для жизни, влагая в нее тот или другой смысл; ибо из ее источника истекают коренные убеждения человека и народов; она определяет порядок их внутреннего и направление внешнего бытия, характер их частных, семейных и об-



щественных отношений, является начальной пружиной их мышления, господствующим звуком их душевных движений, краскою языка, причиною сознательных предпочтений и бессознательных пристрастий, основою нравов и обычаев, смыслом их истории» (1, 159).

Первая «образованность» своим «началом» имеет христианское исповедание абсолютной истины — как оно сложилось в первые века и пребывало католически действующим до разделения Церквей, а после отпадения Церкви Западной — сохраняло полноту догматики и Предания в Православии.

Именно это «начало», считает Киреевский, и оказалось извращено на Западе: непосредственно знающий истину верующий разум там оказался подчинен разуму формально-логическому ради усиления церковной власти и утверждения веры. Рационализация религии привела к проникновению в нее наследия «классического древнего мира», от Аристотеля до Римской империи, открыла дорогу рационализму, который с тех пор пронизывает государственно-общественное устройство Европы, правовые отношения, богословие и церковную организацию, философию, науку, мораль, психический строй и быт европейцев.

С середины 1830-х годов критика Киреевским последствий такого извращения становится все жестче и охватывает все стороны западной цивилизации, где «вся совокупность веры опиралась на силлогистическую схоластику; инквизиция, иезуитизм, одним словом, все особенности католицизма развились силою того же формального процесса разума, так что и самый протестантизм, который католики упрекают в рациональности, произошел прямо из рациональности католицизма. В этом последнем торжестве формального разума над верою и преданием пронизательный ум мог уже наперед видеть в зародыше всю теперешнюю судьбу Европы как следствие вотще начатого начала, т. е. и Штрауса, и новую философию со всеми ее видами, и индустриализм как пружину общественной жизни, и филантропию, основанную на рассчитанном своекорыстии, и систему воспитания, ускоренную силой возбужденной зависти, и Гете, венец новой поэзии, литературного Талейрана, меняющего свою красоту, как тот свои правительства, и Наполеона, и героя нового времени, идеал бездушного расчета, и материальное большинство, плод рациональной политики, и Лудвига Филиппа, последний результат таких надежд и таких дорогих опытов!» (1, 112).

Раздробление и постепенная утрата ценностного ядра современной «образованности», высвобождая и актуализуя в ней новые воз-

возможности жизнестроительства, одновременно ведут к упадку высшего, идеалистического творчества, о чем свидетельствует умственное и эстетическое обеднение литературы — и западной, и русской, насколько последняя с первой связана. На этих процессах сосредоточивается Киреевский в «Обзрении современного состояния литературы» (1845), имея в виду как изящную словесность, так и «произведения философские, исторические, филологические, политико-экономические, богословские и т. п.» (1, 121).

Хотя национальные литературы Европы все более «сливаются в одну общеевропейскую литературу» и «живая целостность образованности европейских народов, несмотря на ложность или истину направления, сообщает литературе их особенное значение» — ибо «несознанная мысль <...> восходит силою литературной деятельности по лестнице умственного развития» и литература становится «внутренним делом самопознания» (1, 146—147), — плоды этой деятельности скудеют и сама необходимость ее предстает сомнительной.

Всего несчастнее положение «изящной словесности», которую «заменяла словесность журнальная» (1, 122). «Из великих всеувлекающих поэтов не осталось ни одного; при множестве стихов и, скажем еще, при множестве замечательных талантов — нет поэзии: не заметно даже ее потребности <...> мы читаем много, читаем больше прежнего, читаем все, что попало; но все мимоходом, без участия <...> и тот живой, бескорыстный интерес к явлениям чисто литературным, та отвлеченная любовь к прекрасным формам, то наслаждение стройностию речи, то упоительное самозабвение в гармонии стиха, какое мы испытывали в нашей молодости, — наступающее поколение будет знать о нем разве только по преданию» (1, 121—122).

Не прежние поэтические привязанности побуждают Киреевского критично отнестись к новейшей словесности. Вполне свободный от эстетического «староверчества», его трезвый взгляд на смену литературных парадигм верно подсказывает, что «искусства, поэзия и даже едва ли не всякая творческая мечта только до тех пор были возможны в Европе как живой необходимый элемент ее образованности, покуда господствующий рационализм в ее жизни и мысли не достиг последнего крайнего звена в своем развитии; ибо теперь они возможны только как театральная декорация, не обманывающего внутреннего чувства зрителя, который прямо принимает ее за искусственную неправду, забавляющую его праздность, но без которой его жизнь не потеряет ничего существенного» (1, 143).

Подвергая действительно мощную, всевластную, раздробляющую ценностные основания рационалистическую тенденцию критике с позиций христианского идеализма, Киреевский нередко преувеличивает силу и пагубность ее воздействия в культуре, слишком расширяет область такого воздействия. Но доминантный ряд явлений, этой тенденцией порождаемых, он выстраивает и оценивает достаточно объективно.

Относительно многих произведений изобразительного искусства, поэзии, драматургии XVIII и первой половины XIX века — как европейских, так и русских — верным оказывается его суждение в статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852): «Та же раздробленность духа, которая в умозрении произвела логическую отвлеченность, в изящных искусствах породила мечтательность и разрозненность сердечных стремлений. Оттуда языческое поклонение отвлеченной красоте. Вместо того чтобы смысл красоты и правды хранить в той неразрывной связи, которая, конечно, может мешать быстроте их отдельного развития, но которая бережет общую цельность человеческого духа и сохраняет истину его проявлений, Западный мир, напротив того, основал красоту на обмане воображения, на заведомо ложной мечте или на крайнем напряжении одностороннего чувства, рождающегося из умышленного раздвоения ума. Ибо Западный мир не сознавал, что мечтательность есть сердечная ложь и что внутренняя цельность бытия необходима не только для истины разума, но и для полноты изящного наслаждения» (1, 215).

«Цельность человеческого духа», по Киреевскому, — первое условие умственной и художественной деятельности, и подразумевает он под этим совокупное участие всех психических сил в фундаментальных актах веры, познания и творчества — в противоположность дифференциации и специализации этих сил в западной «образованности». Для Киреевского это не только важная философская тема, разрабатываемая им в антропологическом и гносеологическом плане, но и проблема его собственной личности.

\* \* \*

В конце 1820—начале 1830-х годов Киреевским владела свободная игра разума и душевных сил, еще не знающих себя и своих отношений к Богу. Была яркая индивидуальность умственная, индивидуальность моральная, но еще не было личности духовной и

нравственной. И ничто как будто не говорило ему о необходимости какого-то внутреннего устройства, какого-то «центрирования» личности. Киреевский еще весь вовне — в умозрительных интересах, в литературных занятиях, в просветительских мечтаниях. Он слишком захвачен культурной средой и слишком мало принадлежит себе, не управляет собою. Он много говорит, много спорит, много пишет. Тишина, молчание, самоуглубление еще мало знакомы ему.

Возрастание «человека внутреннего» в самом Киреевском — это прежде всего высвобождение и возрастание способности *любить*. Телесно-душевное чувство к жене в середине 30-х годов пробудило христиански-сострадательную любовь к ее духовному отцу, немощному старцу Филарету из Новоспасского монастыря, скончавшемуся вскоре на руках Ивана Васильевича. Позже он возрос и до любви-послушания к старцу Макарию.

Любовь вела за собой познание, ибо любовь собирает воедино всего человека, prepares и ведет его к полному знанию, в котором участвует и тело, и дух, и разум, и сердце, и память, и воображение. Совершенный христианский гносис есть совершенная любовь к Богу и ближнему.

Вводила Киреевского в эту область именно Наталья Петровна, женщина глубоко и сознательно верующая, начитанная в духовной литературе, сведущая в богословских и философских вопросах веры.<sup>89</sup> Благодаря ей он обратился к сопоставлению увлекавших его тогда позднешеллингианских идей со святоотеческими творениями, и она первая указала на вторичность «философии откровения» относительно патристических источников.

Вероятно, в 1836 году Киреевский впервые прочел Исаака Сирина, затем других аскетических авторов. Значительную роль в его «обращении» сыграли отношения с упомянутым выше отцом Филаретом. Весь духовный облик этого подвижника, красота его духовной личности, которая так привлекает в русских святых, неотразимо подействовали сначала на эстетическое, а затем и на религиозно-нравственное чувство Ивана Васильевича. Стоит напомнить, что и в Христе его привлекла прежде всего красота личности Иисуса: еще в 1830 году, пораженный этой красотой в одном старинном «Распятии», он писал брату из Мюнхена, что первый раз понял кар-

---

<sup>89</sup> Позже она подробно рассказывала Кошелеву, как медленно и подчас драматично происходило «обращение» Ивана Васильевича. См.: *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. Т. 1. С. 285—286.

тину сердцем без посредства воображения и что эта красота — «лучшая проповедь, перед которой не устоит никакое неверие» (2, 219). А, надо сказать, состояние «неверия» он испытывал в те годы нередко.

В эволюции Киреевского есть закономерность, которую уже в XX веке концептуально описал Армандо Карлини, основатель христианского спиритуализма в Италии. Он утверждал, что самосознание в своем движении к Богу проходит три фазы: светскую, эстетическую и теологическую, причем на последнем этапе оно возвращается к самому себе, связуя в познавательных актах философию и религию.<sup>90</sup>

Собственный трудный опыт прохождения этого пути подтверждал Киреевскому, что «не только смысл логический, но и нравственный смысл, и даже смысл изящного, должен быть сильно развит в человеке для того, чтобы его ум был проникнут живым убеждением в бытии Единого Бога» (запись в дневнике 24 августа 1852 года).<sup>91</sup>

Постепенно мир раскрывается Киреевскому как очевидно геоцентрическое пространство, и задача состоит в том, чтобы восстановить геоцентрический строй в человеке и в общественно-культурном организме. Христианское «внутреннее устройство» личности становится интимно-духовным заданием для самого Киреевского до конца его жизни. Усилия его в этом направлении становятся все напряженнее, что неоднократно отражается в его дневнике. Захватываемый разнообразными стихиями, он вновь и вновь напоминает себе о возвращении к Богу, к *смысловому центру* сущего. Так, 24 августа 1852 года, пытаясь преодолеть свои сомнения, видимый абсурд существования, он еще раз формулирует: «Из собрания отдельных умственных и душевных сил в одну совокупную деятельность, от этого соединения их в первобытную цельность, зажигается в уме особый смысл, которым он познает предметы, зрению одного рассудка недоступные. Потому многое, что для рассудка кажется беспорядочным нарушением его законов, то для высшего смысла

---

<sup>90</sup> *Carlini A. Lineamenti di una concezione realistica dello spirito umano. Roma, 1942. P. 90—112. См. также: Carlini A. (con F. Olgati). Neo-scolastica, idealismo e spiritualismo. Milano, 1933.*

<sup>91</sup> РГАЛИ. Ф. 236. Оп. 1. Ед. хр. 19. Дневник впервые (с неточными прочтениями) опубликован Э. Мюллером: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Neue Folge. Bd. 14. Jahrgang 1966. Heft 2 / Juni 1966. S. 170—188.*

ума является выражением высшего порядка». <sup>92</sup> А в минуты отчаяния восклицает: «Если бы Господь исцелил мою внутреннюю расслабленность, слепоту, уродливость и бедность, тогда вместе с тем, может быть, и внешняя моя жизнь получила бы здоровую цельность. Господи! Буди милостив мне грешному!» (запись от 15 августа 1853 года). <sup>93</sup>

Сближение Киреевского с оптинским старцем Макарием относится предположительно к началу 1840-х годов. В октябре 1845 года Иван Васильевич в письме к своему другу С. П. Шевыреву говорил о Макарии как об «одном из самых высоких и замечательных старцев, еще хранимых Богом в России». <sup>94</sup> С этих пор устанавливается самая тесная связь между Киреевским и старцем, поддерживаемая и перепиской, и личным общением. Оптина пустынь находилась неподалеку от Долбино, родового имения Киреевских, поэтому Иван Васильевич, нередко с семьей, приезжал в обитель, и сам Макарий навещал своих духовных детей. <sup>95</sup>

Благодаря его окормлению «внутреннее устройство» Киреевского получает почти аскетический характер «трезвения ума» и «бдения над сердцем». Христианская антропология считает сердце средоточием всех душевных и духовных сил человека, направление которых зависит именно от «решения сердца». Уже преп. Макарий Великий знал, что «сердце есть необъятная бездна» <sup>96</sup> — и по заключенным в нем «хотениям», и по «неисследимым» движениям его. Религиозно-этическая рефлексия Киреевского имеет важнейшей своей целью «беречь сердце на пути правды», <sup>97</sup> для чего с подлинно аскетической

<sup>92</sup> Там же.

<sup>93</sup> Там же.

<sup>94</sup> РНБ. Ф. 850. Ед. хр. 290. Л. 7.

<sup>95</sup> Об одном из таких посещений рассказывает летопись скита Оптиной пустыни под 9 сентября 1847 г.: «Отправились скитоначальник иеромонах Макарий с иеромонахом Антонием Бочковым и рясофорным м<sup>о</sup>нахом Петром Григоровым к помещику Киреевскому Ивану Васильевичу, супруге его Наталье Петровне в имение их неподалеку от Белева» (РГБ. Ф. 214. № 360. Л. 94 об.).

<sup>96</sup> Макарий Египетский, преп. Духовные беседы, послания и слова. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904. С. 345. См. также: Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению Слова Божия // Труды Киевской Духовной Академии. 1860. № 1. С. 63—118; Вышеславцев Б. Значение сердца в религии // Путь. 1925. Сент. № 1. С. 59—79.

<sup>97</sup> РГАЛИ. Ф. 236. Оп. 1. Ед. хр. 19. Запись от 3 октября 1853 г.

решимостью он мобилизует свою волю «твердо, незыблемо, несокрушимо, алмазно-твердо поставить себе границы не только в делах, но в самых незаметных пожеланиях, боясь, как огня, как бесчестия, самого незаметного лукавства, в самой мимолетной мечте. Господи! Дай мне силы и постоянное желание быть истинным во всех изгибах моего ума и сердца!»<sup>98</sup> Такое направление «внутреннего делания» естественно готовило Киреевского к восхождению на вершину богообщения — к «сердечной молитве», то есть молитве Иисусовой.

Единственное прямое указание на нее есть в дневниковой записи от 5 июня 1852 года в связи с очередным приездом о. Макария и беседой «о внутреннем слове». Но понятно, что Иисусова молитва была для Киреевского не только темой бесед со старцем, тем более что в письмах последнего к своему духовному сыну находим наставления, как эту молитву «безопасно творить».

Кроме того, авторитетным источником в «умозрении сердечном» и практике Иисусовой молитвы для Киреевского были святоотеческие творения, которые он не просто читал, но вместе с о. Макарием тщательно готовил к изданию: фрагменты изданного еще Паисием Величковским русского «Добротолюбия», наследие Исаака Сирина, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова, Иоанна Лествичника, Аввы Фалассия и др. Замечательно, что Киреевский более всего дорожил в этих источниках реальным духовно-мистическим свидетельством св. отцов, «ибо истины, ими выражаемые, — справедливо полагал он, — были добыты ими из внутреннего непосредственного опыта и передаются нам не как логический вывод, который и наш разум мог бы сделать, но как известие очевидца о стране, в которой он был» (1, 272).

Сличая переводы «Слов подвижнических» св. Исаака Сирина и добываясь в окончательном тексте точной и выразительной передачи поучений подвижника, Киреевский несомненно глубоко вникал в особенно созвучное его духовным исканиям Слово шестнадцатое, где говорится о пределе внутреннего устроения человека: как пределом исполнения законов и заповедей является «чистота сердца», так пределом всех родов богообщения является «чистая молитва». Во время этой молитвы «более, нежели во всякое другое, человек бывает собран в себя и уготован внимать Богу» — именно к такому пределу внутренней цельности и тяготел всегда Киреевский, тем более что тот предел, по свидетельству Исаака Сирина, позволял достичь

---

<sup>98</sup> Там же.

и предела познания: «...не молитвою тогда молится ум, но бывает в восхищении при созерцании непостижимого, того, что за пределами мира смертных, и умолкает в неведении всего здешнего. Сие-то и есть то неведение, о котором сказано, что оно выше ведения».

То, что Исаак Сирин именует «чистой молитвой», в мистическом богословии и аскетическом творчестве исихастов получило название «умной молитвы». Готовя один из первых в Оптиной святоотеческих сборников, Киреевский познакомился и с поучениями св. Григория Паламы.<sup>99</sup> «Сия умная молитва есть един свет, просвещаяй всегда душу человека и возжизаяй всегда в сердце его пламень любви Божия, — писал Палама. — Сия есть верига некая, держащая соединенна и совокуплена Бога с человеком. О благодать несравнима умных молитвы! Сия творит человека, да собеседует всегда с Богом. <...> И ты убо, брате, егда входиши в клеть твою и затвориши дверь: сиречь, егда ум твой не расточается zde и онде, но входит внутрь в сердце твое, и чувства твоя суть затворена, и не суть пригвождена к вещем мира сего, и тако молишься всегда умом твоим, тогда бываеши подобен святым Ангелам, и Отец твой, видяй таинственную молитву твою, велика дарования духовна воздает тебе яве».<sup>100</sup>

Вероятно, что у Киреевского с Иисусовой молитвой было связано ожидание наиболее важного для него «дарования духовного» — того «сверхзнания», о котором упоминал Исаак Сирин. Скорее всего, гносеологический аспект «умного делания» преобладал у него над сотериологическим. У нас нет и никогда не будет данных, раскрывающих личный религиозно-мистический опыт Киреевского, — такой опыт всегда имеет прикровенный характер. Но можно предполагать, что «восхищение ума» в Иисусовой молитве, насколько бы оно ни было доступно самому Киреевскому, понималось им как решающее доказательство того, что человек реально может выступить как абсолютно цельное существо в таком акте познания, который позволит ему непосредственно, поверх всех логических и образных форм, воспринять новое *откровение* Бога о мире.

---

<sup>99</sup> Ф. Руло, признавая исключительную важность аскетического опыта и богословия восточной патристики для религиозной мысли и практики Киреевского, особо выделяет в этом наследии исихазм и прямо говорит об «укорененности Киреевского в религиозном мире исихазма» (*Rouleau F. Ivan Kiréievski... P. 54, aussi 55—56, 131*).

<sup>100</sup> Восторгнутые класы в пищу души, то есть несколько переводов из Святых Отцов старца Паисия Величковского. М., 1849. С. 35—36.



Во всяком случае этот аргумент играл существенную роль в религиозном поведении Киреевского и в задуманном им синтезе святоотеческого умозрения, восточной аскетической традиции и эмпирического знания современной жизни. Неосуществленность подобных замыслов не отменяет их значения: они подтверждают, в частности, что культура в своем историческом движении и содержательном обновлении неизменно ищет и находит в христианстве источники для своего творческого развития.

\* \* \*

Собственный опыт «внутреннего устроения» и восточная патристика стали предметами гносеологической рефлексии Киреевского, которая чаще всего принимала у него форму христианского *антропокритицизма*.

На первое место выдвигался вопрос об умственном и нравственном состоянии человека как субъекта познания, ибо от этого зависят степень и сама возможность постижения истины.

Такое состояние глубоко различно в западноевропейском и восточном христианском мире, поэтому так различен там «характер просвещения» — то есть, в сущности, различно качество гносиса.

Западный человек образовывается и поступает в уверенности, что «достижение полной истины возможно и для разделившихся сил ума, самодвижно действующих в своей одинокой отдельности» (1, 201). Критическую картину познавательной деятельности европейцев дает Киреевский в своей поздней статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России»: «Одним чувством понимают они нравственное; другим изящное; полезное — опять особым смыслом; истинное понимают они отвлеченным рассудком, — и ни одна способность не знает, что делает другая, куда ее действие совершится. Каждый путь, как предполагают они, ведет к последней цели, прежде чем все пути сойдутся в одно совокупное движение. Бесчувственный холод рассуждения и крайнее увлечение сердечных движений почитают они равно законными состояниями человека» (1, 201).

Антропокритицизм Киреевского направлен нераздельно и на человека познающего, и на человека действующего: он исходит из того, что гносис не автономен, не замкнут в когнитивной сфере, но теснейше связан с этосом и со всей сферой поступков и отношений. В дифференцированной и специализированной познавательной дея-

тельности он видит диссоциацию гносиса и здесь же обнаруживает неотрывную от нее дезинтеграцию этоса, что в его представлении чревато распадом личности, разрушением человеческой природы. И напротив, синергийный гносис есть вместе с тем и интегративный этос, что уже не *приближает* человека к иной, вне его пребывающей истине, но *уподобляет* человека истине, которая есть полная совокупность смыслов, делает всего человека *истинным*.

Соответственно Киреевский различает и оценивает два разошедшихся психологических, моральных, социокультурных типа, продолжая, параллельно с общим историософским анализом, критико-идеалистическое рассмотрение европейско-гуманистической и «славяно-христианской» «образованности» и в антропологическом русле.

Разница между ними слишком значительна, и тип, принадлежащий к новоевропейской цивилизации, теперь уже просто не может выйти за пределы своего «способа мышления» и поведения. «Западный человек не понимает той живой совокупности высших умственных сил, где ни одна не движется без сочувствия других; того равновесия внутренней жизни, которое отличает даже самые наружные движения человека, воспитанного в обычных преданиях православного мира: ибо есть в его движениях, даже в самые крутые переломы жизни, что-то глубоко спокойное, какая-то искусственная мерность, достоинство и вместе смирение, свидетельствующие о равновесии духа, о глубине и цельности обычного самосознания. Европейец, напротив того, всегда готовый к крайним порывам, всегда суетливый, — когда не театральный, — всегда беспокойный в своих внутренних и внешних движениях, только преднамеренным усилием может придать им искусственную соразмерность» (1, 201—202).

Невозможно и для типа, принадлежащего к восточно-христианскому миру, понять и признать законность европейского мышления, нравов, общественного уклада. «Западный человек искал развитием внешних средств облегчить тяжесть внутренних недостатков. Русский человек стремился внутренним возвышением над внешними потребностями избежать тяжести внешних нужд. Если бы наука о политической экономии существовала тогда, то, без всякого сомнения, она не была бы понятна русскому. Он не мог бы согласиться с целью своего воззрения на жизнь — особой науки о богатстве. Он не мог бы понять, как можно с намерением раздражать чувствительность людей к внешним потребностям только для того, чтобы умножить их усилия к вещественной производительности. Он знал, что

развитие богатства есть одно из второстепенных условий жизни общественной и должно поэтому находиться не только в тесной связи с другими высшими условиями, но и в совершенной им подчиненности. Впрочем, если роскошь жизни могла, как зараза, проникнуть в Россию, то искусственный комфорт с своею художественною изнеженностию, равно как и всякая умышленная искусственность жизни, всякая мечтательная расслабленность ума, никогда не получили бы в ней право гражданства — как прямое и ясное противоречие ее господствующему духу» (1, 214—215).

Естественно поэтому, что экономические интересы ни тогда, в XV—VII веках, ни позже не могли захватить сознание русского человека, не могли стать повсеместным двигателем общественных отношений, и действительные мотивы развития личности и общества находились в другой ценностной сфере.

Особенно заостряет Киреевский антагонизм этих типов в их морально-психическом складе: западный человек, «говоря вообще, почти всегда доволен своим нравственным состоянием; почти каждый из европейцев всегда готов, с гордостью ударяя себя по сердцу, говорить себе и другим, что совесть его вполне спокойна, что он совершенно чист перед Богом и людьми, что он одного только просит у Бога, чтобы другие люди все были на него похожи. Если же случится, что самые наружные действия его придут в противоречие с общепринятыми понятиями о нравственности, он выдумывает себе особую, оригинальную систему нравственности, вследствие которой совесть его опять успокоивается. Русский человек, напротив того, всегда живо чувствует свои недостатки, и чем выше восходит по лестнице нравственного развития, тем более требует от себя, и потому тем менее бывает доволен собою. При уклонении от истинного пути он не ищет обмануть себя каким-нибудь хитрым рассуждением, придавая наружный вид правильности своему внутреннему заблуждению, но даже в самые страстные минуты увлечения всегда готов сознать его нравственную незаконность» (1, 216).

Известная доля «славяно-христианской» тенденциозности в антропологических суждениях Киреевского не умаляет их проникательности и точности. Очевидно, что показанный им западный тип «совести», моральной рефлексии действительно порождал в Европе «оригинальные системы нравственности», сколь многочисленные, столь и разнообразные, имеющие как персонально-автономный, так и обобщенно-философский характер. Нигде не действовало столько сменяющих, опровергающих или поддерживающих друг друга эти-

ческих доктрин, призванных теоретически обосновать оппозиционные или альтернативные относительно моральных императивов «системы нравственности» — от стоиков до Шопенгауэра и далее.

Убежденность европейца, что к истине одновременно ведут многие равноправные пути познания и жизнестроения, что именно раздельно-автономное действие всех сил человека обеспечивает их свободу, успешность, отвечает мировому призванию человека и его историческим целям, привела в конце концов к качественному изменению человека на Западе: он сам предстал перед собой единственным, конечным средоточием всех ценностей мира — такое самосознание человека и есть *новоевропейский гуманизм*. Человек в себе стал *представлением о человеке* и действовал от имени и во имя этого представления, во имя формы своего властного утверждения в мире. М. Фуко полагает, что это произошло прежде всего в пространстве постклассической эпистемы и не ранее конца XVIII века.<sup>101</sup> Однако процесс самопорождения человека, выходящего из материнской природно-исторической среды, процесс оформления «образа человека» как объективации субъектного смысла,<sup>102</sup> управляющей мыслью и волей, начался гораздо раньше, с ренессансной антропологии, формировался не только эпистемологически и привел к возникновению «человека вообще», «отвлеченного» человека.<sup>103</sup>

---

<sup>101</sup> «Вплоть до конца XVIII века человек не существовал, — пишет Фуко. — Не существовал, как не существовали ни сила жизни, ни плодотворность труда, ни историческая толща языка. Человек — это недавнее создание, которое творец всякого знания изготовил своими собственными руками не более двухсот лет назад {...}. Верно, что естественные науки рассматривали человека как род или как вид: свидетельство тому — спор о расах в XVIII веке. Со своей стороны, и грамматика с экономией использовали такие понятия, как потребность, желание или память, воображение. Однако в эпистемологическом смысле человек, как таковой, не осознавался» (Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 330).

<sup>102</sup> Эта объективация субъектного смысла человека, его ценностного ядра, «духа», вызвала острую философско-антропологическую критику у Н. А. Бердяева, отразившуюся в его работах «Я и мир объектов» (1934), «Дух и реальность» (1937) и др.

<sup>103</sup> Внедрению этой фигуры в новоевропейское сознание особенно способствовала, по верному мнению Н. Я. Берковского, «поэтика XVIII века {...} с ее эмансипаторскими установлениями, с ее фикциями „человека как такового“, отрешенного от практических условий» (Берковский Н. Эволюция и формы раннего реализма на Западе // Ранний буржуазный реализм. Сб. ст. / Под ред. Н. Берковского. Л., 1936. С. 15).

Появление такого человека отметил Киреевский в своей последней завершённой статье «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856). «Раздробив цельность духа на части и отдельному логическому мышлению предоставив высшее сознание истины, человек в глубине своего самосознания оторвался от всякой связи с действительностью и сам явился на земле существом отвлечённым, как зритель в театре, равно способный всему сочувствовать, все одинаково любить, ко всему стремиться, под условием только, чтобы физическая личность его ни от чего не страдала и не беспокоилась. Ибо только от одной физической личности не мог он отрешиться своею логическою отвлечённостью. Потому не только вера утратилась на Западе, но вместе с ней погибла и поэзия, которая без живых убеждений должна была обратиться в пустую забаву и сделалась тем скучнее, чем исключительнее стремилась к одному воображаемому удовольствию» (1, 245—246).

Возвращение человека к себе истинному, возвращение от разбросанных в мире его объективаций к субъектному смыслу личности мыслилось Киреевским как «собрание» умственных и душевных сил, стремлений к некоему центру. Часто при этом антропология Киреевского оставалась, так сказать, апофатической, указующей, подразумевающей, но не называющей этот «центр» содержательно. Однако в последний период своей деятельности Киреевский даёт средоточию антропосферы вполне определенное название. Среди его «отрывков» есть фрагмент задуманного им большого философского сочинения, где исход и цель «собрания» человека наконец названы: для достижения их «возможно и необходимо связать направление своей жизни с своим коренным *убеждением веры*, согласить с ним главное занятие и каждое особое дело, чтобы всякое действие было выражением одного стремления, каждая мысль искала одного основания, каждый шаг вел к одной цели. Без того жизнь человека не будет иметь никакого смысла, ум его будет счетною машиной, сердце — собранием бездушных струн, в которых свищет случайный ветер; никакое действие не будет иметь нравственного характера, и человека собственно не будет. Ибо человек — это его *вера*» (1, 276).

\* \* \*

Христианский критический идеализм Киреевского, как было сказано, не развернулся ни в спекулятивную систему, ни в идеологическую программу, ни в религиозно-моральную проповедь — двадеся-

тилетия во «внутреннем затворе крепла и закалялась его мысль»,<sup>104</sup> и лишь редкие, для многих современников почти непонятные ее журнальные изложения свидетельствовали о движении этой мысли к отдаленным философским горизонтам. Тем не менее на нее откликнулись, и несомненно она не осталась без последствий в русской культуре.

Из деятелей ближайшего окружения первым, кого личность и идеи Киреевского увлекли — неглубоко, но живо, — был Ап. А. Григорьев. Вместе с другими участниками «молодой редакции» «Москвитянина» он при встрече с Киреевским был поражен «необыкновенным изяществом речи, а потом и удивительной глубиной мыслей и обширностью многосторонних познаний».<sup>105</sup> Скорее всего, к тому времени Григорьев уже знал некоторые статьи Киреевского и уверенно говорил о нем как об «авторе первого философского взгляда на нашу литературу», «строго логическом мыслителе»,<sup>106</sup> а позже называл его в ряду «дорогих имен».<sup>107</sup>

В полной мере духовное значение Киреевского тогда понимал Т. И. Филиппов, одно время примыкавший к кругу «Москвитянина», а в 1855 году ставший редактором нового журнала «Русская беседа», который начал выходить в 1856 году. Обращаясь к Киреевскому с просьбой дать статью для «Русской беседы», он писал ему 17 декабря 1855 года: «Хоть строчку, хоть слово одно, но непременно что-нибудь пришлите в первую книжку, чтобы Ваше имя было на его страницах. Пришлите хоть письмо в редакцию. Или Вы не знаете, чего стоят Ваши слова?»<sup>108</sup>

Какие-то из этих «слов», надо полагать, услышал и оценил Достоевский, отстоявший от Киреевского на гораздо большее, чем разнообразные славянофилы и «москвитянинцы», расстояние. Были ли «славяно-христианские» идейные импульсы восприняты писателем прямо из сочинений Киреевского или опосредованно, во всяком случае они послужили к развитию его собственных, в первую очередь «почвеннических», идей. Не менее важны его независимые и весьма знаменательные схождения с Киреевским в некоторых ключевых точках русской мысли и литературы.

---

<sup>104</sup> Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. 3-е изд. Париж, 1983. С. 259.

<sup>105</sup> Барсуков. Т. 11. С. 98.

<sup>106</sup> Григорьев А. Собр. соч.: В 14 вып. М., 1915. Вып. 6. С. 68.

<sup>107</sup> Эпоха. 1864. № 9. С. 46. 5-я паг.

<sup>108</sup> РГАЛИ. Ф. 236. Оп. 1. Ед. хр. 142. Л. 18 об.

Достоевскому было известно записанное некогда А. И. Герценом и ставшее знаменитым высказывание Киреевского о чудотворной иконе — оно приведено в тридцатой главе «Былого и дум».<sup>109</sup> Достоевский упоминает его в подготовительных материалах к «Бесам»: «Слова Киреевского об иконе», и там же: «икона (Киреевск(ий))».<sup>110</sup> Кроме того, как заметил А. С. Долинин,<sup>111</sup> эти слова Киреевского (ошибочно приписывая их Хомякову) имеет в виду Достоевский в письме к А. Н. Майкову (от 11/23 декабря 1868 года), говоря, что они некогда приводили его в восторг.<sup>112</sup>

Достоевский несомненно читал тот (второй) раздел XXX главы «Былого и дум» (он был впервые опубликован в четвертой книге «Полярной звезды» в 1858 году), где помещено названное рассуждение и достаточно подробно характеризуются личность и убеждения Киреевского. А когда он в 1863 году пишет брату: «Скажи Страхову, что я с прилежанием славянофилов читаю и кое-что вычитал новое»,<sup>113</sup> нет оснований полагать, что в круг этого чтения не входил уже тогда Киреевский, ибо в других случаях его имя упоминается Достоевским, как правило вместе с именем Хомякова, в ряду других славянофилов.

У Киреевского он мог «вычитать» прежде всего «философию жизни», именно — русской жизни. Создатель критико-идеалисти-

---

<sup>109</sup> Как подлинно сказанное Киреевским Герцен приводит этот пассаж в кавычках: «Я раз стоял в часовне, смотрел на чудотворную икону Богоматери и думал о детской вере народа, молящегося ей; несколько женщин, больные, старики стояли на коленях и, крестясь, клали земные поклоны. С горячим упованием глядел я потом на святые черты, и мало-помалу тайна чудесной силы стала мне уясняться. Да, это не просто доска с изображением... Века целые поглощала она эти потоки страстных возношений, молитв людей скорбящих, несчастных; она должна была наполниться силой, струящейся из нее, отражающей от нее на верующих. Она сделалась живым органом, местом встречи между Творцом и людьми. Думая об этом, я еще раз посмотрел на старцев, на женщин с детьми, поверженных в прахе, и на святую икону — тогда я сам увидел черты Богородицы одушевленными, Она с милосердием и любовью смотрела на этих простых людей... И я пал на колени и смиренно молился ей» (Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1956. Т. 9. С. 160).

<sup>110</sup> Достоевский. Т. 11. С. 64, 186.

<sup>111</sup> Достоевский Ф. М. Письма: В 4 т. / Под ред. А. С. Долинина. Л.; М., 1929. Т. 2. С. 439—441.

<sup>112</sup> Достоевский. Т. 28, кн. 2. С. 333.

<sup>113</sup> Там же. С. 46.

ческого сопоставления двух типов «образованности» стремился вывести из всей жизненной эмпирии Запада и России самые общие их гносеологические и антропологические интенции, выявить ценностное ядро каждого. Таковую же задачу решал Достоевский, двигаясь по тем же линиям мысли, но давая не теоретические, а морально-публицистические и художественные ее выражения (потому «славянофильство» Пушкина<sup>114</sup> всегда было ему ближе «отвлеченности „московского идеальчика“», и он предпочитал пушкинский образ Пимена как наиболее полное воплощение славянофильской идеи ее богословским и историософским экспликациям: «Так свистун Пушкин вдруг, раньше всех Киреевских и Хомяковых, создает летописца в Чудовом монастыре, то есть раньше всех славянофилов высказывает всю их сущность и, мало того, — высказывает это несравненно глубже, чем все они до сих пор»<sup>115</sup>).

Достоевскому, с его неутолимимым «социальным голодом», претила у поздних славянофилов «какая-то удивительная аристократическая сытость при решении общественных вопросов».<sup>116</sup> Сам он с конца 1850-х годов жадно набросился на эти вопросы, отыскивая в современных фактах и коллизиях указания (и предсказания) общего «направления» русской жизни, состояния ума и совести человека.

Тем более ему должно было импонировать провозглашенное Киреевским «уважение к действительности», требование из ее живой органики выработать главенствующие «убеждения», ориентированные на христианские идеалы.

Уже в конце 1820-х годов Киреевский ясно формулировал: «Наша философия должна развиваться из нашей жизни, создаться из текущих вопросов, из господствующих интересов нашего народного и частного быта» (2, 27). Этому требованию Киреевский оставался безусловно верен и в последующих размышлениях об отношении философии к жизни — вплоть до последней работы «О необходимости и возможности новых начал для философии»: «Все, что есть существенного в душе человека, вырастает в нем только общественно. (...) Ибо только из действительных отношений к существенно-

---

<sup>114</sup> В «Записной тетради 1876—1877 гг.» он набрасывает к «Дневнику писателя»: «ПУШКИН — этот главный славянофил России» (Там же. Т. 24. С. 276).

<sup>115</sup> Там же. Т. 29, кн. 1. С. 207.

<sup>116</sup> Там же. Т. 28, кн. 2. С. 53.



сти, — замечал он, — загораются те мысли, которые освещают ум и согревают душу» (1, 254).

«Наша жизнь», действительность, или существенность, — это та область, которая неизменно оказывалась реальной «почвой» деятельности и теоретика Киреевского, и практика критического идеализма Достоевского.

Она никогда не представлялась им областью, где завершается и окончательно разрешается мировая драма человечества, областью, обнимающей и примиряющей в себе все безразлично. Киреевский решительно отверг отвлеченно-рационалистическое «понятие Гегелево» о действительности, стиравшее ценностные различия между явлениями жизни, подменявшее чистой «разумностью» человеческий и Божий смысл истории. При таком понятии о «действительности» могут быть оправданы и моральное зло, и политическое насилие, безразлично правительственное или революционное, и подчинение свободного «духовного развития» «временным целям земного благосостояния» (2, 279). «Эти-то безнравственные убеждения и привели Европу к теперешнему ее положению» (2, 279), — писал Киреевский Кошелеву в 1853 году.

Против признания всякой наличной «действительности» истинной, против представления об установленных фатальными законами «мирового духа» формах и пределах человеческого развития резко возражал и Достоевский, также отвергая Гегелево «примирение». «Отрицание необходимо, иначе человек так бы и заключился на земле, как клоп. Отрицание земли нужно, чтоб быть бесконечным. Христос, высочайший положительный идеал человека, нес в себе отрицание земли, ибо повторение его оказалось невозможным. Один Гегель, немецкий клоп, хотел все примирить на философии и т. д.»<sup>117</sup>

Как уже говорилось, русская действительность для Киреевского — это оживающая под влиянием его анимативной мысли Галатея; отсюда его живое ощущение и «необыкновенное сознание настоящего момента русской истории»,<sup>118</sup> что не мог не засвидетельствовать даже Грановский.

Потому же одним из излюбленных определений умственных действий и состояний становится у Киреевского слово «живой»: «понятие живое», «живое разумение», «живые воззрения». Это такого

---

<sup>117</sup> Там же. Т. 24. С. 112.

<sup>118</sup> Т. Н. Грановский и его переписка. Т. 2. С. 416.

рода отношения к миру, когда бытие целостно обнимается мыслящей и чувствующей личностью в полноте ее существования. И лишь такие отношения способны образовать в человеке истинные убеждения, которые руководят мыслью и волей в согласии с целями миропорядка. «Составить убеждение из различных систем нельзя, — утверждал Киреевский в 1845 году, — как вообще нельзя составить ничего живого. Живое рождается только из жизни» (1, 172). И если человек не вынесет своего убеждения «из всей совокупности жизни, то всегда останется при одних книжных фразах» (1, 172).

В 1864 году Достоевский, разясняя свой «почвенный идеал», высказывает весьма близкую мысль: «...чтоб выжить из прежних идей и усвоить, нажить себе новые идеи, влечения и стремления, — нужно действительно жить, настоящей жизнью, а не одним только мозгом, общим мышлением».<sup>119</sup>

И свои идеи, и даже свою веру оба большими усилиями добывали из собственного опыта, из нравственного и творческого участия в «жизни действительной», следуя прежде всего ее реальному движению, а не готовым культурным парадигмам и философско-этическим доктринам, хотя бы и самым авторитетным. Именно у Киреевского и Достоевского такая позиция была выстраданной, глубоко продуманной, последовательно осуществляемой. Примечательно, что сходны в данном случае и сами способы ее изложения.

Кроме того, в русле упомянутого требования у Достоевского складывается еще одно важнейшее понятие — «живая жизнь», означающее органическую полноту человеческого существования — но не только земного, а выходящего за тварные пределы, в бытие сверхчувственное, сверхисторическое, в жизнь вечную. Достоевский специально растолковывает это в «Дневнике писателя» в 1876 году: «Идея о бессмертии — это сама жизнь, живая жизнь, ее окончательная формула и главный источник истины и правильного сознания для человечества».<sup>120</sup>

С этим понятием связана художественная идея «Преступления и наказания», «Братьев Карамазовых», с ним соотнесены многие образы Достоевского: антигерой «Записок из подполья», Ставрогин и Шатов, Аркадий Долгорукий. «Живой жизни» противопоставлено существование отвлеченное, «подпольное». «Антигерой» в «Записках из подполья», как и Ставрогин, — это отлученное от «живой

---

<sup>119</sup> Достоевский. Т. 20. С. 202.

<sup>120</sup> Там же. Т. 24, 49—50.

жизни» сознание, разнузданная рефлексия, которой в конце концов «все позволено». «Мы все отвыкли от жизни, все хромаем, всякий более или менее даже до того отвыкли, что чувствуем подчас к настоящей „живой жизни“ какое-то омерзение, а потому и терпеть не можем, когда нам напоминают про нее»,<sup>121</sup> — признается «антигерой». На фоне «живой жизни» с сильным художественным эффектом выставлены Достоевским мертвящее влияние «сверхчеловеческих» теорий, извращение нравственной природы человека, социальная дисгармония.

Следует заметить, что «живое разумение» Киреевский понимал как необходимое начало и основание длительного познавательного процесса, который в итоге своем должен привести к ценностному самоопределению личности в религиозной и моральной сфере. Всякое живое знание имеет значение, лишь став живым же убеждением, а затем, через веру и поступок, став актом жизни. «Не отдельные истины, логические или метафизические, составляют конечный смысл всякой философии, но то отношение, в которое она поставляет человека к последней искомой истине, то внутреннее требование, в которое обращается ум, ею проникнутый, — писал Киреевский в своей последней статье. — Ибо всякая философия, в полноте своего развития, имеет двойной результат, или, правильнее, две стороны последнего результата: одна — общий итог сознания, другая — господствующее требование, из этого итога возникающее. Последняя истина, на которую опирается ум, указывает и на то сокровище, которого человек пойдет искать в науке и в жизни» (1, 236).

\* \* \*

Соответственно движение мысли в итоге своем приводит к тому или иному строю моральных ценностей, который определяет поведение личности и ход истории. «Ибо нет сомнения, что все действия и стремления частных людей и народов подчиняются невидимому, едва слышному, часто совсем незаметному течению общего нравственного порядка вещей» (1, 242). И естественно, что этическая личность оказывается в центре критико-идеалистического философствования Киреевского, поскольку именно она более непосредственно и активно, чем личность физическая, чем субъект мышления, вклю-

---

<sup>121</sup> Там же. Т. 5. С. 178.

чена в общественные отношения, в «живую жизнь». Поэтому, уверен Киреевский, всякое движение личности к добру есть одновременно движение к добру и общества. Христианское требование нравственного совершенствования личности ради спасения души и приближения тварной природы человека к Богу Киреевским рассматривается и в плане современной общественной морали, поскольку всякая нравственная ценность, нравственное убеждение, поступок насколько личностны, настолько и глубоко социальны для него.

«Каждая нравственная победа в тайне одной Христианской души есть уже духовное торжество для всего Христианского мира, — писал Киреевский в одном наброске к неосуществленному философскому сочинению. — Каждая сила духовная, создававшаяся внутри одного человека, невидимо влечет к себе и подвигает силы всего нравственного мира. Ибо как в мире физическом небесные светила притягиваются друг к другу без всякого вещественного посредства, так и в мире духовном каждая личность духовная, даже без видимого действия, уже одним пребыванием своим на нравственной высоте, подымает, привлекает к себе все сродное в душах человеческих. Но в физическом мире каждое существо живет и поддерживается только разрушением других; в духовном мире созидание каждой личности созидает всех, и жизнью всех дышит каждая» (1, 277—278).

Эту же идею делает точкой опоры и Достоевский, также особенно указывая на «нравственную победу» одной личности и на великое значение этой победы в обществе.

В «Дневнике писателя» за 1877 год он пишет о знаменитом «человеколюбце» докторе Гинденбурге. «Пятьдесят восемь лет служения человечеству в этом городе, пятьдесят восемь лет неустанной любви соединили всех хоть раз над гробом его в общем восторге и в общих слезах. <...> Что в том, что, разойдясь, каждый примется за старые предрассудки: капля точит камень, а вот эти-то „общие человеки“ побеждают мир, соединяя его; предрассудки будут бледнеть с каждым единичным случаем и, наконец, вовсе исчезнут. <...> А уверовав в то, что это действительно победители и что такие действительно „наследят землю“, вы уже почти соединились во всем. Все это очень просто, но мудроно кажется одно: именно убедиться в том, что вот без этих-то единиц никогда не соберете всего числа, сейчас всё рассыплется, а вот эти-то всё соединят. Эти мысль дают, эти веру дают, живой опыт собой представляют, а стало быть, и доказательство».<sup>122</sup>

<sup>122</sup> Достоевский. Т. 25. С. 92.

Утверждая идею нравственной победы личности («побеждают мир, соединяя его»), Киреевский и Достоевский отправляются от равно близкого им обоим новозаветного источника («В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир». — Ин. 16 : 33). И оба развивают эту идею в непосредственном приложении к злободневным социальным проблемам, прежде всего, конечно, к проблеме нравственного единения русского общества.

Сближаясь в понимании этической личности, Киреевский и Достоевский не случайно сошлись на одном общем факте высокого нравственного подвижничества, факте, в котором столь близкая обоим идея нашла самое деятельное практическое воплощение.

В августе 1853 года мучительно умирал Федор Петрович Гааз, «святой доктор», старший врач московских тюремных больниц, прославившийся среди бедняков и ссыльных бескорыстной помощью и состраданием.

Киреевский записывает в дневнике 13 августа: «Были у Газа. Он умирает. Мы видели его в том положении, в каком он находится уже трое суток: облокотивши голову на руки, сложенные крестом на столе. Ни жалобы, ни вздоха, ни даже движения малейшего. Видно, однако же, по положению тела, что он жив и не спит. Недвижимость душевного спокойствия, несокрушимого даже страданиями смерти. — Удивительно много было у этого человека прекрасного, скажу даже, великого, в его безоглядном человеколюбии и несокрушимом спокойствии. Это спокойствие могло происходить только от крайней, отважной решимости исполнять свой долг во что бы то ни стало».<sup>123</sup>

25 августа Киреевский еще раз возвращается к Гаазу в связи с рассказами его сослуживца Собаковского.<sup>124</sup>

Для Достоевского легендарный Гааз (о котором он впервые услышал на каторге) стал также не редкостным примером филантропии, но живым, «побеждающим мир» осуществлением идеи любовного служения людям.

В этом качестве фигура Гааза не раз выступала у писателя как сильное средство этической характеристики героев. В подготовительных материалах к «Преступлению и наказанию» главный герой в моменты душевного кризиса, когда во весь рост встает перед ним вопрос о смысле совершенного убийства, не раз вспоминает о «свя-

<sup>123</sup> РГАЛИ. Ф. 236. Оп. 1. Ед. хр. 19.

<sup>124</sup> Там же.

том докторе». «Неужели ж я не могу быть как Гас?» И после: «Почему я не могу сделаться Гасом? Почему все потеряно? Ребенок? Кто мне запретит любить этого ребенка? Разве я не могу быть добрым?»<sup>125</sup> И еще несколько раз на страницах рукописей «Преступления и наказания» появляется это имя, ставшее символом «безоглядного человеколюбия». Затем Достоевский вновь обращается к Гаазу в «Идиоте» («Его знали по всей России и по всей Сибири, то есть все преступники»<sup>126</sup>) и в набросках к «Житию великого грешника», где о герое сказано: «Кончает воспитательным домом у себя и Гасом становится. Все яснее».<sup>127</sup>

Неоднократные настойчивые апелляции Киреевского и Достоевского к Гаазу свидетельствуют, что их мысль двигалась в общем для обоих морально-практическом поле с общим же центром, персонифицирующим неуклонное исполнение нравственного долга, волю к добру, доходящую до самопожертвования. Вокруг таких подвижников добра, как Гинденбург, Гааз, а в ранние периоды русской истории — Иулиания Осорьина, Федор Ртищев и другие, складываются «легенды» (что специально отмечает Достоевский в «Дневнике писателя» по поводу минского доктора), они становятся частью общего «предания любви и братства», чем держится народная жизнь и национальное единство, что восходит к первоисточной истине сущего.

В русле не формально-логического, но религиозно-нравственного развития этой истины складывалась, по мнению Киреевского, русская «образованность», в первую очередь — гносис и этос, поэтому она «есть внутреннее устройство духа силою извещающей в нем истины» (1, 159), как определялось это в «Обзрении современного состояния литературы».

Только такая «устроющая дух» истина «имеет существенное значение для жизни, влагая в нее тот или другой смысл; ибо из ее источника истекают коренные убеждения человека и народов; она определяет порядок их внутреннего и направление внешнего бытия, характер их частных, семейных и общественных отношений, является начальной пружиною их мышления, господствующим звуком их душевных движений, краскою языка, причиною сознательных предпочтений и бессознательных пристрастий, основою нравов и обычаев, смыслом их истории» (1, 159).

---

<sup>125</sup> Достоевский. Т. 7. С. 80.

<sup>126</sup> Там же. Т. 8. С. 335.

<sup>127</sup> Там же. Т. 9. С. 139.

Иначе говоря, весь склад национальной жизни, по Киреевскому, есть плод развития и разветвления некогда усвоенной людьми истины и освященных ею традиций.

Достоевский, решая вопрос о «корнях народности», писал: «При начале всякого народа, всякой национальности, идея нравственная всегда предшествовала зарождению национальности, ибо она же и создавала ее. Исходила же эта нравственная идея всегда из идей мистических, из убеждений, что человек вечен, что он не простое земное животное, а связан с другими мирами и вечностью. Эти убеждения формулировались всегда и везде в религию, в исповедание новой идеи, и всегда, как только начиналась новая религия, так тотчас же и создавалась граждански новая национальность. <...> Чтобы сохранить полученную духовную драгоценность, тотчас же и влекутся друг к другу люди <...> тогда только и начинают отыскивать люди: как бы им так устроиться, чтобы сохранить полученную драгоценность, не потеряв из нее ничего, как бы отыскать такую гражданскую формулу совместного жития, которая именно помогла бы им выдвинуть на весь мир, в самой полной ее славе ту нравственную драгоценность, которую они получили».<sup>128</sup>

И Достоевский, и Киреевский предлагают, в сущности, одну и ту же концепцию национальной общности: нация живет сохранением и развитием своей «истины», «духовной драгоценности», религиозной и нравственной идеи. Отсюда прямо вытекает и общественно-исторический взгляд на Россию — как у того, так и у другого.

Киреевский изложил этот взгляд в статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России». Он указал особенно на «уважение к преданию, которым стояла Россия» (1, 220), и на то, что главной потребностью «коренного русского ума, лежащего в основе русского быта» (1, 202), всегда была «внутренняя цельность самосознания, к которой самые обычаи направляли русского человека» (1, 212). Эта потребность, хотя и далеко не осуществлялась вполне в наличных формах жизни, но глубоко вошла в убеждения, оставалась духовным идеалом, на который ориентировалась общественная, семейная, частная жизнь русского человека.

Идеал этот, как определял его Киреевский в одном из набросков, «заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивитель-

---

<sup>128</sup> Там же. Т. 26. С. 165—166.

ное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство, и таким образом восстанавливается существенная личность человека в ее первоизданной неделимости» (1, 275).

Воплощение «древней нравственной идеи, которая, может быть, и восторгается»,<sup>129</sup> в традиционных формах русского сознания и общежития и составляет, по Достоевскому, «почву», на которой должна органически произрастать современная «живая жизнь». Все своеобразие этой «почвы», ее социально-историческое значение Достоевский также рассматривает в контрастном сопоставлении с «нравственными идеями» и социальным устройством Запада.

Такой взгляд на Россию становится острее и тревожнее и у Киреевского, и позже у Достоевского — в предчувствии назревающих столкновений России и Европы; это проявилось в сходные моменты двух политических кризисов, которые им обоим довелось пережить. То были Восточная война 1853—1856 годов и затем вновь возникший «восточный вопрос» — война с Турцией и угроза военно-политического конфликта с Европой в 1877 году.

7 марта 1854 года Киреевский записывает в дневнике: «Война Европы с Россией, которая, если состоится и продолжится, то, по всей вероятности, приведет с собою борьбу и спорное развитие самых основных начал образованности Западно-Римской и Восточно-Православной. Противоположная сторона двух различных основ обозначится для общего сознания и, по всей вероятности, будет началом новой эпохи развития человеческого просвещения, под знаменем Христианства Православного (...). Замечательно, что гораздо прежде этого вещественного столкновения государств весьма ощутительны были столкновения их нравственных и умственных противоположностей».<sup>130</sup>

Эти «противоположности» Киреевский еще в конце 1830-х и затем в 1840-е годы показал и объяснил в своем теоретическом истолковании двух типов «образованности», двух противостоящих тенденций нравственного и умственного развития — о чем говорилось выше.

Через двадцать лет возобновившийся спор Запада и России в сфере нравственной же идеи отмечает Достоевский в Записной тетради 1875—1876 годов: «Тут-то мы и встретимся с Европой...

<sup>129</sup> Там же. Т. 24. С. 114.

<sup>130</sup> РГАЛИ. Ф. 236. Оп. 1. Ед. хр. 19.



то есть разрешится вопрос: Христом спасется ли мир или совершенно противоположным началом, т. е. уничтожением воли, камнем в хлебы». <sup>131</sup>

Объявленная в 1877 году война с Турцией представляется Достоевскому шагом к русско-европейскому столкновению, потому что в выступлении России против турок в защиту славян и высказалась, по мнению Достоевского, особенная, «неевропейская» «древняя нравственная идея» — сострадание к угнетенному, лишенному духовной свободы, стремление к бескорыстной помощи, готовность к самопожертвованию. И тут не столько военный конфликт, сколько противостояние моральных и социальных принципов определяет историческую ситуацию. «Столкновение с Европой, — писал Достоевский в августе 1877 года, — не то, что с турками, и должно свершиться не одним мечом. Но готовы ли мы к другому-то столкновению?» <sup>132</sup> — с тревогой спрашивает писатель вместе со всеми «верующими в будущее великое, общечеловеческое значение России».

Еще одна черта, сближающая взгляды и гражданские позиции Киреевского и Достоевского: в начинающейся и предстоящей войне оба увидели долгожданную возможность очищения и обновления общественной атмосферы в России, возможность возрождения духовных сил нации.

«Мы бы загнили и задохлись без этого потрясения до самых костей. Россия мучается, но это муки рождения, — писал Киреевский Погодину по поводу разразившегося кризиса. — Тот не знает России и не думает о ней в глубине сердца, кто не видит и не чувствует, что из нее рождается что-то великое, не бывалое в мире. — Общественный дух начинает пробуждаться. Ложь и неправда, главные наши язвы, начинают обнаруживаться» (1, 81).

«Нам нужна эта война и самим; не для одних лишь „братьев-славян“, измученных турками, подымаемся мы, а и для собственного спасения: война освежит воздух, которым мы дышим и в котором мы задыхались, сидя в немощи растрления и в духовной тесноте», <sup>133</sup> — подхватывает Достоевский в апреле 1877 года.

Актуализация в социально-политическом кризисе духовных возможностей нации, открытие новых перспектив в ее историческом

---

<sup>131</sup> Достоевский. Т. 24. С. 185.

<sup>132</sup> Там же. Т. 25. С. 197.

<sup>133</sup> Там же. С. 95.

движении — вот, что предсказывают, на что надеются Киреевский и Достоевский в связи с грядущими столкновениями России и Запада.

Предчувствием «великой мысли», которую готовится высказать Россия в наступающем кризисе, проникнуты строки письма Киреевского к И. Аксакову (8 апреля 1854 года): «Что скажете Вы о новых стихах Хомякова?»<sup>134</sup> — Неужели в настоящую минуту Ваша лира молчит? — Время такое необыкновенное, какое бывает только в тысячелетние переломы эпох: все времена смешались: в настоящем и прошедшем не уходит, и будущее прежде прихода ощутительно. А между тем все неожиданно и удивительно. Тайна веков слышна, и Провидение видимо. — Я понимаю, однако, что в эту минуту истинный поэт может молчать. Именно потому, чтобы не недостойно подъять великую мысль на сердце свое, должен он ждать соответственного вдохновения».<sup>135</sup>

Стихотворения Хомякова, видимо, не удовлетворяли Киреевского, хотя он признавал в них и силу, и необходимую России правду и решительно восставал против тех, кто обвинял Хомякова в отсутствии патриотизма (см., например, его письмо к Кошелеву от 1 июня 1854 года; — 2, 281). И суровые инвективы, и славянофильские

---

<sup>134</sup> 22 марта 1854 г. Киреевский записывает в дневнике: «Хомяк(ов) ввечеру читал свои стихи». 26 марта: «Писал о стихах Х(омякова)»; «Суббота 27. Поутру продолжал то же писанье. Ввечеру ездил проститься с Кошелевой. — 28. У обедни. Стихи Хомякова переписывал. Ввечеру Жуковск(ая). — 29. Понедел(ьник). Стихи Х(омяко)ва. — У Чаадаева. — 30. Корректурa в типографии и стихи Х(омяко)ва» (РГАЛИ. Ф. 236. Оп. 1. Ед. хр. 19). В примечаниях к опубликованному им дневнику Киреевского Э. Мюллер указывает, ссылаясь на труд П. Кристофа о Хомякове (*Christoff P. K. An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism. Vol. I: A. S. Chomjakov. The Hague, 1961*), что подразумеваются стихотворение Хомякова «России» и миссия России в Крымской войне (*Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Neue Folge. Bd. 14, Heft 2 / Juni 1966. S. 194*). Однако Киреевский имел в виду не только знаменитое своей резкостью стихотворение «России». Упомянутое в дневнике чтение Хомяковым своих стихов 22 марта указывает еще и на стихотворения «Суд Божий» и «Ночь», которые именно 22-го и были написаны, как то убедительно датировано Б. Ф. Егоровым (см.: *Хомяков А. С. Стихотворения и драмы / Вступ. ст., подгот. текста и примеч. Б. Ф. Егорова. Л., 1969. С. 568*). Стихотворение «России» датируется 23 марта (там же, с. 569). Кроме того, 3 апреля (то есть до того, как было написано приведенное письмо) Хомяков создает «Раскаявшейся России». Все эти вещи несомненно были известны Киреевскому.

<sup>135</sup> ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 267. Л. 3 об.

идеи, и даже наиболее «теплое», лишенное риторичности стихотворение «Ночь» не показались Киреевскому соответственными моменту. Иная поэзия виделась ему для выражения тех идеалов, которые выдвигало в ту пору русское сознание. Слишком большая ответственность, которая возлагалась при этом на писателя, позволяла Киреевскому допустить, что «в эту минуту истинный поэт может молчать», пока его мысль не вызрела до истинного своего выражения.

Киреевский в этот решительный для России момент обнаружил и жажду нового слова и надежду на него, наследуя упования своего брата, Петра Васильевича, который в письме 1829 года высказал их в присущем ему религиозно-романтическом стиле: «Я давно уверен был, что важнейшей дорогою к цели для русского должно быть слово, которому впоследствии предназначено воплотиться и быть *искупителем*».<sup>136</sup>

\* \* \*

Чем же ответила на надежды и пророчества Киреевского эпоха Достоевского? Чем ответили 70-е годы, тоже ставшие значительным рубежом в развитии русского сознания?

С «новым словом» прямо связывает свою веру в будущее России Достоевский. «Новое слово» для него — это и «великая мысль» о России, чаемая Киреевским, и идея общечеловеческого братства, это сущностное проявление национального духа.

«С войной и победой придет новое слово, и начнется живая жизнь, а не одна только мертвящая болтовня, как прежде»,<sup>137</sup> — утверждает Достоевский.

Но для того «новое слово» должно явиться не как «мечта», «гадание», а как «действительность, начавшая совершаться»,<sup>138</sup> то есть как факт общественной жизни и как факт современной культуры. Ибо только факт убедит Европу (без чьей санкции русское самосознание все еще остается не уверенным в собственных ценностях), только факт сделает реальностью русскую «духовную драгоценность». Полное значение России осуществится только с признанием этого значения Европой, а до этого далеко. «Основной, глав-

---

<sup>136</sup> Русские Пропилеи. М., 1915. Т. 1. С. 160.

<sup>137</sup> Достоевский. Т. 25. С. 96.

<sup>138</sup> Там же. С. 197.

ной идеи нашей, нашего зачинающегося, „нового слова“ она долго, слишком долго еще не поймет. Ей надо фактов теперь понятных, понятных на ее теперешний взгляд»,<sup>139</sup> — замечает Достоевский.

Любопытно, что предстояние России перед судом европейской цивилизации Достоевский изображает точно таким же приемом «разговора с европейцем», как и Киреевский в статье «Обозрение русской словесности за 1829 год». Тогда недавний любомудр, начинающий критик писал: «Если просвещенный европеец, развернув перед нами все умственные сокровища своей страны, спросит нас: „Где литература ваша? Какими произведениями можете вы гордиться перед Европой?“ — Что будем отвечать ему?» (2, 37). Среди русских произведений «достоинства европейского» Киреевский называл тогда оды Державина, стихи Жуковского и Пушкина, басни Крылова, сцены из Фонвизина и Грибоедова. И хотя он отрицал в 1830 году наличие в России развитой и самостоятельной словесности, но с тем большей уверенностью в грядущей эпохе предсказывал «великое назначение нашего отечества» и возможность его «будущего влияния на всю Европу» (2, 38—39).

В 1877 году Достоевский пишет о Европе: «Она спросит нас: „где ваша цивилизация? Усматривается ли строй экономических сил ваших в том хаосе, который видим мы все у вас? Где ваша наука, ваше искусство, ваша литература?“»<sup>140</sup>

В 1840—1850-е годы Киреевский — в отношении к текущей литературе — оставлял такой вопрос без ответа или отвечал отрицательно. Литература, по мнению Киреевского, должна быть полным выражением настоящего момента народной жизни, выражением национального самосознания, а в ту пору, после смерти Пушкина, она, как ему казалось, уже не несла в себе современного «живого убеждения».

Киреевский ждал и требовал от литературы «нового слова», но ставил при этом главное неперемutable условие, прямо вытекающее из его моральных и философско-эстетических взглядов: литература должна «смысл красоты и правды хранить в той неразрывной связи, которая, конечно, может мешать быстроте их отдельного развития, но которая бережет общую цельность человеческого духа и сохраняет истину его проявлений» (1, 215).

---

<sup>139</sup> Там же. С. 198.

<sup>140</sup> Там же.

Замечательно точная и глубокая эта формулировка в отношении к литературе 1860—1870-х годов оказалась едва ли не заповедью — так строго исполняли это условие в своей художественной работе Некрасов, Тютчев, Тургенев, Гончаров, Л. Толстой, Достоевский. Их искание истины порождало красоту, и только подлинная красота указывала на истину.

В 1877 году Достоевский нашел факт, «который мог бы отвечать за нас Европе», — и этим фактом было произведение русской литературы.

«Разумеется, возопят смеясь, что это — всего лишь только литература, какой-то роман, что смешно так преувеличивать и с романом являться в Европу, — предвидит Достоевский нападки прогрессистов. — Я знаю, что возопят и засмеются, но не беспокойтесь, я не преувеличиваю и трезво смотрю: я сам знаю, что это пока всего лишь только роман, что это только одна капля того, чего нужно, но главное тут дело для меня в том, что эта капля уже есть, дана, действительно существует, взаправду, а, стало быть, если она уже есть, если гений русский мог родить этот факт, то, стало быть, он не обречен на бессилие, может творить, может давать свое, может начать свое собственное слово и договорить его, когда придут времена и сроки. При том это далеко не капля только».<sup>141</sup>

Факт, о котором идет речь, — роман Л. Толстого «Анна Каренина». Суждение Достоевского о нем словно откликается на выдвинутое Киреевским требование к литературе: смысл красоты и правды хранить в неразрывном единстве. Достоевский как раз подчеркивает, что «„Анна Каренина“ есть совершенство как художественное произведение <...> с которым ничто подобное из европейских литератур в настоящую эпоху не может сравниться», и одновременно здесь высказана коренная правда национального характера: «...по идее своей это уже нечто наше, наше свое родное, и именно то самое, что составляет нашу особенность перед европейским миром, что составляет уже наше национальное „новое слово“ или, по крайней мере, начало его, — такое слово, которого именно не слышать в Европе и которое, однако, столь необходимо ей, несмотря на всю ее гордость».<sup>142</sup>

Достоевский подтверждал теоретическую правоту Киреевского фактами русского литературного движения 1860—1870-х годов —

<sup>141</sup> Там же. С. 199.

<sup>142</sup> Там же. С. 200.

и одновременно углублял и конкретизировал выдвинутое мыслителем философско-эстетическое требование к литературе.

Характерен ход мысли Достоевского в истолковании двух важнейших категорий, выдвинутых в формуле Киреевского: красоты и истины.

Для него отправным понятием служит красота. Прекрасное, идеальная красота, считает Достоевский, всегда остается главнейшей влекущей силой всего нравственного и умственного развития человека, она приводит к истине и в конце концов отождествляется с нею: «Люди успокаиваются не прогрессом ума и необходимости, а нравственным признанием высшей красоты, служащей идеалом для всех, перед которой все бы распростерлись и успокоились: вот, дескать, что есть истина, во имя которой все бы обнялись и пустились действовать, достигая ее (красоту)».<sup>143</sup>

Утверждение это относится к природе человека в ее *возможно* совершенном, духовно необходимом, но исторически редком и практически неполном выражении; таковы вообще многие утверждения Достоевского, продиктованные его глубоко проникающим христианским антропокритицизмом и проецируемые уже скорее на эсхатологические горизонты. Тем не менее оно верно указывает на действительные конечные интенции человека, который никогда не может удовлетвориться ни автономными эстетическими ценностями, ни самодостаточной истиной: человеку нужно последнее слияние их в некое сверхтварное, абсолютное единство, что предполагал Киреевский и что христианство предчувствует в обожении твари.

Произнести «окончательное слово» красоты-правды земному человеку не дано, в этом мире он может только взойти на одну из ступеней такого совершенства: «Прекрасное в идеале недостижимо по чрезвычайной силе и глубине запроса», тем более что этот «идеал дал Христос».<sup>144</sup>

Не есть ли тогда прекрасное — лишь «исступленное гадание», духовное «конвульсионерство», а нынешний человек — жалкое, фатально ущербное существо?

Прежде чем высшая красота «спасет мир», Достоевский сейчас готов спасти красоту ценой замещения религиозной веры в нее творческим, литературным ее воплощением. Он признает, что эпоха непосредственной веры в идеал миновала, но движение к нему, шед-

---

<sup>143</sup> Там же. Т. 24. С. 159.

<sup>144</sup> Там же. С. 167.

шее прежде чисто религиозными путями, открывает себе другие дороги. «Древняя трагедия — богослужение, а Шекспир — отчаяние (...). Но во времена Шекспира была еще крепка вера», «Шекспир еще при Христе, тогда разрешалось, теперь же не разрешимо и обратилось в литературу». Поэтому: «Литература красоты одна лишь спасет».<sup>145</sup>

Та самая литература, которая в неразрывной связи удерживает эстетически совершенное как «открытие прекрасных моментов в душе человеческой, самим человеком же для самосовершенствования»<sup>146</sup> и реалистически-правдивое, какова, например, «общечеловеческая правда Льва Толстого».<sup>147</sup>

В «Анне Карениной» именно это и увидел Достоевский. Поскольку здесь, по его мнению, прекрасная литературная форма соединялась «с страшной глубиной и силою, небывалым доселе у нас реализмом художественного изображения»,<sup>148</sup> то есть с правдой, — постольку Достоевский и счел роман действительным, европейски значимым «новым словом».

На высказанное Киреевским в 1854 году ожидание, что рождающаяся в России «великая мысль» найдет выразителя, «истинного поэта», который сможет достойно «поднять ее на сердце свое», Достоевский в 1877 году ответил прямым указанием на творческий русский гений, проявившийся в Толстом. Кроме того, это предчувствие блестяще подтверждено всем творчеством самого Достоевского.

Стоит, кроме того, отметить, что наряду с идейными инициативами и предвосхищениями Киреевский сделал несколько интересных шагов в направлении к художественной практике Достоевского — в начатом им в конце 1830-х годов романе «Остров», который намечал тогда русскую линию романтической утопии, ярко продолженную автором «Подростка» и «Сна смешного человека».

И как мыслитель, и как писатель Киреевский исходит из того же антропологического постулата, что и молодой Достоевский: «человек есть тайна». Он выступает против того мнения западных и отечественных прогрессистов, «что все существенные задачи уже решены, все тайны раскладены, все недоразумения ясны, сомнения

---

<sup>145</sup> Там же. С. 160, 167.

<sup>146</sup> Там же. Т. 21. С. 256.

<sup>147</sup> Там же. Т. 24. С. 166.

<sup>148</sup> Там же. Т. 25. С. 201.

кончены; что мысль человеческая дошла до крайних пределов своего возрастания; что теперь остается ей только распространяться в общее признание и что не осталось в глубине человеческого духа уже никаких существенных, вопиющих, незаглушимых вопросов» (1, 158). Вопреки этому мнению Киреевский делает попытку заглянуть туда, куда позже надолго погрузится испытующий взор Достоевского, — «в глубины души человеческой» с их именно «вопиющими, незаглушаемыми вопросами».

Рисуя в «Острове» внутренний мир героя, он действует по своему изначальному убеждению: «чем более человек найдет в душе неразгаданного, тем он глубже постиг себя» (1, 67). Не доводя «разгадывания» до рационального исчисления психических процессов, он вопросительно именуется их, оставляя место для свободных догадок и толкований, провоцирует читательскую мысль и воображение драматизмом описанных душевных состояний. «Есть глубокая, еще не исследованная тайна в некоторых минутах человеческой жизни. Отчего, например, минута первого свидания кладет иногда резкое, неизгладимое пятно на все будущие отношения двух людей? Отчего в минуту смерти человек в протекшей жизни своей видит то, чего никогда не видал в ней прежде? Отчего иногда в минуту душевной пустоты и рассеянности, вдруг, ниоткуда, является человеку желанная мысль, которую прежде он долго и напрасно искал в постоянных трудах размышления? Отчего в минуту сильного горя вдруг иногда мысль отрывается от своего предмета, разбегаясь, увлекаясь самыми мелочными явлениями, забавляясь игрою света на зелени, шумом ветра, переливами теней, узорами мороза на стеклах, стуком колес по мостовой, жужжанием мухи?» (2, 196).

От подобных вопросов, приоткрывающих парадоксальную природу психики и намекающих на ее иррациональные недра, недалеко до пылливо-проницающего взгляда Достоевского, обнажающего психическую жизнь во всех ее тонких «изгибах» и темных безднах. К тому же характерно, что Киреевский акцентирует момент непредсказуемой встречи разнородных мотивов и состояний психики излюбленным словечком Достоевского — «вдруг». Есть и еще одно их общее наблюдение: Киреевский отмечает «разбегающуюся» мысль в минуту горя; Достоевский неоднократно говорит о последних минутах человека перед смертью, когда взгляд особенно упорно «прилепляется» к посторонним, случайным предметам.

К Достоевскому ведет и тема «золотого века», воссозданного у Киреевского обитателями острова в Греческом Архипелаге на ис-



конной их природно-семейственной «почве» с ревниво хранимой в избранном кругу самобытной «образованностью», и роль древнего предания в воспитании личности, и ближайшее присутствие монастырско-аскетической традиции, восходящей к Афону. В рамках этой тематической общности возникают прямо перекликающиеся повествовательные и психологические ходы. Герою романа Палеологу-старшему дано ощутить «небывалое счастье, которое другие знают только во сне» (2, 180), — во сне открываются картины «золотого века» Версилону, герою «Сна смешного человека». Сын Палеолога Александр уходит в исполненный греха и трагизма мир, напутствуемый духовным наставлением, как Алеша Карамазов. А из мира прибывает на остров таинственный Грек, чтобы беседовать со старцем-затворником и получить от него благословение на великий подвиг. Здесь не только намечается путь одержимых идеями и страстями персонажей к Зосиме и Тихону, но и трансформируются автобиографические факты: общение Киреевского с оптинским старцем Макарием, предваряющее обращение Достоевского к старцу Оптиной же пустыни Амвросию.

А. П. ДМИТРИЕВ

**Н. С. ЛЕСКОВ И ОСТЗЕЙСКИЙ ВОПРОС:  
ТРЕВОЛНЕНИЯ ЭТНОРЕЛИГИОЗНОЙ  
НЕАНГАЖИРОВАННОСТИ<sup>1</sup>**

Прибалтийская<sup>2</sup> тема в наследии Лескова изучена плохо. Главная причина в том, что основные тексты (имеются в виду историко-публицистические очерки, а не художественная проза) до сих пор малодоступны как вообще читателю, так и, в частности, исследователю — прежде всего провинциальному, живущему вдали от сто-

---

<sup>1</sup> Исследование частично выполнено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках научно-исследовательского проекта № 08-04-00326а («Научная подготовка 22, 23 и 24 томов Полного собрания сочинений Н. С. Лескова (в тридцати томах)»). Выражаю сердечную признательность профессору Джорджтаунского университета О. А. Меерсон, замечательному знатоку творчества Лескова, согласившейся прочесть первоначальный вариант настоящей статьи и предложившей важные изменения и дополнения, которые были мною учтены в максимальной степени при переработке текста.

<sup>2</sup> Здесь и далее под Прибалтикой — в отличие от ставших уже привычными современных представлений — будет обозначаться только та область, которая в XIX веке официально называлась Остзейским краем (а с 1870-х гг. — и Прибалтийским) и включала три губернии: Лифляндскую, Эстляндскую и Курляндскую. Территория нынешней Литвы, и прежде всего Виленская губерния, входила в состав Северо-Западного края. Поэтому тема «Лесков и Литва» — а писатель побывал в Вильно (Вильнюсе) в сентябре 1862 г. — останется за рамками нашего экскурса. См.: *Лавринец П.* 1) «Вильно мне очень нравится»: Николай Лесков о Вильнюсе // *Литва литературная.* 1989. № 5. С. 171—176; 2) Н. С. Лесков и вильнюсские литераторы // *Литература. Науч. тр. вузов Литов. ССР.* Vilnius, 1989. Т. 31 (2). С. 44—56.

личных книгохранилищ. Если не считать мелких газетных заметок, а взять только десять наиболее крупных произведений на эту тему, то после первых прижизненных публикаций на сегодняшний день перепечатаны только четыре — служебная записка «О раскольниках г. Риги, преимущественно в отношении к школам»,<sup>3</sup> циклы статей «С людьми древлего благочестия»<sup>4</sup> и «Искание школ старообрядцами»<sup>5</sup> (эти три работы вновь увидели свет только в самые последние годы) и мемуарный очерк «Народники и расколоведы на службе».<sup>6</sup>

Вместе с тем прибалтийская тема в творчестве Лескова не могла быть обойдена вниманием краеведов, породив ряд неравноценных по значению публикаций научно-популярного характера.<sup>7</sup> Таким об-

---

<sup>3</sup> После выхода брошюрой (СПб., 1863) это произведение Лескова увидело свет трижды (не считая изложения его содержания и перепечаток извлечений из него в немецких балтийских изданиях): 1) *Бурцев А. Е.* Словарь редких книг и гравированных портретов. СПб., 1905. Т. V. № 1932. С. 45—98; 2) *Златоструй.* Староверч. журн. Рига: Изд. Центр. совета Древлеправосл. помор. церкви Латвии, 1990. Вып. 1. С. 22—36; 1992. Вып. 2. С. 39—42; см., однако, редакц. примеч.: «В настоящем издании текст записки Лескова печатается с сокращениями. Выпущенными оказались фрагменты, малоинтересные современному читателю. Кроме того, редакция сочла необходимым опустить чрезмерно резкие описания, искажающие, по нашему мнению, действительность» (Вып. 1. С. 22); 3) Т. III. С. 384—459. Здесь и далее таким образом — с указанием в скобках тома римской, а страницы арабской цифрой — даются ссылки на изд.: *Лесков Н. С.* Полн. собр. соч.: В 30 т. М., 1996—2007 (продолжающееся издание). Т. 1—10. Сходные пометы, но с добавлением условного обозначения «СС» отсылают к изданию: *Лесков Н. С.* Собр. соч.: В 11 т. М., 1956—1958.

<sup>4</sup> Библиотека для чтения. 1863. № 11. С. 1—64; 1864. № 9. С. 1—45 (III, 482—588).

<sup>5</sup> Биржевые ведомости. 1869. 29 янв. ... 20 мая. № 28, 30, 37, 44, 54, 65, 71, 89, 102, 134 (VI, 329—436).

<sup>6</sup> Исторический вестник. 1883. Т. XII, май. С. 415—423 (СС. XI, 34—44).

<sup>7</sup> См.: *Флаум Л.* Лесков в Латвии // Советская Латвия. 1961. 16 февр. № 40. С. 4; *Кривошеев Е.* Творчество Н. С. Лескова в Нарва-Иыэсуу // Кривошеев Е. Курорт Нарва-Иыэсуу. Таллин, 1968. С. 44—52; *Инфантьев Б. Ф., Лосев А. Г.* Н. С. Лесков // Инфантьев Б. Ф., Лосев А. Г. Русско-латышские литературные связи. Методич. рекомендации и программа. Мат-лы НИИ педагогики Мин-ва просвещения Латв. ССР. Рига, 1976. С. 35—36; *Любарский А.* Лесков в Эстонии // Советская Эстония. 1976. 14 сент. № 214. С. 2. (Страницы истории); *Вечерний Таллин.* 1981. 16 февр.; *Сидяков Ю.* Лесков в Латвии // Даугава. 1981. № 2.

разом, вместо доступных текстов лесковского наследия по этой теме и глубокого их анализа, читатель вынужден полагаться на вторичные и тенденциозные обзоры. Из серьезных же ученых в настоящее время эта часть наследия писателя привлекает главным образом тех филологов и историков, которые изучают литературные преломления темы старообрядчества.<sup>8</sup>

---

С. 118—119; *Дименштейн И., Гайлит Г.* История одного автографа // Там же. С. 119—121; *Журавлев С.* Русские писатели в Лифляндии и Курляндии. Рига, 1995. Кн. 2: 2-я половина 19-го века. С. 48—61, 112—135; *Сарлин Л.* Общественно-политические проблемы Остзейского края в статьях Н. Лескова 1880-х гг. // Балтийский архив: Русская культура в Прибалтике. Вильнюс, 〈2002〉. Вып. VII. С. 272—286. Наиболее важными являются, на наш взгляд: глава в учебном пособии, имеющая источниковедческую ценность: *Инфантьев Б., Лосев А.* Остзейский смарагд в лесковском ожерелье // *Инфантьев Б., Лосев А.* Обращенные к Латвии строки: Русско-латышские литературные связи, 2-я половина XIX века: Eksperimentāla mācību grāmata. (Rīga): Zvaigzne ABC, 1999. С. 180—215; посвященные Лескову страницы предисловия («Русские писатели и Эстония») к антологии С. Г. Исакова «Эстония в произведениях русских писателей XVIII—начала XX века» (Таллин, 2001. С. 22—25); а также изобилующая интересными наблюдениями статья: *Сидяков Ю.* Образ Риги в творчестве Н. С. Лескова // *Rigas teksts = Рижский текст.* Сб. науч. мат-лов и ст. Рига, 2008. С. 68—73. (Rusistica Latviensis; II). См. также работы, имеющие методологическое значение: *Майорова О. Е.* Н. С. Лесков: структура этноконфессионального пространства // *Тыняновский сборник: Шестые — Седьмые — Восьмые Тыняновские чтения.* М., 1998. Вып. 10. С. 118—138; *Кузьмин А. В.* Инородец в творчестве Н. С. Лескова: проблема изображения и оценки. СПб., 2003.

<sup>8</sup> *Морозова Н.* Старообрядчество в оценке Н. С. Лескова // *Труды по русской и славянской филологии.* Новая серия. Тарту, 2000. 〈Т.〉 IV: Русские староверы за рубежом. С. 85—97; *Журавлев С.* 1) Как в Риге принимали Лескова, или В гостях у рижского купца И. Ф. Тузова // *Меч духовный.* 2003. № 10 (Окт./дек.). С. 8; 2) Русские писатели о староверах Латвии // Там же. 2004. № 13 (Июль/сент.). С. 13; № 14 (Окт./дек.). С. 11; 2005. № 15 (Янв./март). С. 14; № 16 (Апр./июнь). С. 13; № 17 (Июль/сент.). С. 12; № 18 (Окт./дек.). С. 11; 2006. № 19 (Янв./март). С. 18; № 20 (Апр./июнь). С. 12; № 21/22 (Июль/дек.). С. 29; 2007. № 23 (Янв./март). С. 18; *Трофимов И. В.* 1) Н. С. Лесков и староверческая школа Рижской Гребеншиковской общины // 〈Интернет-ресурс:〉 <http://www.starover-pomoc.lv/index.php?link=59&name=leskov.htm>; 2) Социально-психологический портрет старовера в творчестве Н. С. Лескова 1860-х годов // *Междунар. Заволокинские чтения.* Рига, 2006. Сб. 1. С. 195—207; то же: In memoriam: Иосиф Васильевич Тро-

Впервые в Прибалтике Н. С. Лесков оказался в начале своего писательского поприща, будучи, однако, уже человеком вполне зрелых убеждений: к июлю 1863 года, когда он выехал из Петербурга в Псков и Ригу, ему исполнилось 32 года. То была служебная командировка с маршрутом, предписанным начальством. А уже через семь лет «рановато отяжелевший»,<sup>9</sup> по словам его сына, писатель начинает ездить в остзейские «купальные городки» на летний отдых: даже в Киеве у родственников, которых он навещал в 1874, 1880 и 1881 годах, не говоря уже о южных курортах, ему слишком жарко и некомфортно. С годами к тому же все труднее переносятся хлопоты, сопутствующие переездам, и дорожные тяготы в целом. Киевскому приятелю, профессору Ф. А. Терновскому, Лесков писал 23 мая 1883 года: «План моей поездки я изменяю совсем иначе: не хочу тащиться никуда далеко, а хочу только оставить город и переехать в место более спокойное, более свежее, зеленое, удобное для купанья и для работы *на месте*. Бог знает, увидишь ли еще что-либо подходящее, а между тем пропутешествуешь немало и без пользы, а купанье в море мне всегда приносило пользу, да и работается в этих тихих купальных городах прекрасно» (СС. XI, 279).

А. П. Чехов, познакомившийся с Лесковым как раз в тот период (в октябре 1883 года), в своей полушутливой манере давал ему такую характеристику в письме к брату Александру: «Этот человек похож на изящного француза и в то же время на попа-расстригу. Человечище, стоящий внимания».<sup>10</sup> Чеховское юмористическое определение оказалось не лишенным меткости, причем и в том смысле, который молодой писатель, по-видимому, и не думал вкладывать в свои слова. Тысячами нитей связанный с русским национальным бытом и в тот период, пожалуй, ярче других и с большим знанием дела отражавший его в литературе, Лесков на рубеже 1870—1880-х годов поначалу психологически, безотчетно, а за-

---

фимов. (Daugavpils), 2009. С. 430—438; Агеева Е. Тайна Старой веры в русской литературе (по архиву Н. С. Лескова и библиотеке Ф. М. Достоевского) // II Междунар. симпозиум «Русская словесность в мировом культурном контексте»: Избр. докл. и тез. М., 2008. С. 382—383.

<sup>9</sup> Лесков А. Н. Жизнь Николая Лескова: По его личным, семейным и несемейным записям и памятям: В 2 т. М., 1984. Т. 1. С. 221. (Сер. лит. мемуаров).

<sup>10</sup> Чехов А. П. Полн. собр. соч.: В 30 т. Письма: В 12 т. М., 1974. Т. 1. С. 88. Письмо написано между 15 и 28 октября 1883 г.

тем и вполне осознанно выламывался из этого быта, производя решительную переоценку его духовных первооснов, и прежде всего вероучительных.<sup>11</sup> В это время он стал склоняться к опыту североевропейских народов, к их логически ясному Лютеранству и культивированию житейского уюта, успокоительно-размеренной предсказуемости и возможности устроенного быта, необходимого стареющему писателю для творческой работы. Этот опыт позволял оценить достоинства христианского общежития, на первый взгляд более благополучного и цивилизованного, нежели православно-русское.

Присматривался писатель в эти годы и к жизни и мироучувствию своих современников-французов: летом 1875 года он поехал для поправления здоровья в Париж, откуда жаловался А. П. Милокову не на ожидаемое от французов неверие, а как раз на истеричность и ханжество верующих во Франции. Сначала эти жалобы даны в ироническом ключе, а потом и открытым текстом: «...этот неумолчный шум и крик ужасно утомляет мои совершенно испорченные нервы» (СС. X, 400—401; письмо от 9 (21) июня). И далее: «Возбуждения *религиозного* в настоящем смысле этого слова во Франции нет, а есть ханжество — некоторое церковное благочестие, напоминающее религию наших русских дам, но это столь мне противно и столь непохоже на то, что я желал видеть, что я, разумеется, и видеть этого не хочу. Вообще *идеал* нации самый меркантильный и низменный, даже, можно сказать, подлый, за которым это благочестие, конечно, всегда легко уживается» (СС. X, 406—407; письмо от 12 (24) июня).

---

<sup>11</sup> См.: Лесков А. Н. Еретичество, 1874—1881 // Лесков А. Н. Жизнь Николая Лескова. Т. 2. С. 5—168; Сидяков Ю. Л. Лесков в борьбе с церковной реакцией // Литература и публицистика: Проблемы взаимодействия. Тр. по рус. и славян. филологии. Тарту, 1986. С. 38—49. (Учен. зап. Тарт. гос.ун-та. Вып. 683); Румянцев А. Б. Н. С. Лесков и русская православная Церковь // Русская литература. 1995. № 1. С. 212—217; Либан Н. И. Кризис христианства в русской литературе и русской жизни // Русская литература XIX века и христианство. М., 1997. С. 292—297; Дунаев М. М. Православие и русская литература: В 6 ч. М., 1998. Ч. IV. С. 452—557; Кольцова Ю. Н. Духовные искания Н. С. Лескова: Кризис христианской идеи в творчестве Лескова 1870-х гг. // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 19: Лингвистика и межкультур. коммуникация. 2000. № 4. С. 87—95; Мартыненко Э. М. К вопросу о духовных исканиях Н. С. Лескова // Славяне: Письменность и культура. Смоленск, 2002. С. 34—42.

Поэтому именно Балтийское взморье с 1879 года становится постоянным и излюбленным местом пребывания писателя в летние месяцы, причем не только остзейское, но и то, что под боком, финляндское: еще раньше, в 1876 году, он отдыхал с сыном на даче Ю. Д. Засецкой в деревне Пикрукки, расположенной в живописных окрестностях Выборга (между городом и знаменитым парком Монрепо),<sup>12</sup> а в 1878 году — в курортном Сестрорецке, также на Финском заливе, но не на финляндском его побережье, а на российском; в дальнейшем Лесков провел одно лето (в 1883 году) в Шувалове — дачной местности к северу от Петербурга, на том же Карельском перешейке.<sup>13</sup>

Но все эти места отдыха были слишком обжиты петербургскими предпринимателями, чиновниками и представителями интеллигенции — не только, конечно, творческой, но и адвокатами, профессорами, офицерами. Быт же коренного финского населения, обслуживавшего русских господ и подлаживавшегося под их вкусы, неизбежно терял в глазах Лескова своеобычный этноконфессиональный колорит. Тем большей притягательной силой для него обладало на этом фоне Балтийское взморье Эстляндии и Лифляндии...

\* \* \*

Первоначальные непосредственные впечатления Лескова от пребывания в Остзейском крае наиболее отчетливо отразились в его творчестве середины 1860—начала 1870-х годов, и уже во многом переосмысленные, на новом витке их постижения писателем, — в очерках и заметках первой половины 1880-х годов, написанных в качественно иную эпоху, по-новому поставившую Остзейский вопрос во всей его остроте. Дело в том, что в царствование Александра II проблема *государственной целостности* России в связи с ситуацией в Прибалтике представлялась вторичной по сравнению,

---

<sup>12</sup> См. указание для туристов: «...минуете дачную местность Пикрукки с чудным сосновым парком, довольно значительными возвышенностями и небольшой башней и, наконец, попадаете в известный парк Монрепо, принадлежащий барону Николаи и расположенный в 2½ верстах от города на берегу залива» (Путеводитель по Финляндии, с приложением карты, планов, иллюстраций и словаря / Под ред. Карелина. СПб., 1911. С. 79).

<sup>13</sup> См.: «Местность эта, получившая название Русской Швейцарии, уже давно привлекает петербуржцев, предпринимающих сюда летом и зимой увеселительные прогулки» (Там же. С. 41).

скажем, с положением дел в Царстве Польском. В то время верховное правительство сквозь пальцы смотрело как на устремленность остзейского дворянства к национально-культурной автономии, сопровождавшуюся «онемечиванием» не только туземного большинства (латышей и эстов), но и проживавших тут русских, так и на националистическое движение в недрах исконного населения края, важное как противовес насильственному доминированию германского меньшинства.

Теперь же, с воцарением Александра III, курс резко изменился. Новая охранительная политика потребовала «обрусения» края, административно-законодательного превращения его в такую же часть единого целого большой империи, какими были центральные губернии. Идейную суть этих действий правительства, нацеленных на преодоление «племенного эгоизма» пестрого по национальному составу населения края и в конечном счете его умиротворение, пожалуй, наиболее четко сформулировал И. С. Аксаков в своей «Руси» (в передовице от 21 сентября 1885 года): «Единственный справедливый способ уравновесить взаимные отношения трех или четырех в крае народностей, это — подчинить их общему имперскому праву, признать для них обязательным общий государственный язык и общие государственные законы, не касаясь ни их веры, ни народной индивидуальности».<sup>14</sup> Лесков не согласился ни с подчас прямолинейно жесткими мерами петербургских властей (как светских, так и духовных), ни с призывами консервативно ориентированных кругов, прежде всего славянофилов, сделать эти меры гуманнее, придать им «человеческое лицо» (особенно в вопросах свободы совести и национально-вероисповедной идентичности малых народов).

Но, поскольку ключевым для Лескова оказался его опыт изучения Остзейского вопроса в 1860-е годы, получивший впечатляющее отражение во всех произведениях 1880—1890-х годов, где только затрагивалась эта тема, следует вспомнить некоторые подробности той служебной поездки.

Как уже упоминалось, в июле—августе 1863 года Лесков был по поручению «либерального» министра А. В. Головнина командирован от Министерства народного просвещения к псковским и рижским старообрядцам, чтобы обследовать устроенные ими — в нарушение существовавшего законодательства — тайные школы для детей, но не с целью будущих репрессий (как это могло быть

---

<sup>14</sup> Аксаков И. С. Полн. собр. соч.: (В 7 т.). М., 1887. Т. VI. С. 165.



в предыдущее, Николаевское, царствование), а для изучения на месте вопроса о возможности — с учетом этого рижского опыта — организации правительственных общеобразовательных школ для детей раскольников по всей России. В своем позднем мемуарном очерке «Народники и расколоведы на службе» (1883) Лесков разъясняет обстоятельства, предшествовавшие его поездке в Ригу.

21 апреля 1863 года он представил министру Головнину докладную записку, в которой намечался довольно длинный маршрут: от Твери, Ярославля и Костромы до Казани, Перми и Тюмени, с заездом на возвратном пути в Поволжье. Первоначально предполагалось, что знакомство «с состоянием учебного вопроса в среде раскольников, живущих в северно-восточной полосе империи», продлится с мая по октябрь 1863 года. Он писал: «...я буду в состоянии ознакомиться с целю восточною полосою раскола трех наиболее распространенных толков (поповщина, федосеевщина беспоповщинская, молоканство) и надеюсь дать определительные ответы по вопросам, интересующим г. министра народного просвещения».<sup>15</sup> Однако от этих широких планов пришлось отказаться из-за отсутствия средств у министерства.

Пока намечался более краткий маршрут — в Псков и Ригу, — Лесков публикует заметку «Раскольничьи школы» (1863), чтобы привлечь к проблеме общественное внимание и тем утвердить насущность самих своих планов. Поэтому в записке он подробно говорит о предпочтительности просвещения перед насилием в деле перевода раскольников в единоверчество: приобщение старообрядческой молодежи к современным знаниям (с учетом «раскольничьей педагогики») позволит «непреренно одолеть заблуждения, устоявшие против петровских крючьев, кнута и плахи» (III, 170).

Занимавший в тот период (1861—1864) пост генерал-губернатора лифляндского, эстляндского и курляндского барон В. К. Ливен предоставил в распоряжение Лескова все архивные дела генерал-губернаторской канцелярии по вопросам раскола. Писатель сумел сблизиться со многими купцами-старообрядцами Риги. Не сразу, но все же были показаны ему и тайные школы.

Результатом поездки Лескова в Ригу и явилась его докладная записка, напечатанная отдельной книжкой в октябре 1863 года ма-

---

<sup>15</sup> Штрайх С. Я. Неизданное письмо Н. С. Лескова об исследовании раскола // Известия книжных магазинов т-ва М. О. Вольф. 1917. № 1. Стб. 8.

лым тиражом «для служебного пользования». Позже, в 1869 году, Лесков воспользовался ее материалами для написания цикла статей «Искание школ старообрядцами». В 1883 году, публикуя в «Историческом вестнике» «Народников и расколоведов...», Лесков предполагал, что вслед за этой его статьей редактор журнала С. Н. Шубинский напечатает и его обстоятельный отчет о рижской командировке, ставший к тому времени библиографической редкостью, — им писатель настойчиво пытался заинтересовать и читателей, и редактора издания. 23 апреля 1883 года он даже послал Шубинскому свой экземпляр «отчетной записки», чтобы тот поместил ее «немедленно, может быть в июне», дабы его не опередил М. И. Семевский (редактор-издатель «Русской старины»), уже вроде бы добывший экземпляр «записки» в Академии наук. Публикаторская конкуренция петербургского и московского исторических журналов была притчей во языцех, и Лесков хотел ею воспользоваться для ускорения дела. Свою «записку о расколе» Лесков здесь аттестует как «полную живого интереса для историков и для всего раскольничества» (СС. XI, 278). Хотя она так и не появилась в «Историческом вестнике», в 1882—1885 годах Лесков опубликовал в этом издании целый ряд статей, посвященных «русскому вопросу» в Прибалтике. Это «Иродова работа», «Русские деятели в Остзейском крае», «Унизительный торг», «Благословенный брак», «О рижских прелестницах и благословенных браках» и др. В основу очерков легли как исторические документы, часто цитируемые несколько вольно, так и собственные рижские впечатления писателя, нашедшие отражение уже в служебной записке 1863 года, составленной по горячим следам.

Ей Лесков придавал большое значение, заявляя, между прочим, что она вошла в активный научный оборот у немцев. Так, например, он писал, что его отчет «составляет значительную часть книги, изданной бывшим дерптским профессором Ю. Эккартом под заглавием „Bürgerthum und Burokratie“»,<sup>16</sup> или, в другом месте, — «составляет целую *треть* этой книги» (СС. XI, 38). Однако в этом изданном в Лейпциге в 1870 году исследовании публициста Эккарта материалы лесковской «записки», легшие в основу 4-й главы («Из истории русского староверия в Риге»), занимают только 28 из

---

<sup>16</sup> Лесков Н. Иродова работа: Русские картины в Остзейском крае // Исторический вестник. 1882. Т. VIII, апр. С. 189. Перевод названия книги: «Буржуазия и бюрократия».

XVII + 264 страниц. Это и понятно: если подробно разбирать и данный отчет, и поздние исторические очерки писателя, то придется признать, что, несмотря на ценные архивные источники, положенные в их основу, они слишком явно проникнуты индивидуальной авторской рефлексией. Поэтому в свете субъективных, вызывающе экспрессивных эмоциональных реакций и сами представленные факты кажутся не вполне достоверными. Однако к ним стоит прислушаться потому, что Лесков движим не статичной догмой, а динамичным и живым христианским идеалом. Все, что ему не соответствует, писатель переживает обостренно лично и выражает непосредственно, без оглядки на этикетно-политические приличия.

К примеру, с юридически-правовой точки зрения, выглядят довольно некорректными обвинения в необузданном самовластии, предъявляемые центральному персонажу прибалтийских очерков генерал-губернатору Остзейского края князю А. А. Суворову, — когда тот приказывает отдавать беспризорных детей старообрядцев в кантонисты, или, по выражению Лескова, выполняет «Иродову работу». Сам губернатор считает, что он просто приводит в исполнение императорские распоряжения (а их было целых четыре: от 14 мая 1832 года, 26 марта 1833 года, 30 апреля 1838 года и 25 октября 1847 года), которыми предписывалось «сирот из раскольников и малолетних бродяг, известных в Риге под именем карманщиков, зачислять в военные кантонисты». <sup>17</sup> И распоряжение крестить этих детей в Православие князь тоже, казалось бы, отдает не из своей прихоти: он и в этом случае выполнял Высочайше утвержденное распоряжение «детей раскольников вообще крестить по обряду православной Греко-Российской Церкви и старообрядцами или раскольниками не считать». <sup>18</sup> Но... в том-то и дело, что в глазах Лескова это «не по своей прихоти» — не извинение, а скорее еще большее обвинение — только уже не одному Суворову, а всему режиму, который и имеет в виду писатель. (Подобные оправдания собственного участия в репрессиях не пропали и в наше время: «работа у нас такая» — это формула всех следователей от римских легионеров, бичевавших Христа, до фашистских надзирателей и сталинских энкаведешников.)

---

<sup>17</sup> См.: Собрание постановлений по части раскола, состоявшихся по ведомству Св. Синода. СПб., 1858. (Кн. I). С. 135, 140—141, 299—300, 492—496.

<sup>18</sup> Там же. С. 288; см. также с. 291, 343.

Поначалу, в 1863 году, «русификаторская» политика русского правительства в Прибалтике не вызывала у Лескова особых возражений. Он только требовал гуманного отношения к староверам, относясь при этом к расколу как явлению резко отрицательно, а также призывал к сочувствию местному населению — латышам и эстам, порывавшим с верой отцов (Лютеранством) и из-за этого преследуемым немецкой администрацией. Массовый переход местных крестьян в Православие в 1840-х годах, вызванный кризисом Лютеранства в Прибалтике в тот период, оценивался писателем как явление безусловно положительное, связанное с тягой к Православию, а не бегством от Лютеранства.

Национальное чванство с утверждением племенного превосходства как основы превосходства религиозного вызывает у Лескова резкое неприятие. Столкнувшись с ним в 1870 году в Эстляндии, он разгорячился настолько, что вместе с одним из своих знакомых, помощником делопроизводителя Эстляндского губернского правления А. И. Добровым, даже «вступил в бой» с зарвавшимися остзейскими баронами, используя за неимением рапиры стулья курзала «Салон».<sup>19</sup> Неприятное происшествие втянуло Лескова в длительное судебное разбирательство, тянувшееся три года, дело рассматривалось даже в Сенате. Писатель подробно осветил его в заметке «Законные вреды» (термин остзейской юриспруденции), опубликованной в газете «Русский мир» (№ 313 от 30 ноября 1872 года) и вызвавшей немалый общественный резонанс. Спустя полтора десятка лет, в заметке «Еще об одичалых мореходцах» (1886), он вспоминал: «В Ревеле, я надеюсь, и теперь еще при милости Божией пользуются добрым здоровьем три дворянина, которые десять лет кряду доказывали в разных судилищах, что будто я привел всех их трех к одному знаменателю».<sup>20</sup> При этом писатель облакал в форму шутки то, что для него было очень важно: «...я вообще не чувствую ненависти

---

<sup>19</sup> По утвердившейся версии, «остужая пыл» остзейцев, «тяжелым курзалным стулом» орудовал сам писатель (см.: Лесков А. Н. Жизнь Николая Лескова. Т. 1. С. 324—325), однако недавно благодаря разысканиям Б. Ф. Инфантьева и А. Г. Лосева была установлена реальная картина происшествия: оказалось, что Лесков в нем не был главным действующим лицом (см.: Инфантьев Б., Лосев А. Остзейский смарагд... С. 196—197). Сенатское дело о ревельском инциденте с участием Лескова подготовлено к печати Н. В. Заварзиной (XI, 574—600).

<sup>20</sup> Новое время. 1886. 24 сент. № 3797. С. 2.

ни к какой нации. Такова моя несовершенная натура, и иным быть не могу».<sup>21</sup>

Поэтому неудивительно, что позиция Лескова по отношению к остзейским немцам была противоположной той, которой придерживался, например, К. Н. Леонтьев. В конце того же 1882 года, когда Лесков приступил к новой разработке «прибалтийской темы» и опубликовал свой очерк «Иродова работа» в газете-журнале «Гражданин», издававшейся его всегдашним оппонентом князем В. П. Мещерским (№ 101 и 102/103 от 19 и 23 декабря соответственно), увидела свет статья Леонтьева «Наши окраины». В ней (раздел «Отрывок из письма») высказывается абсолютно не приемлемое для Лескова суждение о том, что религиозно-политическим интересам немецкой аристократии следует потакать. Такое низкопоклонство перед ней неизбежно происходило за счет предоставления общегражданских прав местному населению, то есть выражало презрение к «малым сим» — коренным жителям края. Никакие ссылки на православно-монархические исторические заслуги не могли оправдать в глазах Лескова этого презрения, противоречившего самому духу христианства. Леонтьев же аргументировал, оперируя чисто политическими категориями и приоритетами: «В делах Остзейского края теперь, мне кажется, следует предпочитать справедливость условную, т. е. законность, связанную с преданиями этого края, справедливости абсолютной, т. е. права немецких баронов предпочитать эсто-латышскому демократическому движению. Именно немецкой аристократии связаны с военным и политическим величием Православной России, а эсто-латышское движение ни с чем; разве с либеральной модой...»<sup>22</sup>

Но в 1880-х годах Лесков уже не сочувствовал и мыслителям славянофильской ориентации, таким как И. С. Аксаков или Н. П. Гиляров-Платонов, а тем более их единомышленникам в вопросе русификации Остзейского края из лагеря консерваторов-«охранителей» вроде М. Н. Каткова. Он осуждает возглавлявших Рижскую и Митавскую епархию преосвященных Платона (Городецкого) и Филарета (Филаретова), хотя с последним одно время дружил и переписывался. Осуждает он их не только за их убеждение, что в борьбе с расколом любые средства хороши, но и за то, что

---

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. СПб., 2007. Т. 8. Кн. 1. С. 38.

они не доверяли православным латышам и эстам как равным себе в пастырском и миссионерском деле — неохотно принимали их на обучение в семинарию, а по ее окончании не назначали на достойные приходы.

Лесков 1880-х годов — совсем не тот, каким он был в период создания «Соборян» или «Очарованного странника». Теперь он все больше разочаровывается в «византизме» отеческой религии и склонен считать истинными христианами русских раскольников, а не прихожан господствующей Церкви. И более того — рижские старообрядцы кажутся ему особенно близкими к протестантам-лютеранам, которым он начал по-настоящему симпатизировать. Такое отождествление Старой русской веры и Лютеранства не могло обладать богословской или экклезиологической базой и имело в основе лишь принцип чисто политической оппозиции того и другого Православной Церкви. Отождествление происходило именно и только на том основании, что сама Греко-Российская Церковь, по мнению Лескова, была крайне политизирована и кооптирована официальными преимуществами в силовой структуре русской теократии. Здесь и искренний и страстный пафос, и пренебрежение собственно богословской стороной аргумента очень похожи на толстовские взгляды и стиль аргументации того времени.

Но отсюда у Лескова начиная с конца 1870-х годов появляется и особая теплота по отношению к коренным жителям Прибалтики. Теперь Лесков — противник православной миссии в крае, так как она представляется ему основанной не на богословии, а на насилии. Национальный характер эстонцев и латышей изначально связан с лютеранской культурой, а культура, хоть вещь и более относительная, чем вера, но насильно-то уж точно веру подменой культуры не привьешь. (Тут, кстати, и главное отличие, и главный общий пункт Лескова и Леонтьева — всегда, независимо от «эволюций»: Леонтьев считал культуру явлением, отличным от веры, но ей равноценным. Лесков — никогда, как бы ни менялись его убеждения. И, однако, оба они полагали, что насаждать Православие — вовсе не значит насаждать *русскость*.) Лесков сердцем чувствовал русский быт, душевно любил его, а потому мог хорошо ощущать и самоценность любого инонародного быта. Своеобычный национальный быт, по его убеждению, вообще невозможно сколько-нибудь успешно русифицировать, да и какие-либо усилия в этом направлении неизбежно должны выглядеть как аморальное давление на целый народ, бытие которого обладает своей телеологической целесообразностью.

Тут еще очень важно, что для Лескова это своеобычие было ценным, но само по себе не было догмой, то есть он никогда национально-культурное своеобразие не приравнивал к правой вере. Православие как основа Церкви для него оставалось ценным, но не как нечто специфически русское, поскольку именно национально-русское Православие ему представлялось теперь кооптированным теократией.

\* \* \*

Поводом к написанию очерка «Иродова работа», увидевшего свет в апрельской книжке «Исторического вестника» за 1882 год, явилась публикация в московской газете «Современные известия», издававшейся Н. П. Гиляровым-Платоновым, статьи о князе А. А. Суворове, внуке великого полководца, незадолго перед тем скончавшемся в Петербурге.<sup>23</sup> Лесков не уточняет, что заинтересовавшая его публикация являлась дословной перепечаткой передовой статьи из газеты «Рижский вестник»,<sup>24</sup> автором которой, вероятно, был редактор этого издания Е. В. Чешихин. Она называлась «Генерал-губернаторство князя Суворова в Прибалтийском крае» и, в свою очередь, излагала содержание статьи, опубликованной в связи с кончиной князя в одной из рижских немецкоязычных газет.<sup>25</sup>

Комментируя публикацию «Современных известий», Лесков обильно цитирует свою служебную записку «О раскольниках г. Риги, преимущественно в отношении к школам», о которой шла речь выше.

Как уже говорилось, взгляды писателя за два десятилетия претерпели заметную эволюцию, и он теперь смотрит на рижские события 1848—1861 годов (период губернаторства князя А. А. Суворова) совсем не так, как в 1863 году, а уже с позиций — воспользуемся его самохарактеристикой — «духовного христианина» (СС. X, 412) и потому иначе расставляет акценты.

По мнению писателя, представители Православной Церкви, ведущие в Остзейском крае борьбу с расколом, заставляют религию служить несвойственным ей политическим целям. Сами старообрядцы под пером Лескова нередко приобретают героические черты, так

---

<sup>23</sup> Современные известия. 1882. 11 февр. № 41. С. 2.

<sup>24</sup> Рижский вестник. 1882. 5 февр. № 28. С. 1.

<sup>25</sup> Zeitung für Stadt und Land. 1882. № 26—28.

как отстаивают свое человеческое достоинство и право исповедовать отеческую веру.

Главным гонителем рижских беспоповцев выступает князь Суворов: сдавая в кантонисты незаконнорожденных беспризорных детей, он совершает «Иродову работу», — это выражение впервые проскальзывает в «записке» 1863 года в авторской речи (III, 399), а в одноименной статье 1882 года уже вкладывается в уста самих старообрядцев. Саркастически изображая князя Суворова, писатель, ставший демократом постольку, поскольку он исповедует христианство как действенное сострадание «малым сим», видит основной мотив поступков аристократа Суворова в презрении к простому человеку — будь то русский беспоповец, эстонский крестьянин или поляк кузнец. Поэтому он с возмущением восстает и против «направленческой» (в данном случае славянофильской) неправды, идеализирующей только русского простого человека. Так, по крайней мере, он услышал слова Гилярова-Платонова, сваливающего все грехи Суворова на его «онемечивание»: «Немецкое заграничное образование сделало из него <кн. Суворова> то, что он преклонялся перед неметчиной...»<sup>26</sup> Имелось в виду воспитание Суворова в Иезуитском пансионе в Петербурге, а затем обучение в Швейцарии, Франции и Германии. Лесков определяет причины презрения русского аристократа к русскому простолюдину несколько парадоксально, с точки зрения классификации «правые / левые» или «западники / славянофилы». (Хотя аналогичные «парадоксальные» взгляды исповедовал еще Чаадаев.) По его мнению, русский аристократ не научился уважению к своему народу потому, что не имел опыта заграничной традиции уважения западными аристократами собственных простых людей. Здесь виднее всего парадоксальность и искренность убеждений писателя — он не западник и не славянофил, не консерватор и не либерал, а человек, готовый из любви к своему народу учиться у чужих. Вот как он сам формулирует эти уроки: «Чтобы понимать русского простолюдина — надо с ним близко *сжитья*, тогда только и станешь понимать простых людей в их, как они говорят, „серости“; но, я надеюсь, никто не станет оспаривать, что такая нехитрая наука до сих пор не дается на Руси очень многим людям, которые не получали заграничного образования и даже вовсе не бывали за границею, а выросли дома».<sup>27</sup> Глав-

<sup>26</sup> Современные известия. 1882. 11 февр. № 41. С. 2.

<sup>27</sup> Лесков Н. Иродова работа. С. 187.



ный урок, который русский может получить за границей, это... любовь к своему народу. Западничество ли проповедует такое утверждение или славянофильство, является ли оно консервативным или либеральным на данный политический момент, — Лескова все это просто не интересуется. Он — за истину поверх барьеров партийных категорий.

Кроме любви к простому народу парадоксальна — с точки зрения партийных категорий и «раскладов» — и верность Лескова Православию как Церкви, а не институту государства. В отличие от государственных институтов, верность Церкви нельзя хранить, практикуя принуждение в обращении к ней отпавших или сектантов. Лесков критикует генерал-губернатора за то, что тот стремится репрессивными мерами привести непокорных раскольников в лоно господствующей Церкви, будучи сам искренне убежден, что действует в интересах Православия. Но сами-то церковные иерархи, управлявшие в разное время Рижской епархией, не определяли интересы Православия так, как генерал-губернатор, а равно сомневались и в том, что эти интересы были и для самого Суворова главным приоритетом. Например, епископ Рижский и Митавский Филарет (Гумилевский) в ноябре 1848 года называл князя Суворова в частном письме (к архиеп. Иннокентию (Борисову)) «открытым разрушителем Православия и отмечал: «Жарко взялись за дела раскольников, но только с тем, чтобы пустить пыль. А неприязнь к делам Православия и епископу — открытая».<sup>28</sup> Объяснение такому отношению к своим единоверцам (и к русским, и к местному населению, принявшему Православие, а также и к раскольникам) преосвященный Филарет, как и позднее Лесков, усматривает в личных качествах князя Суворова — прежде всего его неутолимом славолубии: «Боже мой! — писал Филарет дальше Иннокентию, — есть же люди, которые за славу готовы продать и веру, и совесть, и людей невинных, и все святое? Сколько тщеславия нелепого и сколько нахальной глупости, как ни в ком. С простыми глупцами можно еще жить, но с нахальными — избави Бог. Ничего не слушают, все ломают, всем раздражаются, за все мстят».<sup>29</sup> Именно тщеславием Суворова объясняет иерарх и его симпатии к лютеранам, — далекие от

---

<sup>28</sup> К биографии преосв. Иннокентия, архиепископа Херсоно-Таврического: Отношения Иннокентия к Филарету, архиепископу Черниговскому // Христианское чтение. 1884. Ч. II, июль/авг. С. 113, 114.

<sup>29</sup> Там же. С. 114.

каких-либо богословских соображений, но полные преклонения перед властью надменных: «Правда, под защитой С(уворо)ва дерзости пасторов и лютеранских фанатиков достигают крайнего предела...»<sup>30</sup>

Краткий сочувственный отклик на статью Лескова был помещен в газете «Рижский вестник». В этой неподписанной заметке лаконично отмечается: «Автор разделяет мнение русских рижан старообрядцев о князе Суворове».<sup>31</sup> Подобным же образом отозвался на «Иродову работу» публицист, знаток раскола А. С. Пругавин, давший пространную выдержку из лесковского отчета 1863 года (о разгоне в Риге школы Гребенщиковской общины) в своей статье «Запросы и проявления умственной жизни в расколе».<sup>32</sup>

Обширную аналитическую статью — «К истории раскола в Остзейском крае» — посвятил «Иродовой работе» профессор истории раскола С.-Петербургской духовной академии И. Ф. Нильский, глубокий знаток старообрядчества, который сравнительно мягко относился к его представителям и пользовался уважением в их среде. Критический разбор Нильского был опубликован в книге, посвященной юбилею митрополита Исидора (Никольского),<sup>33</sup> и перепечатан в журнале «Христианское чтение».<sup>34</sup> Нильский приводит многочисленные правительственные и синодальные распоряжения, имеющие отношение к рижским старообрядцам и свидетельствующие о том, что в своей деятельности князь А. А. Суворов строго руководствовался законом и «вопрос о незаконнорожденных детях рижских раскольников возник не в то время, когда князь Суворов сделался генерал-губернатором Прибалтийских губерний, а гораздо раньше и имеет свою историю».<sup>35</sup> Эта историческая справка, конечно, корректирует некоторые запальчивые утверждения Лескова с точки зрения формальной законности, однако несколько не может оправдать губернатора в отношении закона нравственного, по которому христианин, при всем послушании властям, отличающимся бо-

---

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Рижский вестник. 1882. 5 апр. № 78. С. 2.

<sup>32</sup> Русская мысль. 1884. Кн. I. С. 166—168.

<sup>33</sup> Сердечный привет. Сб. ст., изд. С.-Петерб. духов. академией в память пятидесятилетия святительского служения Высокопреосвященнейшего Исидора, митр. Новгородского, С.-Петербургского и Финляндского, 11-го нояб. 1884 г. СПб., 1884. С. 468—500.

<sup>34</sup> Христианское чтение. 1885. Ч. I, янв./февр. С. 146—172.

<sup>35</sup> Сердечный привет. С. 489.

гопротивной волей, живет по совести, а не по полицейским инструкциям. Глас народа, приравнивавший его к иудейскому царю, который истреблял младенцев, становится непреложным приговором этому сановнику.

Тут принципиально важен и такой аспект: Ирод сделал бессловесных младенцев мучениками за Христа тогда, когда они Его — тоже пока еще Младенца — ни знать, ни исповедовать сознательно не могли. Подобно этому и раскольнические младенцы стали мучениками не как защитники правоты своей веры или веры отцов, но только потому, что пострадали от несправедливой руки. Тут мученичество не свидетельствует о правильности их веры, но свидетельствует о том, что Христос — как и во времена евангельских событий — не с формально правоверными, а с невинно пострадавшими. Поэтому статьи в поддержку раскольников не относятся к *богословским* спорам и не предполагают *экклезиологического* предпочтения сектантов Православию, а предполагают только одно: что Христос всегда с несправедливо гонимыми и против даже самых «правильных» гонителей. Именно, и только поэтому, Лесков здесь *противопоставляет* православию христианскому духу, а вовсе не потому, что он предпочитает какое-то *ино-славие*.

В очерке «Русские деятели в Остзейском крае» (1883), в котором князь Суворов также немаловажный персонаж, подхватывается эта тема поруганного детства (избываемых новым Иродом младенцев). В одной из многочисленных газетных заметок, публиковавшихся Лесковым в середине 1880-х годов, в разгар работы над очерками по Остзейскому вопросу он писал, не скрывая сердечной боли: «Это — дети века, дети своего времени, чуть не с рождения выброшенные на всепоглощающую улицу, предоставленные самим себе и всем тем случайностям, которые встречаются им на улице!»<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> <Лесков Н. С. >. Брошенные на улицу // Петербургская газета. 1885. 28 сент. № 266. С. 1. См. также другие заметки, помещенные писателем в этой газете только в одном 1885 г.: 1) Необходимость праздничного отдыха для детей // Там же. 13 янв. № 12. С. 1—2; 2) Еще о детях // Там же. 24 февр. № 53. С. 1; 3) Об образке загубленного ребенка // Там же. 28 февр. № 57. С. 1; 4) Незаконнорожденные дети // Там же. 13 июня. № 19. С. 1; 5) Образок-обличитель // Там же. 17 сент. № 255. С. 1 (все статьи, кроме 3-й, не подписаны).

Очерк «Народники и расколоведы на службе», опубликованный спустя год после «Иродовой работы» в майской книжке «Исторического вестника» за 1883 год, имел подзаголовок: «Nota bene к воспоминаниям П. С. Усова о П. И. Мельникове»,<sup>37</sup> которые и послужили поводом для его создания. Судя по письму Лескова к редактору «Исторического вестника» С. Н. Шубинскому, отправленному между 5 и 31 марта 1883 года, очерк поначалу предназначался для апрельской книжки этого журнала. Писатель называет здесь его «воспоминанием о посылках к раскольникам» и беспокоится, как бы им не был задет журналист П. С. Усов, в свое время (1860—1864) издававший газету «Северная пчела», где Лесков активно сотрудничал: «Ужасно боюсь, что по некоей странной и необъяснимой резвости Вы скажете Усову, что я его опровергаю, или еще что-нибудь в этом роде. Я ничего против него не пишу, — я только *восполняю* то, что он не знал или позабыл. Зачем напрасно смущать и тревожить людей, у которых и так, чай, тревожно на душе. Я Усова люблю и знаю 20 лет, и мы 20 лет дружны. Мне будет больно, если выйдет какое-нибудь *qui pro quo* и опять придется говорить, разъяснять и т. п. Ужасно это досаждает».<sup>38</sup>

Тем не менее Усов обиделся. В следующем, июньском, номере «Исторического вестника» он поместил свое возражение — заметку «Еще о расколоведах», в которой утверждал, что все им сказанное имеет документальную основу, в том числе и эпизод, привлечший внимание Лескова (разговор Усова с министром Головинным), который был приведен лишь «как одно из доказательств систематического устранения знатока раскола, П. И. Мельникова, от этого дела, по тому или другому соображению...»<sup>39</sup>

Впрочем, эта малоубедительная отговорка Усова нисколько не колеблет существенной правоты Лескова. Он здесь продолжает разговор на прибалтийские темы уже не на архивно-документальном, а на личном мемуарном материале. Отсюда — просто фейерверк разнообразных и ярких фактов с захватывающе интересным их освещением, с сообщением малоизвестных историй из жизни таких

<sup>37</sup> Усов Пав. Воспоминания о Павле Ивановиче Мельникове // Новое время. 1883. 13 марта. № 2528. С. 2—3; 22 марта. № 2537. С. 2—3.

<sup>38</sup> РНБ. Ф. 874. Оп. 1/1. № 25. Л. 119—119 об.

<sup>39</sup> Исторический вестник. 1883. Т. XII, июнь. С. 712.

литераторов, как П. И. Мельников-Печерский, А. Ф. Писемский, А. П. Шапов, Ф. В. Ливанов, В. В. Кардо-Сысоев. Здесь вопросы, связанные с расколом, занимают уже не периферию очерка, а его смысловой центр. Ведь благодаря тому, что Лесков в 1860-е годы сосредоточенно занимался этой темой, его кандидатура и оказалась министру народного просвещения наиболее подходящей для рижской командировки. Старообрядческий и Остзейский вопросы во многом слились волею исторических обстоятельств: раскольники укрывались от «никонианских, антихристовых» властей на окраинах страны, в том числе в Прибалтике. Поэтому литературный, да и просто человеческий интерес к старообрядчеству вновь привел писателя к увлечению остзейской проблематикой и навсегда стал живым нервом его произведений на эту тему.

Староверы же особенно привлекали Лескова не только своей горимостью, но еще более тем, что подчас представлялись ему идеалом русской народности, *народом*, достоинства «натуры» которого делали несущественными его недостатки. При этом, любовно сопереживая старообрядческому истовому «стоянию в вере», Лесков отделял черты осуждаемого им «византизма» (прежде всего абсолютизирование обрядовых форм) от духа протеста, религиозной свободы, роднящего «людей древлего благочестия» больше не с братьями-православными, а с лютеранами, в среде которых они нашли убежище. В начале 1882 года в одной из рецензий Лесков давал им такую оценку: «Русские староверы стяжали себе добрую славу за многие свои хорошие свойства, и между прочим за свою характерность, стойкость и мастерское уменье действовать сообща в общих интересах. В последнем отношении они своею энергиею и быстротою действий иногда просто удивляют. Тут нет ни тени нашей, будто бы „прирожденной“, русской вялости и тех формальных „волоки“, без которых мы не можем ничего в ход пустить. У староверов это совсем иначе. Это какие-то *янки*, окрыленные страстною религиозною кипучестью и готовые вступить в дело *сию же минуту*...»<sup>40</sup>

В «Народниках и расколоведах...» Лесков выразил и свое отношение к воззрениям на старообрядчество П. И. Мельникова-Печерского: «Взгляд на раскол я по убеждению принял мельниковский, ибо взгляд покойного Павла Ивановича, по моим понятиям,

---

<sup>40</sup> Н. Л. (Лесков Н. С.). (Рец. на:) За старообрядцев. Листок, приложение к 169 № газеты «Минута». Калужского старообрядца Ф. Фалеева // Исторический вестник. 1882. Т. VII, янв. С. 225—226.

есть самый верный и справедливый. „Раскол не на политике висит, а на вере и привычке“ — таково было убеждение покойного Мельникова...» (СС. XI, 36). Тут несомненно содержится полемический выпад против концепции казанского профессора А. П. Щапова, революционизировавшей раскол. В оценке этой концепции, как внешней и поверхностной по отношению к духу старообрядчества, Лесков отождествлял себя с самими староверами, которые восприняли политизацию своей веры как демагогическое искажение. Они, по его словам, «увидав, что их предков хотят представить политическими неслухами и „умыслителями“, — смутились. Такое вышло „недоразумение“, что кое место в книге автора всего более радовало, то самое староверов наиглубже огорчало» (СС. XI, 40). Любопытно, что в поздней мемуарной заметке «Лексинские доживалки (их «умное делание», посмертные труды и плоды красноречия)», сохранившейся в архиве Лескова,<sup>41</sup> он рассказывает, что первоначально собирался ехать не в Ригу, а в женскую поморскую обитель на реке Лексе. Поручителями выступили видные купцы-поморцы, а также Мельников-Печерский и Щапов. Тут Лесков дает обоим этим писателям одинаково неприязненную характеристику. По его словам, «ни Мельников, ни Щапов не были справедливыми истолкователями духа раскола. Мельников видел в расколе темность и буквоедство, а Щапов под видом „борьбы за веру“ прозревал „борьбу против учреждений“. Начитанные люди в расколе выразили очень меткое мнение о вышеупомянутых писателях, о которых говорили так, что Щапов читал по верхам, а Мельников — по ребрам. А сердце раскола ни тот, ни другой не прочитали, идеал староверия совсем не то, что у Мельникова или у Щапова: его идеал, может быть, главным образом выражается в заботе его искреннейших последователей отделиться от всего мира и быть образцом совершенств».<sup>42</sup>

С другой стороны, не одни старания Щапова, но и преследования со стороны властей сами по себе политизировали старую веру. Поэтому писатель относился критически и к официально-церковной точке зрения на раскол, получившей наиболее авторитетное воплощение в трудах митрополитов Филарета (Дроздова) и Макария (Булгакова) и затем популяризировавшейся в работах, например, такого недоброжелателя Лескова, каковым был профессор Москов-

---

<sup>41</sup> РГАЛИ. Ф. 275. Оп. 1. № 68. Л. 1—1 об.

<sup>42</sup> Цит. по: *Агеева Е.* Тайна Старой веры в русской литературе... С. 382—383.

ской духовной академии Н. И. Субботин. Для Лескова эта точка зрения была вредна тем же, чем и революционная идеологизация, — она политизировала религиозные устремления, тем глубже загоняя староверов в менталитет сектантов.

Напомним, что, создавая мемуарный очерк «Народники и расколоведы...», Лесков преследовал и практическую цель — проложить путь к публикации своего обстоятельного отчета о рижской командировке 1863 года. Для этого он и подбирал аргументы: «Но как записка эта, написанная двадцать лет назад, до сих пор еще не утратила своего интереса, а между тем правительственные лица, которых она касалась (главным образом, князь Суворов), уже сошли в могилу и составляют сюжет истории, то я не вижу причин оставлять ее далее в безвестности для общества и попытаюсь напечатать эту мою работу в одном из русских исторических изданий» (СС. XI, 42). Как упоминалось, этот лесковский замысел был осуществлен уже посмертно.

\* \* \*

Самый крупный из прибалтийских очерков — «Русские деятели в Остзейском крае» — был создан Лесковым в основном в августе—начале октября 1882 года большей частью на материале одного из писем 1848 года известного общественного деятеля, публициста-славянофила и богослова Ю. Ф. Самарина.<sup>43</sup> Находясь на службе в Риге, Самарин резко критиковал в своей переписке правительственную политику, особенно потворство немецкому влиянию в крае. Его «Письма из Риги» (1849) стали достоянием общест­венности, быстро распространились в списках, вызвав ряд репрессивных мер против славянофилов, в частности — арест самого автора, а также его единомышленника И. С. Аксакова.

Лесков нисколько не сомневался, что письмо, которое дало ему важный бытовой и исторический материал для создания очерка, было адресовано киевскому историку В. Я. Шульгину. Однако, судя

---

<sup>43</sup> Рукописная копия этого письма (возможно, сделанная В. Я. Шульгиным) хранится в архиве Лескова в РГАЛИ: Ф. 275. Оп. 1. № 434. Л. 3—18. Сверху рукой Лескова пояснение: «Это письмо писано в 1848 году Юрием Федоровичем Самариным к Виталию Яковлевичу Шульгину и приобретено для оглашения в „Историческом вестнике“ Сергеем Николаевичем Шубинским. Н. Лесков. 27 мая 1882. Спб.» (л. 3).

по всему, это не так. Ошибка писателя объясняется тем, что до того, как этот документ попал в его архивную коллекцию, он принадлежал именно Шульгину. Однако это еще не определяет адресата. Во-первых, у Шульгина была рукописная копия, а не оригинал, и на ней (скорее всего, рукой Шульгина) была указана неверная датировка: «1848 г., февраль или март»,<sup>44</sup> вероятно данная задним числом. Во-вторых, в мемуарно-биографической литературе о Самарине и в его переписке не содержится никаких упоминаний о знакомстве его с Шульгиным, по крайней мере до киевского периода жизни Самарина (1849—1853). Тогда-то, возможно, в архив Шульгина и попала *только копия* самаринского письма.

Вариант этого письма (к тому же с существенными разночтениями) был опубликован младшим братом славянофила Д. Ф. Самариным уже в начале XX века — в очередном томе Собрания сочинений, в подборке писем, адресованных не В. Я. Шульгину, а М. П. Погодину, — и датирован по содержанию *апрелем 1848 года*.<sup>45</sup> В сопроводительной записке Ю. Ф. Самарин объяснялся: «Любезнейший Михаил Петрович, я намерен обратиться к Вам с просьбою, которая, вероятно, Вас удивит. Может быть, до Вас уже дошел слух о приезде в Ригу нового генерал-губернатора князя Суворова и о первых его действиях. Эти действия были такого рода, что они отодвинули разом на несколько лет начатое преобразование края. Немцы подняли голову, русское купечество повесило нос, бедный архиерей плачет, как ребенок. Вся беда произошла от того, что князь Суворов подался на приманку, конечно, самую соблазнительную. Немцы встретили его как избавителя и дали ему почувствовать, что он должен поддерживать их, если только он не хочет прослыть, как его предшественник, человеком бесхарактерным, орудием других людей и т. д. Одним словом, они овладели им совершенно».<sup>46</sup>

Просьба Самарина заключалась в том, чтобы показать знаменитому генералу А. П. Ермолову эту, специально для него написанную, «реляцию» — подробный отчет о первых неделях пребывания князя А. А. Суворова в должности генерал-губернатора Остзейского края. Суворов в свое время служил под началом Ермолова, и тот, как считал Самарин, смог бы «привести его к созна-

<sup>44</sup> Там же. Л. 18.

<sup>45</sup> Самарин Ю. Ф. Сочинения. М., 1911. Т. XII. С. 258—265.

<sup>46</sup> Там же. С. 256—257.



нию». <sup>47</sup> Погодин препроводил эту «реляцию» Ермолову, не сообщая об авторстве Самарина: «Представляю Вашему высокопревосходительству записку о рижских чудесах, которая здесь ходит по рукам». <sup>48</sup> Однако как отнесся к «реляции» Ермолов, осталось неизвестным. Но, вероятно, его реакция мало отличалась от шевыревской — Погодин ознакомил с рижским письмом в числе некоторых своих знакомых и С. П. Шевырева, и тот откликнулся следующим образом: «Записка Самарина вчера меня расстроила. Ну уж Суворов! Послать бы ему оттиск автобиографии деда его, да подчеркнуть в ней слова: *Потомство мое прошу брать мой пример: всякое дело начинать с благословением Божиим*. Неужели такие поступки могут быть терпимы? Этому человеку все нипочем... Напиши, можно ли записку Самарина прочесть некоторым, например Чаадаеву, и вообще. Я боюсь нанести вред ему. Честь и слава Самарину за такой благородный протест! Это — подвиг». <sup>49</sup>

По сравнению с текстом «реляции», опубликованной Д. Ф. Самариним в 1911 году, письмо, положенное Лесковым в основу очерка «Русские деятели в Остзейском крае», содержит некоторые дополнительные подробности — об архиерейском служении Пасхи в домово́й замковой церкви, о посещении князем А. А. Суворовым всех рижских пасторов, о рижской купчихе А. К. Поповой и др.

---

<sup>47</sup> Там же. С. 257. Вероятно, Самарин исходил и из распространенных слухов об особом почитании кн. Суворовым Ермолова, доходившем до отчаянно смелых поступков. Ср.: «Рассказывают, что когда приехал на Кавказ новый командующий, генерал Паскевич, то во время обеда был провозглашен тост за нового вожда. Тогда князь, как глубокий почитатель прежнего командующего, генерала Ермолова, встал, сказав: „Позвольте также просить не позабыть прежнего командующего, генерала от артиллерии Ермолова, за здоровье которого я предлагаю свой тост“» (Пятидесятилетний юбилей князя Итальянского графа Александра Аркадиевича Суворова-Рымнического, 1-го января 1826—1876. СПб., 1876. С. 5).

<sup>48</sup> Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. XII. С. 265. Видимо, один из списков этой «реляции» Самарина в ноябре 1848 г. переслал епископ Филарет (Гумилевский) архиепископу Иннокентию (Борисову): «Вы желали иметь сведения о здешнем деле Православия. Препровождаю письмо, писанное светским человеком, года два жившим в Риге. Без сомнения, найдете в нем много любопытного. Оно замечательно уже потому, что писано светским. А вместе с тем весьма умным» (К биографии преосв. Иннокентия, архиепископа Херсоно-Таврического. С. 112).

<sup>49</sup> Цит. по: Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. XII. С. 265.

Первое упоминание о работе над очерком встречается в письме Лескова к редактору «Исторического вестника» С. Н. Шубинскому от 20 августа 1882 года: «Письмо Самарина получите в 1-х числах сентября».<sup>50</sup> Следовательно, имелась предварительная договоренность о публикации будущего произведения именно в этом журнале. К 8 октября очерк был завершен и писатель окончательно определился с его названием и в очередном письме к С. Н. Шубинскому дал ему такую аннотацию: «...статья по письму Самарина написана, объем ее (полагаю) около 4½ или 5 листов, а заглавие ее — „Русские деятели в Остзейском крае“. Там Суворов, Самарин, архиерей Филарет Гумилевский (историк), Филарет Филаретов и Платон, нынешний митрополит Киевский. Статья живая, полуисторическая, полуполемическая, со введением некоторых увеселяющих и характерных анекдотов» (СС. XI, 262). Работа над статьей продолжалась и в дальнейшем, Лесков писал: «Вы ее можете получить, когда хотите, но лучше пусть она лежит у меня до надобности. Я не могу себя удерживать от размышления о написанном и от желания поправлять там то или другое. — Впрочем, можете и взять, если это для Вас покойнее» (Там же). В редакцию «Исторического вестника» Лесков передал очерк только 24 января 1883 года.<sup>51</sup>

Писатель всегда живо интересовался так называемым «русским вопросом» в Прибалтийских губерниях. В начале 1882 года в прессе оживились толки по поводу «дела Православия» в Остзейском крае, неудачи которого в этот период связывались, с одной стороны, с никогда не прекращавшимся противодействием «немецкой партии», а с другой — с противоречивой политикой властей, включая и неумелые действия епархиального начальства, нередко тем самым настраивавших против себя местное население.

По этому вопросу позиция Лескова оказывается близкой суждениям редактора либерального «Церковно-общественного вестника» А. И. Поповицкого, который публикует в начале 1880-х годов ряд материалов, где протестует против политики «обрусевания» края путем «ассимилирования» латышей и эстонцев с русскими. Миссионерство не есть насильственное расово-культурное растворение. Необходимо сохранение национальной самобытности наряду с предоставлением реальной религиозной свободы и внутреннего самоуправления. Только при этих условиях, по мнению Поповицкого, мо-

<sup>50</sup> РНБ. Ф. 874. Оп. 1/1. № 22. Л. 168.

<sup>51</sup> Там же. № 25. Л. 110.

жет быть упрочено политическое единство Прибалтики с русским государством, а также созданы благоприятные условия для распространения православной веры, которой весьма сочувствует местное население, — коль скоро она насаждается не принудительно, а просвещением и в духе свободы.<sup>52</sup> Особые надежды Поповицкий (а вслед за ним и Лесков) возлагал на ревизию края сенатором Н. А. Манасеиным, намеченную на второе полугодие 1882 года.

В своем очерке Лесков повторяет за «Церковно-общественным вестником» и оценки деятельности рижских архиереев, в частности епископа Филарета (Филаретова), отношение к которому у него со временем становится резко критическим и даже предвзятым.<sup>53</sup> К разрешению назревших проблем, полагал Лесков, следует прежде всего привлекать местных священно- и церковнослужителей и мирян, а не волонтеров-переселенцев из других епархий.

Скрепляет же идейно-художественную структуру этого очерка его основная сверхтема, существенная и для «Иродовой работы», — лейтмотив *демократизма в Православии*. Возникает она, впрочем, апофатически, в упоминаниях об отсутствии самого этого желательного момента. С одной стороны, речь идет о том, что сановники вроде надменного князя Суворова брезгают христосоваться с купцами, поскольку те «потеют». С другой стороны, Лесков отвергает обоснованность такой же антихристианской недемократичности и среди некоторых иерархов, которые судят о надменном отношении простонародья к своим пастырям духовным по себе: «...недоумеваем, откуда мог преосвященный Платон вывести заключение, что люди склонны презирать священника, который выходит из их рабочей среды, что они станут относиться с насмешкою к их родственникам, живущим в рабочем состоянии? Мы смеем положительно удостоверить, что они никогда не насмеются ни над кем, „живущим в ра-

---

<sup>52</sup> См.: ⟨Поповицкий А. И.⟩. Православие и русское дело в Прибалтийском крае // Церковно-общественный вестник. 1882. 29 мая. № 71. С. 1—2.

<sup>53</sup> Ср.: ⟨Поповицкий А. И.⟩. К вопросу о деятельности епархиально-го начальства в Рижской епархии // Церковно-общественный вестник. 1882. 11 марта. № 35. С. 1—2. (Следует упомянуть развернутую благожелательную рецензию Лескова на докторскую диссертацию Филарета (Филаретова), в то время его хорошего приятеля и ректора Киевской духовной академии: Н. Л. Таинственные книги // Русский мир. 1873. 12 окт. № 269. С. 1—2).

бочем состоянии“, а, напротив, любят это и почитают. Им не только поп, но и архиерей от сохи не противны». <sup>54</sup>

Очерк «Русские деятели в Остзейском крае» должен был увидеть свет в начале 1883 года. Но 10 декабря Лесков послал редактору «Исторического вестника» новую статью, которой придавал большое значение, — «Поповская чехарда и приходская прихоть» (поздний вариант: «Случай у Спаса в Наливках»), сопроводив ее просьбой: «Ставьте ее первою, а „Остзейскую“ в следующие книжки». <sup>55</sup> Шубинский так и сделал: «Поповская чехарда...» увидела свет в февральской книжке «Исторического вестника» и, как известно, получила скандальную известность, послужив поводом к отчислению Лескова из Министерства народного просвещения.

Но еще за неделю до выхода этого номера журнала писатель наконец передал в редакцию рукопись «Русских деятелей...», о чем сообщил Шубинскому в письме от 25 января 1883 года, добавив: «Статья, разумеется, сделана как могу и как умею, со всем старанием. Что она лежала 5 месяцев у меня, а не у Вас, — от этого, надеюсь, она не проиграла. Я виделся с людьми, говорил, думал и многое совсем переделал, как указывало уяснение себе этой картины и нравов». <sup>56</sup>

Лесковский очерк отталкивался, по аналогии и по контрасту, от публикаций в газете Н. П. Гилярова-Платонова «Современные известия», бывшего, как это ни парадоксально, в то время и главным оппонентом Лескова, и ближайшим его единомышленником (расходясь в убеждениях, они при этом исходили из одних приоритетов, только ради которых вообще какие-то убеждения и исповедовали). Так, в № 353 от 2 декабря 1882 года была помещена передовая статья, о незаконном взимании с православных крестьян платежей в пользу пасторов — начиная с 1856 года (с кончины Николая I, жестко пресекавшего подобные нарушения), а также о других злоупотреблениях, прежде всего — о том, что детей православных родителей венчали и крестили по лютеранскому обряду начиная с 1865 года, с выхода постановления «об отмене предбрачных расписок». В этой заметке в «Современных известиях» попытка защи-

---

<sup>54</sup> Лесков Н. Русские деятели в Остзейском крае: (Свои и чужие наблюдения, опыты и заметки) // Исторический вестник. 1883. Т. XIV, нояб. С. 259. Речь идет об архиепископе Рижском и Митавском Платоне (Городецком).

<sup>55</sup> РНБ. Ф. 874. Оп. 1/1. № 22. Л. 174.

<sup>56</sup> Там же. № 25. Л. 110.

тить Православие, в данном случае гонимое, от давления Лютеранства, пользовавшегося покровительством сильных мира сего, вполне соответствовала духу Лескова: «Вообще, в Прибалтийском крае гг. дворяне, пасторы и бюргеры делают Высочайшие повеления и правительственные распоряжения на два разряда: неудобные и удобные, т. е. не способствующие онемечиванию края и искоренению Православия и способствующие тому. Первые или не приводятся вовсе в исполнение, или исполнение затягивается на десятки лет; зато вторые, т. е. удобные, исполняются с беспощадною строгостью и так распространительно, как распоряжение и в виду не имело».<sup>57</sup>

Однако несмотря на то что это — защита слабых от сильных, такой подход в 1880-е годы Лескову уже чужд. Теперь писатель склонен видеть справедливость только на стороне немцев и находит возможность оправдывать многие поступки сановных «русских деятелей», и даже такого одиозного сторонника силы против слабости, как князь А. А. Суворов, — тем, что тот стоит на стороне *формального* национального меньшинства, на деле более авторитетного и власть имущего, чем большинство населения края: «Сидя на генерал-губернаторстве в крае, где весь образованнейший слой населения составляют немцы, а народное большинство — латыши и эсты, князь Суворов тоже едва ли благоразумно поступил бы, если бы стал напрягать все силы к тому, чтобы оказывать „предпочтение русской натуре“. {...} Разве сеять зависть необходимо и полезно для края, правитель которого обязан заботиться, чтобы всякий племенной антагонизм смешанного населения не усиливался, а сглаживался и чтобы все равно чувствовали справедливость в беспристрастии правящей власти».<sup>58</sup> Парадоксальным образом аргумент, приведенный им здесь в защиту интересов правящих немцев, тот же самый, который Российская империя приводила в защиту интересов правящих русских, где большинство населения — не русские!

Несмотря на актуальность статьи, редактор «Исторического вестника» все медлил с публикацией, поначалу ссылаясь на большой ее объем.<sup>59</sup> В марте Лесков писал Шубинскому: «Смущаюсь тем,

---

<sup>57</sup> Москва, 21 декабря // Современные известия. 1882. 22 дек. № 353. С. 2.

<sup>58</sup> Лесков Н. Русские деятели... // Исторический вестник. 1883. Т. XIV, нояб. С. 257.

<sup>59</sup> См. письмо Лескова к Шубинскому от 1 февраля 1883 г. (СС. XI, 273).

что Вы очень уже долго держите рукопись „Русских деятелей в Остзейском крае“. Ужасно мне это невыгодно...»<sup>60</sup> Позже, как следует из письма Лескова к Шубинскому от 31 марта 1883 года, тот уведомил писателя, что его издание больше «не будет занимать-ся вопросами, касающимися церковной истории и христианской философии».<sup>61</sup>

Видимо, с одной стороны, Шубинский сомневался в цензурности очерка, тем более что в нем содержались довольно неоднозначные характеристики многих видных административных и церковных деятелей. С другой же стороны, публикация очерка откладывалась, вероятно, и из-за упоминавшегося скандала, вызванного статьей «Поповская чехарда и приходская прихоть». Судьбу публикации решал сам издатель А. С. Суворин. Лесков был поставлен перед необходимостью редакторской правки и изъятий в тексте — только на таких условиях Суворин соглашался дать очерку место на страницах «Исторического вестника». 1 ноября 1883 года, в день выхода в свет журнальной книжки с первой половиной «Русских деятелей в Остзейском крае», Лесков с горечью писал Шубинскому: «Вы знаете, что я не ревнив к литературной славе своей и не чужд способности понимать значение обстоятельств. Вероятно, А. С. Суворин поступил так, как было необходимо, и сделал исключения с толком. (...) Я Вам говорил, что Вы напрасно держите эту статью до нынешнего острого момента, когда время для тенденциозной лжи, а не для строгой исторической правды, но Вы всегда любите давать предпочтение системе перед живыми соображениями».<sup>62</sup>

«Обстоятельства» же, вмешавшиеся в процесс публикации лесковского очерка, оказались, как принято было их называть, в полном смысле слова «независящими». Исследователь цензурной истории «Исторического вестника» пишет со ссылкой на архивные документы:<sup>63</sup> «Условием выхода в свет ноябрьского номера журнала стало требование цензуры исключить некоторые места из статьи Н. С. Лескова „Русские деятели в Остзейском крае“ (1883), где автор изобразил генерал-губернатора А. А. Суворова „явным врагом всего русского и прежде всего Православия“, разражающегося

<sup>60</sup> РНБ. Ф. 874. Оп. 1/1. № 25. Л. 117 об.

<sup>61</sup> Там же. Л. 122 об.

<sup>62</sup> Там же. Л. 140.

<sup>63</sup> РГИА. Ф. 777. Оп. 3. № 66. Л. 19—20.

„площадной бранью“ против монахов и духовенства». <sup>64</sup> То есть Лесков пострадал за свои прорусские настроения, а не за антирусские!

Кроме того, в этом очерке, как и в предыдущих, затрагивались волновавшие писателя проблемы рижских старообрядцев. Лояльно-благожелательное отношение Лескова к ним уже после публикации очерка вызвало упоминавшуюся статью профессора И. Ф. Нильского «К истории раскола в Остзейском крае». При всей своей полемичности ученый-расколовед подробно остановился на содержании очерка «Иродова работа», а по поводу «Русских деятелей...» высказал лишь ряд замечаний в связи с неувязками в датировке сармаринского письма. <sup>65</sup>

Именно и только из сочувственной благожелательности по отношению к рижским старообрядцам как к гонимым и унижаемым своими же облеченными властью соотечественниками Лесков не считает нравственно возможным открыто осуждать их, поэтому он делает это прикровенно. По сути же, он не приемлет в них прежде всего крайнюю узость их религиозного мирозерцания.

Вместо резкого публицистического осуждения он подвергает эти их взгляды *художественному* приему — острашению. Так, например, он дает нам увидеть их мир глазами своего героя, не понимающего этого мира, — немецкого «старчика»-кольпортера (разносчика изданий Библейского общества) Генриха Ивановича, вполне достойного занять место в галерее знаменитых лесковских «праведников». Когда староверы читают ему о выговской праведнице Е. Л. Андреевой, которая «воды на главу, живучи во общежительстве, и на ноги не возливала во всю жизнь свою, а вшей у себя не имела и о сем вельми плакаше», да еще «от того огорчения» дошла до «тонкого помышления, что ей в будущем веце будут вши яко мы-

---

<sup>64</sup> Ущиповский С. Н. Основные направления цензурного редактирования текстов в журнале «Исторический вестник» (по архивным материалам) // Вестник С.-Петербургского университета. 1992. Сер. 2: История, языкознание, литературоведение. Вып. 2 (№ 9), апр. С. 113.

<sup>65</sup> Упомянем и отклик на «Русских деятелей...» лесковского недоброжелателя В. П. Бурнашева. В письме к С. Н. Шубинскому, датированном мартом—июнем 1884 г., он не без издевки писал, что редактор журнала «высоко ценит творения г-на Лескова, которого, между прочим, статья, напечатанная в 12⟨-й⟩ кн⟨ижке⟩ „Ист⟨орического⟩ в⟨естника⟩“, и скучна и вяла с размазною до невероятности» (цит. по: Н. С. Лесков. Рукописное наследие: Каталог. Л., 1991. С. 48).

ши»,<sup>66</sup> Генрих Иванович «протира́л глазки» и думал об одном, — «как все это далеко, без сравнения, ниже слов на горе и смерти на кресте».<sup>67</sup> Тут Лесков в очередной раз демонстрирует и свое убеждение в превосходстве лютеранского непосредственного восприятия слов Евангелия перед «византийским», опосредованным традицией, — как церковной, так и сектантски-юродствующей, — неважно, присуще ли такое понимание старообрядцам или же членам господствующей Церкви.

Другой типично лесковский художественный прием критической оценки мыслей и убеждений описываемых — это пресловутый эйхенбаумовский сказ в пародийной функции, смыкающийся здесь с бахтинским чужим словом, то есть описание героев их же языком, но со своим отношением к их миру. Как и в случае с Достоевским, такой стиль дает и эмпатию, и иронию: «...раскольник <...> недаром одел своего Христа в золотую одежду византийских императоров; недаром он усадил Его, „не имевшего, где головы приклонить“, <sup>68</sup> на золоченое тронное кресло, обставил Его „предстоящими и припадающими“. Словом, он на иконе изобразил целый этикет...» И чуть ниже снова то же выражение: «И чем больше <...> изображено придворных, т. е. „предстоящих и припадающих“, тем это раскольнику достолюбезнее...»<sup>69</sup> Лесков тут употребляет в качестве иронических терминов излюбленные в старообрядческой среде наименования композиционных канонов икон: «Отечество с предстоящими и припадающими», «Спас Вседержитель на престоле с предстоящими и припадающими Зосимой и Савватием Соловецкими» и др. Только здесь Лесков подчеркивает, что при такой пышности и любви к образу как таковому скорее Христос и Его святые изображены по образцу придворного этикета, то есть уподоблены императору, чем, как ожидалось бы, наоборот: он — Царю Царей. При этих, обрядовых, идеалах Христос в иконах перестает быть предметом для по-

---

<sup>66</sup> История Выговской старообрядческой пустыни: Издана по рукописи Ивана Филиппова. СПб., 1862. С. 353. Точное название сочинения киновиарха (главы) этой обители И. Ф. Филиппова — «Полная история Выгорецкой киновии».

<sup>67</sup> Лесков Н. Русские деятели... // Исторический вестник. 1883. Т. XIV, дек. С. 517.

<sup>68</sup> Неточно процитирована характеристика Спасителя из Евангелия от Луки (9: 58).

<sup>69</sup> Лесков Н. Русские деятели... // Исторический вестник. Т. XIV, дек. С. 512.



дражания и становится Сам — образом, подражательным по отношению к имперской символике. По поводу «предстоящих и припадающих» надо еще сказать, что сам писатель скептически относится к подобным, часто малопонятным самим верующим, терминам-формулам, приобретшим в русском благочестии, особенно староверческом, магические свойства. Лесков, таким образом, полемизирует здесь с теми, у кого стилистически перенимает выражения, характерные для формул иконописных канонов. Создавая ту или иную композиционную категорию как термин (например, «Спас с предстоящими»), эти формулы часто заменяют причастиями деепричастия, традиционные для жанров акафистов и «персональных» молитвенных обращений к тому или иному святому. Для текста самой молитвы характерны не прилагательные — определители категории того или иного канона, — а наречия, определяющие непосредственно действия самого молящегося, а потому в данном случае — деепричастия (*предстояще* и *припадающе*). Так, например, в молитве св. великомученику Никите Готфскому («Днесь умиленно *предстояще* честней твоей иконе и *припадающе* и лобызающе сию, усердно молим тя...») или в молитве общей преподобным женам («*Предстояще* чистому образу твоему и тя, яко живу *сущу*, зряше, *припадающе* молимся тебе...») выделенные нами деепричастия важны потому, что определяют, как именно молят святого те, кто к нему обращается, — в отличие от причастий «припадающие» и «предстоящие», которые функционируют в иконописных канонах как определители качеств этих молящихся. Таким образом, контекст молитвы здесь живой, а контекст термина для того или иного иконописного канона превращает молитвенные аллюзии в категорию, а потому мертвит: это слова не молитвы, а о молитве, причем даже не о конкретной молитве, а о целом типе.

Исследователь литургической поэтики и богослужебного языка О. А. Меерсон в главе о 50/51-м псалме своей последней книги проводит различие между наречиями в молитве и прилагательными в философии или категоризации в метатекстах.<sup>70</sup> В письме к автору этой статьи от 8 августа 2009 года Меерсон по этому поводу заме-

---

<sup>70</sup> Меерсон О. Субъектная организация в молитве: отношения субъект—объект и субъект—субъект: случай овеществляющего смещения как феномен видения субъектом в другом субъекте — лишь объекта // Меерсон О. Персонализм как поэтика: Литературный мир глазами его обитателей. СПб., 2009. Гл. II. С. 78—122.

чает следующее:<sup>71</sup> «Вместо деепричастий тут причастия, и это важно, так как молитвенные отношения здесь заменяются мертвящей философской категоризацией. При таком грамматически-кантианско-категоризирующем переименовании у Лескова не просто меняются части речи. Тут есть момент не то чтобы пародийный, а снижающий безусловно священный исходный контекст. Но, может быть, снижение здесь такое же, как у Достоевского, то есть компрометируется не сам исходный контекст, а *новое* его применение.<sup>72</sup> В отношении священных подтекстов этот прием у Лескова похож на аналогичные у Достоевского. То же, но с компрометированием и исходного контекста Лесков делает с секулярной поэзией, — поскольку там исходный контекст никак не священный. См., например, эпиграф из Фета „Приходи, моя милая крошка, приходи посидеть вечером“ — и дальше душераздирающий очерк „Импровизаторы“ о „приходимых крошках“, то есть о несчастных продажных женщинах, продающих себя вынужденно. Если в литургических текстах превратить описание действия (в данном случае — деепричастие) в застывшую категорию (в данном случае — в субстантивированные причастия), то категория эта будет, в отличие от молитвы, формальной: „предстояще и припадающе молимся“ (или, тем более, „вопием“) — это далеко не то же самое, что „икона с предстоящими и припадающими“. В текстах молитв никаких личностей, которых бы можно было охарактеризовать как „класс“ (или категорию) „предстоящих и припадающих“, нет. В самих акафистах и особых службах святым — деепричастия, то есть описываются не свойства святого-адресата, а модусы молитвы молящегося: вот мы, дескать, к тебе, святому, обращаемся так, а не иначе, а именно — предстояще и припадающе. Именно в этом — тепло молитвы. Если же снять „наречность“ и оставить только категорию, то все мертвится. Поэтому такая пародийность целит не в святых (не в личности тех, кто „припадающе и предстояще вопиет“), а в подмену живой молитвы мертвящей категорией, то есть подмену Духа — буквой. Это очень частое явление у Лескова и очень интересное».

---

<sup>71</sup> Приведем пространный фрагмент этого письма, поскольку выводы исследовательницы имеют, на наш взгляд, важное методологическое значение.

<sup>72</sup> Об этом см. мою статью «Библейские интертексты у Достоевского: Кошунство или богословие любви?» в альманахе «Достоевский и мировая культура» (М., 1999. № 12. С. 40—53). — Примеч. О. А. Меерсон.

Таким образом, защищает ли Лесков сектантов или иноверных или нападает на то, что ему представляется в их вере искажающим истину или магически-обрядовым, он движим одним: отстоять эту истину, Евангельскую весть как таковую, не нападая при этом на заблудших людей, которых не перестает любить. Этим объясняется безусловная защита Лесковым староверов. Но и заступничество за иноверных «немцев» объясняется этим же — а вовсе не тем, что писатель вдруг начал соглашаться с ними по догматическим вопросам. Если же при этом их проповедь более приближает к Евангелию, то Лесков принимает ее только в меру этого приближения, — а вовсе не потому, что якобы готов отступить от Православия как от Церкви. Просто он пытается отделить вечную истину Церкви в православном предании от понимания этого предания как системы государственного принуждения. Писатель убежден, что можно быть верным Церкви и не принимать теократию. Более того — судя по тому как непоследователен он во всем, кроме того, чтобы защищать всякого, в ком в данный момент увидел гонимого, можно сделать вывод, что Лесков убежден в том, что только не принимая теократию, и можно оставаться верным Церкви.

\* \* \*

Больше всего лесковских публикаций по Остзейскому вопросу увидело свет в 1885 году. Интересно, что, с точки зрения сочувствия русским или инородцам, эти очерки непоследовательны — именно потому, что Лесков отзывается на противоречия эпохи, а не «гнет» какую-либо «партийную линию».

Непосредственным поводом к созданию очерка «Подмен виновных», опубликованного в февральской книжке «Исторического вестника», стали, как указывает сам Лесков, язвительные отклики остзейской печати на оправдание в марте 1878 года в Петербурге террористки-революционерки Веры Засулич, стрелявшей в градоначальника Ф. Ф. Трепова. Как известно, по его приказу был противозаконно высечен революционер Боголюбов (А. П. Емельянов), содержащийся в Доме предварительного заключения и оправданный затем судом присяжных (председатель А. Ф. Кони, защитник П. А. Александров). Получилось, что Трепов совершил самосуд, и это превратило его из обвинителя в ответчика. Таким образом появился повод переключить внимание с вины Засулич на противозаконные действия градоначальника и построить на этом защиту.

В этом и состоял «подмен виновных». На заседании присутствовал историк А. А. Половцов, который записал в дневнике свои впечатления от разыгранной, как на сцене, «подмены»: «Адвокат Александров бил на скандал, вел дело не о Засулич, а о Трепове и вызвал рукоплескания публики, размещенной в двух этажах театральной залы, а не судебной комнаты. Заседание это произвело то же впечатление, какое должно было произвести на смотревших со смыслом первое представление „Севильского цирюльника“ при дворе Людовика XVI».<sup>73</sup>

Писатель в связи с этим говорит о роли печати в искажении картины российского судопроизводства. В своем очерке он обличает попытки остзейских публицистов сформировать в Европе неблагоприятное для России общественное мнение, привлекая для этого немецкоязычные газеты. При всех партийных разногласиях с Лесковым такую же задачу противодействия русофобской газетной шумихе постоянно ставил и И. С. Аксаков, видевший и свою заслугу в том, что «теперь русское общество не только не поддается влиянию иностранных публицистов, но и привыкло видеть во всех их рассуждениях о России полезное предостережение для себя в обратном смысле».<sup>74</sup>

Лесков иронизирует над тем, что в статьях немецких газетчиков «погрешности русского гласного судопроизводства» безапелляционно противопоставлялись «справедливому» суду Остзейского края: «У них-де так глубоко вкоренено чувство законности, да и самый процесс у них так формален, что и думать о „подмене подсудимых“ у них невозможно. Фу, фу! разве они станут это делать!...»<sup>75</sup> В опровержение всех этих утверждений Лесков приводит юридический документ по известному в свое время Вейсенштейнскому делу 1867 года. Оно состояло в том, что немцы эстляндского уездного городка Вейсенштейна (ныне г. Пайде в Эстонии, административный центр уезда Ярвамаа) перебрали пива и учинили скандал во время торжественного молебна, имевшего общегосударственное значение, — он совершался в память об избавлении Александра II от гибели от руки Каракозова. Молебен служили на городской площа-

---

<sup>73</sup> Из дневника А. А. Половцова (1877—1878 гг.) // Красный архив. 1929. Т. 2 (33). С. 190.

<sup>74</sup> Аксаков И. С. Полн. собр. соч.: (В 7 т.). М., 1887. Т. VI. С. 17.

<sup>75</sup> Лесков Н. Подмен виновных: Случай из остзейской юрисдикции // Исторический вестник. 1885. Т. XIX, февр. С. 340.

ди, в нем участвовал и расквартированный в Вейсенштейне батальон Островского пехотного полка. Один из обывателей-зевак кощунственно спародировал богослужebное многолетие, другой прикурил от восковой церковной свечки.

Среди событий того времени случившееся в Вейсенштейне было сравнительно невинным происшествием, если посмотреть на перечень подобных же выходов лютеран, относящихся только к 1867 году, по поводу которых производились полицейско-судебные расследования: «В Вербное воскресенье 1867 года в г. Пернове на большой дороге св. икона в поруганном виде была прибита к дереву, а незадолго перед тем служившие в Вольном пожарном обществе облили православную церковь того же города водою из пожарной трубы, несмотря на усиленные протесты местного священника. 3 января 1867 года в Тугаланском приходе кр(естьянин) А. Сеп, надев конское покрывало, кощунственно совершал обряды водоосвящения и крещения со всеми подробностями» и т. д.<sup>76</sup> Привлекший внимание Лескова случай тут описывается так: «В Вейсенштейне купец Шимлер в шапке и с сигарою во рту демонстративно присутствовал на торжественном молебствии, которое совершал священник на открытом месте по особливому случаю, и на сделанное ему замечание неуважительно отозвался о православном богослужении и воинском знамени».<sup>77</sup>

В составе очерка Лесков публикует документ, который включает «вопросно-ответные пункты» православного священника М. Т. Иконникова (то есть вопросы, задававшиеся ему на суде, и его ответы). Ухищрения недобросовестных судий неожиданно из свидетеля превратили его чуть ли не в главного обвиняемого. Лесков разоблачает крючкотворство остзейских правоведа с тем более убедительной непреложностью, что Вейсенштейнское дело было для него вовсе не отвлеченным. Поэтому вместо типичного лесковского шутиливо-издевательского комментария мы находим здесь много личного, пережитого еще в июле 1870 года, когда, как мы помним, сам писатель, спровоцированный на драку, оказался втянутым в судебное разбирательство.

Однако в отношении русского государственного присутствия в Прибалтике в столкновении с немецко-лютеранскими видами на

---

<sup>76</sup> См.: *Лейсман Н. А., прот. Судьба православия в Лифляндии с 40-х до 80-х гг. XIX столетия.* Рига, 1908 (обл.: 1910). С. 82.

<sup>77</sup> Там же. Здесь ошибочно указана фамилия вейсенштейнского коммерсанта. Надо: *Штилерн*.

этот край взгляды Лескова за прошедшие без малого два десятилетия претерпели существенные изменения. Уже спустя два года после случая в Вейсенштейне Лесков напоминал о нем в цикле своих «Русских общественных заметок», опубликованных в 1869 году в «Биржевых ведомостях». Но там акценты он расставлял иначе, поскольку в то время считал вредной *правовую автономию* национальных окраин и писал: «...в России, как и во всякой образованной стране, правом свободного гражданства могут пользоваться *все*, на каком бы кто языке ни слал Богу своих молитв; но господство русской веры, русского слова и русского обычая, легшего в основу наших законов, — тоже *всеми* должно быть признаваемо, уважаемо и чтимо. Чем скорее иноплеменные русские подданные проникнутся этим сознанием, тем скорее умиротворятся страсти, обеспокоенные неуважением к законным требованиям повсеместного русского господства в России, и тем скорее настанет не *нежеланная*, а *желанная* и несомненно наступающая пора искреннего побратимства всех членов русской государственной семьи без всякого пререкания об их племенных или вероисповедных различиях» (VIII, 150—151). То есть Лесков хочет сказать инославным и иноплеменным: «Если хотите, чтобы уважали вас, то уважайте и нас». Беда только в том, что именно *позиция силы* компрометировала Православие в глазах этих инославных и иноплеменных. Протест вызывала государственная политика насилия, а поругаема от этого протеста бывала Православная Церковь.

Именно в споре с немецкими публицистами, пугавшими Европу «будто бы свирепую нетерпимостью москвичей»-русификаторов, Лесков и ставит на вид в качестве аргумента нашумевший судебный процесс: «Напомнить бы этим сочинителям дело немцев города Вейсенштейна, которые оскорбляли священника Иконникова во время служения им на городской площади молебна за спасение жизни Государя...» (VIII, 151).

В 1883 году он вернулся к этому сюжету в своем очерке «Русские деятели в Остзейском крае», видимо еще не предполагая посвящать ему отдельного произведения.<sup>78</sup> Хотя у него уже была копия вопросно-ответных пунктов, он ошибся, называя местом действия не Вейсенштейн, а Вейсенберг, а одного из «подменно» обвиняемых, майора Верцинского, — Вертинским. Тут Лесков в качест-

---

<sup>78</sup> Лесков Н. Русские деятели... // Исторический вестник. 1883. Т. XIV, дек. С. 493—496.

ве гонимых защищает именно русских, причем хотя он и защищает их от произвола эстляндских судей, но обличает верховную российскую имперскую власть за потворство этим судьям, открыто презирающим православные традиции. Иными словами, он не только защищает русских от инославных, но и русских православных — от произвола Российской же империи! Лескову представляется невыносимым презрение власть имущих — и государственных российских мужей, и инославных эстляндских властей — к русским жителям края, беззащитным перед кощунством и неуважением к их вере: «Это была обида горькая и тяжкая, и ее, однако, пришлось снести без всякого утешения, так как дело о Вейсенбергском происшествии, сколько мне известно, до конца не дошло и оскорбители остались не наказанными...»<sup>79</sup> Упрекает он и верховную правительственную власть в лице сенатора Н. А. Манасеина, ревизовавшего Остзейский край в 1882 году: «...знаю, что случай в Вейсенберге был сочтен достаточно убедительным, чтобы сократить или даже вовсе оставить „оказательные“ церковные церемонии под открытым небом, которые, однако, составляют общеупотребительные обычаи православной церкви в России...»<sup>80</sup> Как всегда, Лесков здесь оказывается в гуще противоречий, а не в каком-либо партийном лагере.

Теперь же, в 1885 году, писатель смотрит на Вейсенштейнское дело с другой точки зрения, и эта его позиция уже полностью укоренена в ценностях общечеловеческих и общехристианских. Лесков здесь не становится ни на ту, ни на другую сторону, но в качестве христианина требует рассмотрения самого конфликта как *зла*. Теперь ему равно претит многое и в той, и в другой позиции. С одной стороны, он обличает недостойное, на его взгляд, стремление, воспользовавшись довольно невинным происшествием, объяснимым издержками пьяного хулиганства, доказывать русское превосходство в Остзейском крае, опираясь при этом на практически не ограниченные возможности имперской государственной машины. С другой стороны, не менее претит Лескову мелочное и хамское стремление неразборчивой в средствах противоположной стороны во что бы то ни стало уязвить русского офицера, облыжно обвинив его в пьянстве, а священника — в недобросовестности. Потому в заметке «Выигранная кампания» Лесков приветствовал отмену по результатам

---

<sup>79</sup> Там же. С. 495.

<sup>80</sup> Там же. С. 495—496.

сенаторской проверки прежних остзейских привилегий в системе правосудия: «...беспристрастная равноправность на суде теперь уже обеспечена Остзейскому краю заменю тамошних средневековых судилищ — введением русского судопроизводства».<sup>81</sup>

Случай в Вейсенштейне (по сути, лишь грубое хулиганство и неуместные шутки подвыпивших) «принял острый характер с политическим оттенком», и этот поворот событий, безусловно, осуждается писателем. Лесков отмечает контраст между этим инцидентом, с одной стороны, и политическими процессами конца 1870—начала 1880-х годов, а также с наступившим после трагедии 1 марта 1881 года периодом идейной несвободы — с другой. Но там, где контраст, там и ассоциации одного с другим. Судить о том, что такие ассоциации у Лескова были, можно именно по тому, что открытым текстом он их правомочность как раз отрицает. Вот не вошедшая в окончательный текст фраза чернового автографа: «...справедливый ум, вероятно, не найдет причины скорбеть, что вейсенштейнский случай не вошел в разряд политических дел, [слишком в большом изобилии характ(еризующих)] обильно характеризующих наше время».<sup>82</sup> Характерно и то, что Лесков это оговорил, и то, что в окончательном тексте убрал. Первое свидетельствует о том, что эти ассоциации все-таки были ему важны, а второе — что он хотел от них отмежеваться.

В заметке «Объяснение по трем пунктам», опубликованной в газете «Новости» (№ 40 от 10 февраля 1885 года), писатель отвергал «обвинение» одного из своих литературных недругов, что он якобы «воспользовался случаем в Якобштадте и тотчас пустил язвительную статью, которая связывает настоящее с прошлым». Лесков пояснял: «Это говорится о столкновении в Вейсенштейне, в 1867 году, которое описано мною в „Историческом вестнике“ за февраль 1885 года» (СС. XI, 232), и тут же отводил упрек в предвзятости, доказывая его беспочвенность и вместе с тем рассказывая историю цензурных мытарств этого своего произведения: «Статью „Подмен виновных“, может быть, и есть возможность привести в какое-нибудь историческое соотношение с недавним якобштадтским происшествием, но я не имел этого в виду и могу это доказать».

---

<sup>81</sup> Новое время. 1886. 30 сент. № 3803. С. 2.

<sup>82</sup> РГАЛИ. Ф. 275. Оп. 1. № 61. Л. 3.



Статья „Подмен виновных“, напечатанная в февральской книге „Исторического вестника“, была мною написана тогда, когда о яacobштадтском случае еще и слуха не было. Статья эта, содержащая рассказ о событии, имевшем место *восемнадцать лет назад*, была написана мною *прошлым летом*. Осенью она уже была отдана в редакцию журнала „Новь“ и оттуда возвращена мне г. Вольфом в числе других моих рассказов, целиком не пропущенных для „Нови“ цензурою. В „Историческом вестнике“ статья эта была не только набрана, но даже и отпечатана прежде, чем случилось что-то в Яacobштадте. В этом я сошлюсь как на А. М. Вольфа, так и на редактора „Исторического вестника“ С. Н. Шубинского. Двух свидетелей, полагаю, достаточно» (СС. XI, 234). (Речь идет о драматическом событии в лифляндском городке Яacobштадте (после 1917 года — Екабпилс в Латвии). Тут 16 января 1885 года была взорвана злоумышленником пятиглавая церковь, отстроенная всего за два с половиной месяца перед тем.<sup>83</sup>)

Тем не менее первоначальный заголовок статьи — «Политический [случай] гросфатер в Вейсенштейне»<sup>84</sup> — с упором на определение «политический», оксюморонное в сочетании с определяемым — названием шуточного семейного танца, — акцентировал именно несообразность масштаба. С одной стороны, мелкое безобразие, а с другой — целый политический скандал. Лесков предполагал, что сознание, для которого очевидная мелочь раздувается до таких масштабов, характерно как раз для сторонников насильственной русификации. Писатель, однако, был вынужден отвергнуть это название, как и другие варианты, не понравившиеся редактору «Исторического вестника» С. Н. Шубинскому. 21 декабря 1884 года Лесков писал ему, с трудом сдерживая раздражение: «Имел честь получить письмо Ваше, Сергей Николаевич! Замечание Ваше о заглавии — неверно. Заглавие метко и едко. Но, может быть, оно неудобно. Предлагаю Вам два на выбор:

- 1) „Площадной скандал“ или
- 2) „Всенародный гросфатер“.

Выбирайте одно из трех. — Далее я ничего предлагать не могу и не желаю. Я даю заглавие по первому впечатлению. Все, что Вы пойдете выдумывать, — будет хуже.

---

<sup>83</sup> См. подробнее: *Васильев Н. Н.* Древний Свято-Духовский храм в городе Яacobштадте (Курляндской губернии). Ист. очерк. СПб., 1889.

<sup>84</sup> Там же. Л. 1.

При несогласии Вашем на одно из этих заглавий прошу Вас немедленно рукопись мне возвратить. Объяснений у нас на этот счет, конечно, не будет» (СС. XI, 298—299).

В отправленном вдогонку, недатированном письме к Шубинскому Лесков предлагал еще один вариант заглавия — «Дурной пример», — желчно замечая при этом: «Я всегда готов уступить во всем требованиям редакции и умею их понимать и ценить. Но Вы, простите за чистосердечие, владеете каким-то секретом... выводить нервных людей из последнего спокойствия. — Что такое там нужно „усмирять“ — усмиряйте. Кажется, и так все смирно» (СС. XI, 690).

Аккуратная писарская «копия с копии» вопросно-ответных пунктов (в переводе с немецкого), находившаяся в распоряжении писателя, сохранилась в составе его фонда в РГАЛИ.<sup>85</sup> Лесков, как это ему было свойственно, всегда остается требовательным к любому литературному тексту, но при этом нередко искажает фактические исторические свидетельства при воспроизведении либо частичном цитировании — просто в силу интенсивности и страстности своей интерпретации. Следует, однако, признать, что, печатая вейсенштейнский документ, он все же вносит минимум стилистических поправок, и его предварение к публикации «пунктов»: «Вот эти вопросы и ответы, списанные мною с аккуратною точностию»,<sup>86</sup> — на этот раз вполне корректно.

\* \* \*

Сходным образом — как комментированная публикация исторических свидетельств — строится и очерк «Унизительный торг», напечатанный в майской книжке «Исторического вестника» за 1885 год. В его основу положены два документа из архива профессора судебной медицины Медико-хирургической академии и директора Медицинского департамента Е. В. Пеликана: записка «О публичных домах в г. Риге и разврате вообще»<sup>87</sup> и «Правила домам терпимости в гор. Риге»,<sup>88</sup> а также оригинал этой инструкции на немецком языке: «Reglement für die tolerierten Wirtschaften für Freudemädchen in Riga».<sup>89</sup>

<sup>85</sup> Там же. Л. 4—9.

<sup>86</sup> Лесков Н. Подмен виновных. С. 330.

<sup>87</sup> РГАЛИ. Ф. 275. Оп. 1. № 724. Л. 11—17.

<sup>88</sup> Там же. Л. 1—10.

<sup>89</sup> Там же. Л. 18—52.

Бумаги Е. В. Пеликана (а также его отца В. В. Пеликана) Лесков приобрел за 75 рублей у знакомого букиниста Н. И. Свешникова в середине октября 1884 года, вскоре после кончины Е. В. Пеликана, произошедшей 6 мая 1884 года. Лесков тут же опубликовал в «Петербургской газете» заметку «О некоторых бумагах Пеликана»,<sup>90</sup> где сообщал об этой покупке от 3-го лица, особенно выделяя «любопытные сведения о местной и транзитной торговле заграничными девушками в городе Риге» и фактически делясь замыслом будущей статьи: «Последнее небезынтересно также для соображения того кружка, который, имея во главе реформаторского пастора г-на Дальтона, намеревается (немножко долго все еще *намеревается*) побороться с „великим злом общественного темперамента“. Между русскими, говорят, очень многие готовы пособлять пастору Дальтону, — лишь что только из этого выйдет, — но гг. немцы города Риги относились к этому совсем иначе, а доставка оттуда заграничных женщин продолжается и по сей день». О прекраснодушии пастора Германа Дальтона, объявившего нечто вроде крестового похода против проституции ради ее окончательного искоренения, Лесков подробнее пишет в самом очерке «Унизительный торг».

По поводу документа из архива Пеликана Лесков уверенно сообщал: «...не подлежит сомнению и то, что приведенная записка отвечала морализирующим заботам какого-то столь значительного лица в Петербурге, что в угоду ему этим делом заинтересовался председатель Медицинского совета».<sup>91</sup> Это предположение Лескова только отчасти верно: проблемы проституции занимали Е. В. Пеликана по роду его непосредственной службы. В 1849 году он был назначен врачом Высочайше утвержденной Комиссии для разбора бродячих женщин развратного поведения. В следующем году Пеликан опубликовал основанное на западных источниках исследование «О проституции в медико-полицейском отношении»,<sup>92</sup> в котором выступал за легализацию этого промысла, «имея в виду охранение доброй нравственности и физического благосостояния общества».<sup>93</sup> Та же мысль проходит через всю «остзейскую записку». При этом

---

<sup>90</sup> Петербургская газета. 1884. 17 окт. № 286. С. 1.

<sup>91</sup> Лесков Н. Унизительный торг: (По бумагам Евг. Венц. Пеликана) // Исторический вестник. 1885. Т. XX, май. С. 281—298.

<sup>92</sup> Военно-медицинский журнал. 1850. Ч. LVI, № 2 (дек.). Отд. III. С. 1—28.

<sup>93</sup> Там же. С. 16.

Пеликан обещал: «Если время и обстоятельства нам позволят, то мы представим в следующих №№ нашего Журнала любопытные сведения по этому предмету, касающиеся до России».<sup>94</sup> Поэтому не исключено, что уже в 1850 году в его распоряжении были рижские документы. Других статей Пеликана о проституции выявить не удалось.

Первые упоминания об очерке содержатся в письмах Лескова к редактору «Исторического вестника» С. Н. Шубинскому от 12 и 16 октября 1884 года. Причем первоначально писатель намеревался дать своему произведению другое название: «Торговля заграничными девушками в Риге»<sup>95</sup> либо — звучащее несколько шире — «Привозная торговля заграничными женщинами в России: (Из бумаг Е. В. Пеликана)».<sup>96</sup>

В окончательном варианте — «Унизительный торг» — заглавие статьи лишилось явного, имевшего очевидный рекламный оттенок, указания на тему (из истории проституции), приобретая при этом отчетливую моральную оценку. Лесков остается и здесь верен себе: в поставленной на поток торговле девушками он видит некий рецидив крепостничества с его насилием над личностью, а в попытках властей контролировать этот полукриминальный промысел — «административный сентиментализм», над непоследовательностью которого писатель откровенно иронизирует.

С сарказмом, звучащим не в лоб, не с публицистичной горячностью, а буквально между строк, он цитирует документ в той части, где составивший его чиновник не без «праведного возмущения» констатирует, что, несмотря на все заботы начальства, обитательницы домов терпимости «позволяют себе употреблять всевозможные средства — освободиться от долгов, привязывающих их к учреждению, где они находятся. Для этого они являются иногда к пасторам с изъявлением желания переменить род жизни, или употребляют иные средства».<sup>97</sup> Сарказм Лескова подчеркивает то, что женщины воспринимают свое пребывание в публичном доме именно как рабство от бесправия. Писатель упоминает и о жалобах от родителей девиц, просящих «взять их дочь из этого позорного места и выслать ее к ним на родину», комментируя их так: «Просьбы эти бывают жа-

---

<sup>94</sup> Там же. С. 10.

<sup>95</sup> РНБ. Ф. 874. Оп. 1. № 28. Л. 111.

<sup>96</sup> Там же. Л. 113.

<sup>97</sup> Лесков Н. Унизительный торг. С. 287.

лобны, но все напрасно. Напрасно часто повторяют поговорку про Москву, что „Москва слезам не верит“, не верят слезам и в Риге» — и, выводя на чистую воду лицемерие бессердечных покровителей «унизительного торга» среди «силовых структур» того времени в правительстве, он прямо уличает во лжи их утверждение, что, мол, женщины сами виноваты: «Эти заботы и эти „претексты“ не пользуются снисхождением составителей остзейской записки. Напротив, записка их опровергает и обличает их недостойнство. „Публичная девушка (продолжает записка) редко отвыкает от привычки к разврату и, живя даже вне учреждения, она не перестает по-прежнему предаваться беспорядочности с кем попало...“»<sup>98</sup> Далее Лесков помещает эти свои наблюдения в сравнительный этноконфессиональный контекст, когда вкратце излагает историю государственных и общественно-благотворительных попыток борьбы с проституцией в России. Получившееся сопоставление оказывается совсем не в пользу остзейско-лютеранского бездушия к «жертвам общественного темперамента».

Однако же и сам Лесков невольно поддается на то, чтобы связывать эту работоторговлю с нравственными свойствами и наклонностями самих этих женщин. Как будто они изначально становятся проститутками по своей развращенной воле! При всем сочувствии к ним эти женщины для него принадлежат к другому нравственному миру, и жалеть их и защищать их права он готов только с нравственной позиции «сверху вниз». Сравнивает он падших женщин России и заграничных в пользу первых, но сами параметры сравнения — по нравственным наклонностям! — уже свидетельствуют о том, что он мало чем отличается от тех, кого обличает. Это вообще основная проблема обличительской позиции для христианина, и Лескова она тоже не минует: «...русские женщины и в самом падшем состоянии представляют натуры более чувствительные и мягкие {...} они губят только себя лично и никогда не утешаются в разврате, а, напротив, служат ему „или в чаду опьянения, или с поникшим лицом“. Приходя в семьи, они сами клонят глаза в землю, меж тем как вышедшая на тот же путь немка сживается с ролюю и ведет дело спокойно. Она капитализирует свои заработки с тем, чтобы восторжествовать над своим положением и потом заняться торговлею другими женщинами».<sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> Там же. С. 287—288.

<sup>99</sup> Там же. С. 293.

Как обычно, статья увлекающегося Лескова оказалась несвободна от преувеличений и вызвала полемический отклик педагога и этнографа И. Д. Белова. Тот утверждал, что проблема, о которой говорит Лесков, устарела и времена изменились к лучшему. По его словам, Рига имела значение «сортировочного центра» при торговле живым товаром лишь в дореформенный период, до строительства прямых железнодорожных путей, и к тому же положение обитательниц домов терпимости «в то время <...> всюду было почти безвыходно».<sup>100</sup> Однако мы знаем, что проблема эта не устарела и сегодня, что девушек до сих пор обманывают повсеместно и заманивают вполне respectable работой во всех концах света, продавая их затем в бесправие и пожизненную кабалу. Тем более не устарела она и в тот период, о котором спорят Лесков с Беловым. Можно указать на одно из газетных сообщений того времени (под названием «Оптовая продажа девушек в Швейцарии») — о некоей торговке, которая «приобрела зараз целый транспорт девушек, собранных со всех частей Швейцарии и отправила его в столицу Венгрии. Все эти девушки доверились торговке, которая под предлогом предоставления им мест гувернанток, воспитательниц и пр. продала их в дома терпимости».<sup>101</sup>

Что касается именно остзейского документа, то Лесков частично беллетризирует его текст и последовательно делает стиль изящнее и образнее, но когда встречаются фрагменты, казалось бы, уже литературно обработанные, писатель решительно от них отказывается — по причине их клишированности. Например, обрывает фразу: «Такова участь привозных женщин описанной категории. Здесь и в других городах их доля и путь почти везде одинаковы...»,<sup>102</sup> которая имела продолжение. В документе далее шла довольно приторная сентенция: «...бедная девушка обольщена мужчиной, который в порыве сладострастия обещает более, нежели в состоянии сделать. Оставленная, обманутая, она, струсив раз на поприще порока, влечется все далее и далее. К обману этих несчастных часто способствуют сами родители, в свою очередь принуждаемые к тому бедности».<sup>103</sup>

---

<sup>100</sup> Один из подписчиков <Белов И. Д.>. По поводу статей г. Лескова // Исторический вестник. 1885. Т. XXI, авг. С. 425.

<sup>101</sup> Современные известия. 1885. 14 мая. № 115. С. 3. (Разные известия).

<sup>102</sup> Лесков Н. Унизительный торг. С. 289.

<sup>103</sup> РГАЛИ. Ф. 275. Оп. 1. № 724. Л. 16.

В неожиданном новом контексте в «Унизительном торге» Лесков возвращается к своей излюбленной старообрядческой теме. В связи с темой проституции в Риге он пытается защитить рижских староверов от обвинений в распутстве, утверждая, что в их среде «разврат не поощряется. Брака нет (ибо «рука освященных розсыпалась»), но есть „союз благословенный“ и есть завет: „отец буди, а не прелюбодей“. Развратные люди здесь есть, как везде, но обычай этого не одобряет».<sup>104</sup> Эта задача становится главной при создании следующего большого очерка — «Благословенный брак».

\* \* \*

В центре «Благословенного брака», помещенного в июньской книжке «Исторического вестника» за 1885 год, — изобличение того, что Лесков считал неискренностью и некомпетентностью официальных церковных расследований и исследований раскола, и прежде всего работ таких видных специалистов, как петербургский профессор И. Ф. Нильский, давний оппонент Лескова. По мнению писателя, они не учитывали реальных жизненных фактов или избегали их нравственной оценки. Именно потому все эти изыскания, оторвавшись от истинно христианских корней, стали идеологическим фундаментом для репрессивной политики государства по отношению к значительной части собственно исконно-русского народа, то есть старообрядцев.

Лесков надеялся также заложить фундамент для других методов и стиля изысканий по поводу староверия, свободных от присущей им ныне зашоренности и предвзятости. Он публикует приобретенный у букиниста «чинок», который принимает за неведомое расколоведению чинопоследование брака, будто бы бытовавшее среди староверов поморского согласия. Обнародование этого «документа» и должно было засвидетельствовать, что в семейном быте рижских раскольников нет никаких существенных отклонений от общепринятого и их народно-религиозные обычаи, выработанные трудными историческими обстоятельствами, пусть и довольно своеобразны, но вполне вписываются в традиции цивилизованного общежития с его таинством брака. Тут вновь проявилась внутренняя установка писателя — двигаться «против течения» и его принципиальная идейная неангажированность, питавшаяся христианскими чувствами (состра-

---

<sup>104</sup> Лесков Н. Унизительный торг. С. 283—284.

дание к гонимым раскольникам, стремление защитить их от нападков внешней критики). Однако здесь Лесков зашел далее поставленных самому себе пределов выяснения объективной истины и вторгся в область облагораживающих действительность фантазий. Объяснить это можно разве что интенсивностью художественной восприимчивости, переходящей подчас в самовнушение. Лесков поспешил принять доставшееся ему в виде документа этнографическое свидетельство за подтверждение того, что у староверов было чинопоследование столь же правомочное, как и таинство брака в Церкви.

В недатированном письме к С. Н. Шубинскому писатель, по своему обыкновению, торопил его, рекламируя новый очерк: «Препровождаю Вам статью для истории раскола прелюбопытную. Много лет идет спор о беспоповском браке, да никто не показал картины совершения сего брака — это здесь и предлагается с воспроизведением „чина“, кажется до сих пор никому из исторических исследователей неизвестного.

Вы увидите, что это надо напечатать в июньской книжке, т(ак) к(ак) тут есть ссылки на майскую, — Вы увидите, почему это нужно для журнала. — Мне — все равно».<sup>105</sup>

Этот его очерк вызвал вышеупомянутую реплику И. Д. Белова «По поводу статей г. Лескова» и статью И. Ф. Нильского «К вопросу о бессвященнословных браках: (Критические замечания на статью г. Лескова „Благословенный брак“».<sup>106</sup>

Либерально настроенный Белов, подобно Лескову, сочувственно относился к рижским староверам как к гонимым страдальцам, претерпевающим административный произвол. Не вникая в существо их верований, он вслед за Лесковым невольно идеализировал их бессвященнословные браки. Нильский же, напротив, настаивал, что, «защищая рижских раскольников от возведенного на них (...) обвинения в разврате, г. Лесков поступает несправедливо и пристрастно...»,<sup>107</sup> ибо на деле несприятие ими моногамии возводится у них в особый принцип и их многоженство — реально имевшее место — имеет основания в специфических религиозных убеждениях. Приведя целый ряд свидетельств, в том числе и из цикла очерков самого Лескова «С людьми древлего благочестия» (1863—1864) (где утверждалось, что для рижских староверов «блуд с переменными

<sup>105</sup> РНБ. Ф. 874. Оп. 1/1. № 31. Л. 133.

<sup>106</sup> Христианское чтение. 1886. Ч. I, янв./февр. С. 249—265.

<sup>107</sup> Там же. С. 251.



женщинами <...> без сравнения выше любви к постоянной подруге и матери детей...», — III, 548), Нильский констатировал: «Рижские раскольники <...> до последнего времени в вопросе о браке следовали тем же правилам, каких держались и доселе держатся федосеевцы, живущие в коренной России; и эти правила гласят следующее: „Не жену, а стряпуху держи, и если и родишь, тайно воспитай и племянничком называй; а когда покинешь жену с детьми, только тогда будешь чистый раб“. Такое отношение к браку и семье, основанное на религиозном принципе, разумеется, даже и свободомыслящим немцам не могло не показаться чем-то неестественным, диким».<sup>108</sup> Критика Нильского оказывалась особенно актуальной в связи с новыми тенденциями в беспоповщине (см. об этом ниже по поводу лесковской заметки «Безобразная утка»).

Далее расколовед уличает Лескова в незнании с исследованиями по старообрядчеству: «...мы решительно не в состоянии понять, как это г. Лесков, считающий себя таким знатоком раскола, что своею статьею о „благословенном браке“ решился „поучить“ специалистов по расколу <...> мог сказать, что воспроизводимый им чин „бракосочетания“ доселе никому неизвестен, когда всякому мало-мальски знакомому с литературой по расколу известно, что 15 лет тому назад этот мнимо-открытый автором „Соборян“ чин был даже напечатан, только без тех бессмыслиц, какие встречаются в безграмотной „книжице“ г. Лескова».<sup>109</sup> При этом Нильский указал две публикации «чинка».<sup>110</sup> Разъяснял Нильский и тот факт, «почему никто из лиц, писавших о бессвященнословных браках беспоповцев, доселе не сослался на этот „чин“»: «Дело в том, что мнимо-открытый г. Лесковым чин „бракосочетания“ принадлежит не староверам поморского согласия, что утверждает автор „Соборян“, а так называемым духовным христианам, или молоканам».<sup>111</sup>

Вместе с тем Нильский указал и на не известные Лескову публикации брачных чинопоследований беспоповцев, самые знаменитые из которых принадлежали перу поморских писателей Г. И. Скачкова («Чин брачного молитвословия, или Канон, певаемый во время

---

<sup>108</sup> Там же. С. 253—254.

<sup>109</sup> Там же. С. 259—260.

<sup>110</sup> Материалы для истории беспоповщинских согласий в Москве. М., 1870. Отд. II. С. 146—149; Ливанов Ф. В. Раскольники и острожники. М., 1870. Т. II. С. 301—314.

<sup>111</sup> Христианское чтение. 1886. Ч. I, янв./февр. С. 260.

сочетания бессвященнословного брака») и П. О. Любопытного («Чин, или Обряд венчания Староверческой Церкви брачующимся»).

Самое же существенное состояло в том, что Нильский поймал увлекшегося писателя на фальсификации. Желая придать оказавшемуся в его руках чинопоследованию (составленному молоканами и потому от церковных Таинств далекому) вид поморского документа, Лесков прибавил слова «поют молебен», то есть определив от себя это последование не как таинство, а как требу. Буквально Нильский писал следующее: «Инстинктивно чувствуя, что воспроизведенный чин, заключающий в себе, по словам автора „Соборян“, „немало ритуального“, не имеет в то же время ничего „церковно-богослужебного“, что совершенно несвойственно чину „русских староверов“, г. Лесков — с целью дать чину более „применительности“ — позволил себе в конце прибавить к нему следующие три слова: „Посем (то есть после наставления новобрачным) поют молебен“ <...> которых в переданной им в Публичную библиотеку „книжице“, разумеется, нет и быть не может. <...> автор „Соборян“ „для оправдания“ раскольников, живущих в „благословенном браке“, решился на подлог и тем показал себя не исследователем, а „последователем“ раскола, ревнивым к чести и интересам заблуждающих больше, чем сами раскольники...»<sup>112</sup>

Отклики писателя на прозвучавшие в статье Нильского упреки в его адрес не выявлены. Однако, судя по всему, эта аргументированная критика так и осталась безответной, но послужила одной из причин наступившего охлаждения в отношениях Лескова и редактора «Исторического вестника» Шубинского: если в 1885 году он поместил девять лесковских статей, то в 1886 году — только четыре (первая из них вышла в январе, еще до публикации Нильского), а в последующие два года — всего по одному произведению. На этом сотрудничество с журналом и прекратилось.

Но полемика не закончилась. В конце того же 1885 года на реплику И. Д. Белова «По поводу статей г. Лескова» писатель ответил заметкой «О рижских прелестницах и о благословенных браках».<sup>113</sup> Вместе с тем он здесь развивает темы своих статей «Унизительный торг» и «Благословенный брак», получив к тому времени (после летнего отдыха в Риге и Митаве) новые сведения и свежие впечат-

<sup>112</sup> Там же. С. 261.

<sup>113</sup> Исторический вестник. 1885. Т. XXII, окт. С. 228—232.

ления. Он пишет, что специально поехал в Остзейский край, для до-обследования прежде всего вопроса о транзите через его территорию продажных девушек: «По привычке моей я хотел изучить и *знать* этот растревоженный нынче вопрос так, чтобы не судить о нем с чужих слов и не говорить ничего на ветер...»<sup>114</sup> Выяснилось, что «*теперь* Рига утратила свое главенствующее значение по *ввозу* иностранных женщин в Россию» и «с торговыми операциями женского рода пошло в ход не замечаемое до сих пор „обратное течение“, т. е. не только ослабел и пришел к ничтожеству *ввоз*, но начался *вывоз* женщин из России за границу».<sup>115</sup>

Согласился Лесков и в том, что неправомерно приписывал рижским староверам «чинок», опубликованный в очерке «Благословенный брак»: «Ныне я знаю и могу сказать, что у них вовсе не *принят* тот „чин“ брачного благословения, который я напечатал в „Историческом вестнике“, а рижане действительно *только молебствуют* о новобрачных».<sup>116</sup> Взамен писатель предлагает другой, более краткий, «чин бракосочетания», списанный им у рижских староверов в 1885 году.

И. Д. Белов возражал, отмечая именно различия между молебным чином и таинством: «Неточным кажется нам также сопоставление раскольничьих наставников с лютеранскими пасторами и приравнение раскольничьего благословенного брака к обряду бракосочетания по чину протестантской церкви. Правда, ни священство, ни брак не суть таинства по вероучению лютеран, но у них торжественно рукополагают пасторов, призывая на них Дары Духа Святого. Точно также бракосочетание совершается у них не „посредством произнесения «Отче наш», коротенького рассуждения и поздравления“, как то полагает автор».<sup>117</sup> В ответ Лесков как раз и признает родство между староверчеством и Лютеранством и в этом вопросе: «Я думаю, однако, что я совершенно прав: в *благодатном* отношении наставники и пасторы равны, ибо и те и другие суть миряне».<sup>118</sup> Действительно, если не признавать таинств и заменять их «молебными чинами», то разницы между протестантами и даже самыми

---

<sup>114</sup> Там же. С. 229.

<sup>115</sup> Там же.

<sup>116</sup> Там же. С. 231.

<sup>117</sup> Один из подписчиков (Белов И. Д.). По поводу статей г. Лескова. С. 426.

<sup>118</sup> Исторический вестник. 1885. Т. XXII, окт. С. 231.

обрядово-ориентированными сектантами нет никакой. Вопрос только в том, хорошо ли это. По мысли писателя — хорошо, так как создает предпосылки для межэтнического умиротворения. Однако в таком случае сближение Русской Православной Церкви с протестантами возможно только за счет отказа от таинств — то есть не за счет диалога с сохранением позиций сторон, а за счет смерти Православия как Церкви, ибо смысл апостольской Церкви, и православной, и католической, в отличие от сект — в жизни Таинств, а не в обряде, как у староверов, и даже не в понимании Писания, как у искренне и глубоко верующих протестантов.

Заканчивалась же заметка неожиданно — весьма неприглядной характеристикой состояния старообрядчества в Риге: «Нынешнее староверческое население в Риге представляет массу очень косную и мало доступную просвещенным влияниям, хотя бы такие влияния шли даже от верных своей общине староверов. <...> Кто хочет наблюдать самое очевидное вырождение и начало конца в русском староверии, тот лучше всего может сделать теперь такие наблюдения в Риге».<sup>119</sup> Неожиданность такой концовки можно объяснить только одним: Лесков защищает староверов не потому, что они правы, а потому, что гонимы. Это очень в духе его личной христианской позиции.

Заметка Белова содержала среди прочего и любопытные сведения мемуарного характера, оставленные Лесковым без внимания. Так, Белов обнаружил факты жесткого отношения к рижским староверам со стороны администрации еще до вступления в должность генерал-губернатора князя А. А. Суворова, косвенно свидетельствовавшие, что вина за «Иродову работу» лежала не на нем одном: «Мы помним, как в 1846 году, т. е. за два года до назначения князя Суворова, сданный в рекруты рижский раскольник, пришедший с женою к тамошнему полицеймейстеру, гвардейскому полковнику коренного русского происхождения, стал просить дозволения взять жену с собою. Ставший на колени проситель

---

<sup>119</sup> Там же. С. 232. Прочитывая эти слова, наш современник рижский краевед С. А. Журавлев возражает на них в старообрядческой газете: «Таким обидным для рижских староверов выводом (и не оправдавшимся прогнозом) завершился цикл остзейских статей Н. С. Лескова» (Журавлев С. Русские писатели о староверах Латвии: Не оправдавшийся прогноз Лескова // Меч духовный. 2007. № 23 (январь/март). С. 18).

был выслан прочь, с указанием на то, что пришедшая с ним женщина не жена его, а блудница и что если он желает, чтоб эта б... сделалась его законною женою, то им надлежит *обвенчаться в православной церкви*. Ставши рижским военным губернатором, князь Суворов застал там и состав Секретного отделения, и меры, направленные против раскольников, и предписания свыше».<sup>120</sup>

Из семи охарактеризованных здесь очерков Лескова 1882—1885 годов по Прибалтийскому вопросу, к сожалению, только для трех частично сохранились первоначальные черновые варианты: «Русские деятели в Остзейском крае», «Подмен виновных» и «Унизительный торг» — видимо, благодаря тому, что эти очерки были основаны на документах, которые Лесков после их публикации оставил в своем архиве. Предварительные фразы записаны на полях документов либо на приложенных к ним листах. Эти документы позволяют проследить кропотливую, несмотря на срочность, работу писателя над своим стилем. Во многом она напоминает гоголевскую: некоторые предложения имеют по 2—3 разновидности — от торопливого, несколько «суконного» первичного наброска до неузнаваемо преобразующего его словесную ткань образного «вышиванья». Например, в черновом автографе очерка «Подмен виновных» читаем еще сухую, необработанную фразу: «Вследствие чего и возникло столкновение майора с неким Раковским, а из этого пошло следственное дело, [окончание которого] которое никакого известного конца не имело [остается неизвестным]».<sup>121</sup> Видимо, уже получив корректурные листы (они не сохранились), Лесков полностью ее изменил, сделав живописной и ироничной: «Из этой разницы взглядов и последовало недоразумение, принявшее острый характер с политическим оттенком. Не столько коренные, природные русские, как майор Вердинский начал горячиться, и у него возникло столкновение с неким местным жителем Раковским, а из этого пошло следственное дело, концы которого, точно источники Нила, прелюбопытно затерялись где-то в топах остзейского судопроизводства».<sup>122</sup>

---

<sup>120</sup> Один из подписчиков *⟨Белов И. Д.⟩*. По поводу статей г. Лескова. С. 425.

<sup>121</sup> РГАЛИ. Ф. 275. Оп. 1. № 61. Л. 4—9.

<sup>122</sup> Лесков Н. Подмен виновных. С. 329.

Одновременно с публикацией развернутых историко-публицистических очерков по Остзейскому вопросу в «Историческом вестнике» Лесков в первой половине 1880-х годов помещал и небольшие заметки на эту тему — прежде всего в таких петербургских изданиях, как «Новости и Биржевая газета» и «Петербургская газета».

В рецензии на «Календарь для духовенства на 1883 г.» (СПб., 1883)<sup>123</sup> писатель говорит, что «всего интереснее, кажется, разнообразие *духа*, где каким водились и водятся духовные». Тезис Лескова заключается в том, что среди духовенства были люди, силой своей личности противостоявшие давлению властей и бюрократизму. В качестве иллюстрации он рисует живой портрет одного из первых викарных рижских епископов — Филарета (Гумилевского), впоследствии знаменитого историка и богослова: «...дух этого живого и деятельного читателя науки уцелел и живет, пробившись через целый ворох мер, не отвечавших научной ревности и трудолюбию Гумилевского. — У него как будто было какое-то сходство с Прокоповичем, — даже и сарказм, и умная тонкая ирония...» Главную же заслугу этого иерарха Лесков усматривает в том, что в отличие от других, уже самостоятельных, рижских преосвященных вроде Платона (Городецкого) и Филарета (Филаретова) он «обнаружил большую политическую дальноркость и наметил ход деятельности православных духовных из *местных уроженцев* (эстов и латышей), в которых близкое общение с их немецкими соседями воспитало уважение и склонность к научным занятиям». Дух же Филарета (Гумилевского) «ожил», по мнению Лескова, в инициативе ревельского священника К. А. Тизика, составившего детально разработанную «Программу для церковно-общественной летописи» каждой церкви Рижской епархии, «имея в виду ответственность не столько перед начальством, сколько перед историею и потомством». Писатель заключает: «Это язык прекрасный, каким наши сельские пастыри еще не говорили».

Имеет отношение к остзейской теме и заметка «Вероисповедная реестровка»,<sup>124</sup> в центре которой — вопрос взаимоотношений Российского государства и Церкви. Поводом к ее написанию послужили, как это случалось неоднократно в 1880-х годах, передовые

<sup>123</sup> Новости и Биржевая газета. 1-е изд. 1883. 11 апр. № 11. С. 2.

<sup>124</sup> Там же. 7 июня. № 65. С. 2.

статьи Н. П. Гилярова-Платонова в его «Современных известиях». Во-первых, Лесков предлагает упразднить «исповедные росписи», имеющие в виду исключительно фискальные задачи, далекие от душепопечительных, и ссылается при этом на практику других христианских конфессий («...совершенное уничтожение исповедных росписей, без коих благополучно обходятся церкви католическая и протестантская»). Во-вторых, в связи с новыми послаблениями раскольникам (тема, всегда актуальная для Остзейского края) и освобождением православного духовенства от полицейских по существу функций надзора за ними Лесков вслед за Гиляровым-Платоновым поднимает вопрос законоучительства. Он отмечает нехватку пастырей для преподавания Закона Божия в сельских школах. Обеспечение этими учителями, на его взгляд, напрямую связано с нравственным состоянием и материальным достатком священства. При этом Лесков вновь вводит тему свободы совести — как потребности в живой вере, которую из опасения гонений приходится сберечь ценой лицемерия. На этот раз иллюстрация этой темы — такие протестантские секты, как редстокизм.

Вместе с тем писатель явно недооценивал опасности секуляризации традиционного для России начального образования по западному протестантскому типу, что являлось основным пороком программ, сходных с предлагавшейся Лесковым, и по мнению Гилярова-Платонова, инициатора церковно-приходского просвещения в России в начале 1860-х годов,<sup>125</sup> и по убеждению его организаторов уже в начале 1880-х годов. С. А. Рачинского и К. П. Победоносцева. Они бурно отреагировали на документ, составленный Лесковым по поручению его начальства по Ученому комитету Министерства народного просвещения: «О преподавании Закона Божия в народной школе: Выписка из Журнала Особого отдела Ученого комитета Министерства народного просвещения 4 декабря (1879 г., № 387)» (СПб., 1880). Приведем выдержку из письма Рачинского к Победоносцеву от 8 января 1882 года: «...Вы мне прислали второй экземпляр злополучной записки Лескова. В свое время Вам подробно изложил мое мнение о ней. Остаюсь при этом мнении, но вижу теперь, что дело гораздо серьезнее, чем я предполагал. Что г. Лесков судит об этих вещах поверхностно и криво, в этом нет ни-

---

<sup>125</sup> См. об этом: *Шаховской Н., кн. Н. П. Гиляров-Платонов как инициатор церковно-приходской школы // Русское обозрение. 1896. Т. XXXVII, февр. С. 572—589.*

чего удивительного. Изумительно то, что с ним могли согласиться учебные комитеты не только Мин⟨истерства⟩ нар⟨дного⟩ пр⟨освещения⟩, но и Св. Синода, что экстракт из этого длинного фельетона через два года выносится на Комитет Министерства за подписью барона Николаи!»<sup>126</sup> И далее — в качестве протiwоестественности для России предлагаемых Лесковым мер — свидетельствует: «Я сегодня из Белого, куда ездил на один день, на экстренное земское собрание. Я там узнал вещи, которые меня порадовали. Еще несколько школ (бывших волостных) силою вещей преобразовались в приходские. Этот обратный процесс неизбежно совершится со всеми нашими сельскими школами по мере их нормально развития».<sup>127</sup>

Заметка «О согласных бабах. (Новости русского тайновeрия)»<sup>128</sup> основана на традиционном для Лескова приеме «рассказа в рассказе» и повествует об ухищрениях, на которые шли в связи с послаблениями репрессивных мер против раскола рижские старообрядцы, без их воли приписанные к Православию или вынужденные это сделать из-за гонений, чтоб хотя бы их новорожденные официально (по «реестру») числились исповедниками «древлего благочестия». Роженица незадолго до решительного момента уходила из семьи и рожала в доме какой-нибудь «согласной бабы» — вдовы или девушки-старообрядки. Та несла младенца как своего «нагулянного» крестить «к старцам», а потом просила усыновить ту семью, откуда и была роженица. Описываемый «способ» бытовал именно у рижских старообрядцев — Лесков прямо говорит, что ему поведал о нем «обстоятельный и полного доверия достойный реестровый старовер одной большой общины на Северо-Западе России». Пафос же заметки — в призыве отменить какие-либо ограничения и стеснения в вопросах вероисповедания — дабы не заставляли людей идти на обман, кощунственный и для самой Православной Церкви.

Лесков также обратил внимание на упущения правительственного распоряжения о даровании прав раскольникам, которое имело в виду исключительно тех из них, что открыто исповедовали свою веру («записных»). На заметку откликнулся обозреватель «Церковного вестника», сочувственно отнесшийся к высказанному писателем пожеланию, «чтобы позволено было тайным раскольникам, значащимся по православно-церковным записям православными,

---

<sup>126</sup> РГБ. Ф. 230. Карт. 4411. № 3. Л. 2.

<sup>127</sup> Там же. Л. 2 об.

<sup>128</sup> Новости и Биржевая газета. 1883. 20 июля. № 108. С. 1.



объявить себя приверженцами раскола». Он пересказывает сообщаемый Лесковым «хитрый способ перевода тайно-раскольнических и мнимо-православных душ в списки явно-раскольнических».<sup>129</sup>

Вопрос о старообрядцах, вынужденно переходивших в Православие из опасения репрессий, в те годы довольно активно обсуждался в русской прессе. Например, обозреватель «Современных известий» сетовал на то, что «пока 12 миллионов раскольников принудительно удерживаются в списках православного населения России».<sup>130</sup>

Немаловажный штрих к остзейским произведениям Лескова добавляет его рецензия на поэму Ф. А. Вальтера «Четырехсотлетний юбилей со дня рождения доктора Мартина Лютера».<sup>131</sup> Вальтер преподавал латынь, греческий и немецкий языки в нескольких учебных заведениях Петербурга, служил в Публичной библиотеке (1848—1885), написал на латыни более двух десятков од, посвященных монархам и приуроченным различным событиям культурно-общественной жизни. Не исключено, что Лесков был лично знаком с автором рецензируемой им поэмы о Лютере, поскольку в его отзыве содержатся сведения, которыми, скорее всего, поделился с Лесковым сам Ф. А. Вальтер — прежде всего о том, что произведение «удостоилось всемиловитвейшего внимания и признательности и высочайшей благодарности» со стороны августейших особ Германской империи и даже О. фон Бисмарка и Г. фон Мольтке. Писатель, однако, пользуется случаем не столько похвалить юбилейные «стихи на случай», тем более имеющие оттенок официозности, сколько — высоко оценить деятельность героя поэмы М. Лютера — «реформатора, этого смелого борца за свободу совести против ига папской тирании, которая, подобно египетскому мраку, застилала глаза и умы верующих в течение длинного ряда веков». Для Лескова это было способом — традиционным в России и не только — намекнуть на столь же кризисные, по его убеждению, обстоятельства современной ему русской религиозной жизни. Таким образом, Про-

---

<sup>129</sup> Церковный вестник. 1883. Ч. неоф. № 32. 6 авг. С. 2.

<sup>130</sup> Современные известия. 1882. 10 февр. № 40. С. 3.

<sup>131</sup> Н. Л. (Лесков Н. С.). «Die Vierte Saecularfeier der Geburt Doctor Martin Luthers», am 10. November (29 October) 1883. Lateinisch-deutsches Gedicht von Dr. Christ. Friedr. v. Walther, Wirklicher Staatsrath. St.-Petersburg, 1883 // Новости и Биржевая газета. 1-е изд. 1884. 30 марта. № 85. С. 3.

тестантизм (главное вероисповедание Остзейского края, которому в основном посвящены литературные досуги Лескова в это время), зарождающийся «живым и могучим словом Лютера», выступает в рецензии как символ возможной альтернативы не только Католицизму, но и Православию, зараженному, по мнению автора, духовно-косным «византизмом».

В конце того же 1884 года в одной из своих заметок Лесков выдвигал еще один аргумент в пользу Лютеранства — *осознанное* отношение к вероучению, стремление по-настоящему освоить, познать его: «У православных русских людей есть, между прочим, один большой-большой недостаток: это незнание многими и, можно сказать, большинством из русских истин своей религии. (...) Тогда как у немцев-протестантов удостоиваются конфирмации-причастия только те, кто хорошо знает свою веру, у нас масса говельщиков не имеют понятий о святости и значении св. таинств».<sup>132</sup>

Однако Лесков может напасть и на Протестантизм, если только он усматривает отсутствие в нем демократичности. В заметке «Об аристократизме духовных»<sup>133</sup> Лесков обращается к переключке «Нового времени» с «Рижским вестником» — изданий, вполне единомышленных в своем одобрении государственной политики русификации Остзейского края. Несогласие с их воззрениями на сей счет писатель выразил уже тем, что избрал в качестве темы обобщений, как ему виделось, недостаток как лютеранского, так и православного духовенства — его отгороженность от простонародья, во втором случае даже законодательно закрепленную как требование вышестоящей власти. При этом Лесков полностью игнорирует поднятую петербургской и рижской газетами тему этноконфессиональной вражды, благословлявшей в 1840-е годы как раз протестантской профессурой теологического факультета Дерптского (ныне Тартуский) университета. Обозреватель «Нового времени», цитируя немецкоязычные газеты, иронизировал: «...оттого и отличались балтийцы страшною жестокостью в отношении латышей, вздумавших переходить в Православие, что „все жизненные интересы их проникнуты и освящены силой и духом христианской религии“ благодаря Дерптскому богословскому факультету. Хороший ат-

---

<sup>132</sup> Лесков Н. С.). (Рец. на кн.:) «Жизнь Спасителя мира». Настольная книга для семьи и школы. Сост. по Евангелию Ф. Ф. Пуцыкович // Петербургская газета. 1884. 11 дек. № 341. С. 2. (Библиография).

<sup>133</sup> Там же. 4 апр. № 94. С. 3.

тестат для деятельности этого хранителя христианского духа в жизни...»<sup>134</sup>

Несколько ошеломляюще и даже сенсационно прозвучала процитированная Лесковым в заметке фраза «об аристократизме духовных» (сближающая, по мнению писателя, лютеранских пасторов и православных иереев) из § 29 «Инструкции благочинному приходских церквей» (СПб., 1857): «...благочинный православных причтов „должен подтверждать, чтобы священно- и церковнослужители дружились с подобными им священниками, диаконами и церковниками; также с благородными помещиками и с почтенными купцами и мещанами, а не со всяким безразборно“». Однако такой эффект получился только потому, что эта фраза была вырвана из контекста. В этом же § 29 далее следует разъяснение, что нужно понимать под словами не «дружились <...> со всяким безразборно», а именно — отказ от непотребных приятельств, поскольку, — продолжим цитирование, — «благочинный должен <...> наблюдать строго, чтобы священнослужители жили сообразно своему сану, не бесчинствовали, не употребляли брани, обличающей употребляющего ее в грубом невежестве и развращении сердца: не занимались бы игрою картежною и другими, неприличными сану духовному, играми...», то есть, на первый взгляд, явного презрения к крестьянам со стороны духовенства в «Инструкции благочинному...» не проповедуется. Потому, очевидно, несмотря на возбуждение общественного интереса к этому параграфу должностной инструкции, — а на заметку Лескова откликнулся обозреватель «Нового времени», заявивший: «Отмена его — вопрос чисто формального свойства»,<sup>135</sup> — это положение (о «недружении со всяким безразборно») так и не было изменено и воспроизводилось в той же редакции и впоследствии.<sup>136</sup> Однако по существу Лесков был абсолютно прав: не подобное ли презрение к сброду, вроде мытарей, грешников и блудниц, проповедовали те, кто обвинял в приверженности к такому общению Самого Господа нашего Иисуса Христа? Именно Его в Евангелии благочестивые и уважаемые люди обвиняют в бесчинном общении со всяким сбродом!

---

<sup>134</sup> Новое время. 1884. 3 апр. № 2909. С. 3.

<sup>135</sup> Там же. 5 апр. № 2911. С. 3.

<sup>136</sup> См.: Малевинский А., *свящ.* Инструкция благочинному приходских церквей, изъясненная указами Св. Синода, распоряжениями епархиального начальства, сводом законов и церковной практикой. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1899. С. 131—132.

В ответ на реплику «Нового времени» Лесков публикует заметку «Поправка к справке»,<sup>137</sup> где приводит пример из воспоминаний своего орловского детства, который, казалось бы, должен продемонстрировать нелепость выдвигавшихся обвинений, представлявших «„якшательство священников с крестьянами“ как злоумышленное заговорщичество против „священных прав охраняемой правительством помещичьей власти“». На деле ожидания читателя оказываются обманутыми, поскольку Лесков применяет амбивалентный игровой прием — его пример скорее подтверждает справедливость запретительной статьи «Инструкции благочинному», против которого писатель восставал в предыдущей заметке. «Поп Варивон» (то есть священник И. В. Оболенский, как выяснили любознательные краеведы, прочитавшие в Орловском архиве документы о скандальном деле и сохранившиеся там церковные ведомости Добрынского прихода),<sup>138</sup> безусловно, не вполне здоровый душевно, как раз призывал к бунту крестьян, предлагая им не повиноваться своему помещику и донести на него властям как на государственного преступника, суля в награду передачу им в дар всей помещичьей земли.

Лесков возвращается к теме, непосредственно касающейся рижских старообрядцев, в своей неподписанной заметке «Безобразная утка»,<sup>139</sup> в которой, не скрывая раздражения, пытается опровергнуть информацию сенсационного характера, помещенную в газете Н. П. Гилярова-Платонова «Современные известия», — о московском Преображенском старообрядческом кладбище (адрес — Преображенский вал, 17а; основано в 1771 году), центре беспоповцев-федосеевцев: на кладбище и вокруг него были построены мужской и женский монастыри, дома, магазины, фабрики, молельни. Лесков, еще в 1863 году познакомившийся с федосеевцами Москвы, Пскова и Риги, счел совершенно неправдоподобными сообщения об умерщвлении младенцев самими федосеевцами и их отказе молиться за царя (в 1848 году они официально признали такое моление). Однако при этом он игнорировал тот факт, что в издании

---

<sup>137</sup> Новости и Биржевая газета. 1-е изд. 1884. 6 апр. № 96. С. 2.

<sup>138</sup> См.: Чернов Н. М. Орловские литературные места. 3-е изд., доп. Тула, 1970. С. 121—123; Алексина Р. М. Орловские источники сюжетов Лескова (по документам Государственного архива Орловской области) // Литературное наследство. М., 1997. Т. 101: Неизданный Лесков, кн. 1. С. 607—608.

<sup>139</sup> Петербургская газета. 1885. 12 июня. № 158. С. 1.

Гилярова-Платонова речь идет о *новых*, причем радикально-реформистских, явлениях в среде преображенцев: «бракоборцы», актуализировавшие свою изначальную веру в совершившееся пришествие антихриста, одержали верх над «новоженами» и «тропарниками» (приемлющими брак и моление за царя) и постановили гнать их из своей среды (отлучать от «церкви»).<sup>140</sup>

\* \* \*

В 1886—1888 годах Лесков продолжает проводить свой летний отдых на Балтийском взморье, теперь в Аренсбурге (Курессааре на Сааремаа). Под впечатлением от этих поездок он публикует в петербургских газетах девять любопытных корреспонденций об Остзейском крае, где поднимает, на первый взгляд, сиюминутно-репортерские, но, как всегда у него, довольно острые проблемы с широким шлейфом общественно-религиозных коннотаций.<sup>141</sup> В одной из них он так объясняется в любви к Прибалтике: «Любя удобные и многополезные местности Балтийского побережья и имея там достойных уважения друзей между местными жителями немецкого происхождения, я посещаю „штранд“ в течение двадцати лет...»<sup>142</sup>

---

<sup>140</sup> См. об этом передовую статью Гилярова-Платонова в «Современных известиях» — № 134 от 2 июня 1885 г.

<sup>141</sup> Лесков Н. 1) Одичалые мореплаватели // Новое время. 1886. 10 сент. № 3783. С. 2; 12 сент. № 3785. С. 2; 2) Аренсбургским гостям прошлого лета: (Открытое письмо) // Там же. 16 сент. № 3789. С. 3; 3) Еще об одичалых мореходах (см. вых. дан. в примеч. 20 на с. 108); 4) Выигранная кампания // Там же. 30 сент. № 3803. С. 2—3; 5) Аренсбург на Эзеле: (Корреспонденция «Нового времени») // Там же. 1888. 21 июня. № 4421; 27 июня. № 4427; 7 июля. № 4437; 22 июля. № 4451; 29 июля. № 4459 (везде — с. 3; подпись: Л.; в № 4459: Н. Л—в; назв. № 4437: Аренсбург); 6) Аренсбург: Дачная жизнь // Петербургская газета. 1888. 1 июля. № 178. С. 2 (без подписи); 7) Культь прокаженных: (Кустарные курорты на Эзеле) // Новое время. 1888. 31 авг. № 4492. С. 2—3; 8) О прокаженных // Там же. 6 сент. № 4498. С. 2 (без подписи); 9) О прокаже, о пиратах, о мщении одичалых, о Бировом носе // Там же. 29 сент. № 4521. С. 2. См. их частичный комментированный пересказ в статье Лии Сарлин «Общественно-политические проблемы Остзейского края в статьях Н. Лескова 1880-х гг.» (вых. дан. см. в примеч. 7 на с. 100).

<sup>142</sup> Лесков Н. Одичалые мореплаватели // Новое время. 1886. 12 сент. № 3785. С. 2.

В процитированной заметке и в ряде других Лесков обличает «гадкие порядки», установившиеся на судах Рижского общества пароходства, прежде всего — разнузданно-хамское и подчас жестокое отношение к русским и эстонским пассажирам немецкого экипажа. И капитан, и матросы, и официанты демонстрируют свое расовое превосходство как потомков немецких рыцарей.

И тут же писатель сталкивается с обычным приемом остзейских публицистов — обвинять в предвзятости против германской нации всех русских авторов, высказывающихся по Остзейскому вопросу с критикой отношения немцев к людям других национальностей. Потому в очередной раз Лесков вынужден отмежевываться от обвинений в пристрастности: «...немецкую национальность я уважаю как культурную национальность, давшую миру людей превосходного ума и талантов. Кроме того, я уважаю и достоинства немецких характеров и другие национальные добродетели немецкого племени (...). Кто говорит, что я „ненавижу немцев“, тот меня вовсе не знает и говорит на ветер».<sup>143</sup> Однако по частному вопросу, связанному на этот раз с предубеждениями не русских против немцев, а, наоборот, немцев — против русских, Лесков высказывается определенно: рижским же капитанам «надо смиренно каяться перед оскорбленными их пошлою грубостью людьми великого государства, властного чувствительно наказывать наглецов, оскорбляющих граждан русского происхождения. Капитанам надо смирить свою необузданную наглость и поспешить *исправиться*...»<sup>144</sup> Предубеждения взаимны, и преодолевать их надо с обеих сторон.

Потому и в одной из корреспонденций 1888 года из Арнсбурга Лесков говорит о важности и возможностях русского присутствия в Прибалтике, особенно в сфере коммерции: «Говорят у нас часто и много о том, что в прибалтийской окраине русским людям будто нет никакого дела, а меж тем, когда здесь открываются дела как раз того рода, в котором русские давно известны своим искусством и познаниями, оказывается, что на эти-то самые дела и не находится охотников!.. Вот это и странно, и это совсем не делает чести русской предприимчивости».<sup>145</sup>

Особое место занимают заметки о «культе» (то есть якобы *культивировании*) больных проказой на Эзеле. Здесь писатель сообща-

---

<sup>143</sup> Лесков Н. Еще об одичалых мореходах. С. 2.

<sup>144</sup> Там же.

<sup>145</sup> {Лесков Н. С.}. Арнсбург: Дачная жизнь. С. 2.

ет сенсационные сведения о крестьянских «кустарных курортах» для прокаженных, золотушных, сифилитиков, спрятанных на лесистом побережье Роотсикюля, откуда якобы ужасные болезни растекаются по всей стране и грозят катастрофой чуть ли не вселенского масштаба. Прав С. Г. Исаков, назвавший эти «не подтверждаемые фактами» соображения «плодом повышенной мнительности писателя» и вместе с тем отметивший, что «Лесков не смотрит сверху вниз на бедных крестьян, не снисходит к ним с высоты своего положения». <sup>146</sup> Более того — трагическая безысходность их судьбы терзает душу писателя именно как христианина ужасающей картиной *небратства*, разъединившего людей на взаимоотторгающие друг друга сословия, этносы, конфессии. В своих пронзительных обличениях Лесков тут поднимается до библейской накала.

Приведем целиком небольшой эпизод. После посещения больных проказой в Роотсикюля писатель возвращается в Аренсбург, в свою «сельскую гостиницу»: «...пока молодые чистенькие фрейлейны накрывают стол, присядешь под высокими дубами на высоком крыльце и любишься диким, свежим пейзажем, и в душе становится и тяжело, и горько, а в уме восстает множество беспокойных вопросов и сравнений. Перед вами воочию стоит ад — настоящая умственная тьма и беспомощность, видя которую поворачивается сердце. Вам невольно вспоминается настоящее, ветхозаветное, библейское народное бедствие. Перед вами сотлевается и обращается в персть земную бедный „амгарец“ <sup>147</sup> или „невежда в законе“ ... <sup>148</sup> Для всего света все равно — что он есть или что его нет... Он это, если не знает, то чувствует, и он приник к земле, и его не видно и не слышно... Вот именно „червь, а не человек“ . <sup>149</sup> Ни веселой песни, ни живого рассказа, ни быстрых движений, ни за что не увидите игривого взгляда и ничем не вызовете шутливого ответа. При встрече из него только что-то как будто заскрипит из середины: „тэрэ-тэрэ“ (здравствуй). Этим тихим треском он вас приветствует. Здравствуй! „Тэрэ-тэрэ“. Трещи пока можешь. Не смотрите

---

<sup>146</sup> Исаков С. Г. Русские писатели и Эстония // Эстония в произведениях русских писателей XVIII—начала XX века. Антология. С. 23, 24.

<sup>147</sup> Точнее: *амгаарец*, что на иврите означает: плебей, «человек от земли».

<sup>148</sup> См.: «...этот народ невежда в законе, проклят он» (Ин. 7: 49) — понятие, сходное по смыслу с ругательством «амгаарец» (см. выше), но с уточнением: *безграмотный* плебей, профан в Законе (Торе).

<sup>149</sup> Пс. 21: 7.

долго в это лицо. Душу охватывает какое-то бешеное отчаяние; хочется не то что-то разбить, не то о чем-то заплакать... Стыдно и противно вздумать, что всего верстах в тридцати отсюда есть город и там какие-то разлученные на лето с Аркадией смертные томятся теперь, что им не слышать Лаубе и концертов петербургского Аквариума.<sup>150</sup> Кто же поскучает с этими, то „их раны возсмердеша и согниша от лица безумия“<sup>151</sup>...»<sup>152</sup>

Тут симптоматично употребление Лесковым внутриврейских антидемократических ругательств «амгаарец» и «невежда в законе». Переводится чем-то вроде «жлобов», чье достоинство Лесков здесь демократически и отстаивает. Концептуально важно, что писатель подчеркивает обличение изнутри веры правоверных, а не извне, использует ругательство, направленное против людей не иной какой,<sup>153</sup> а своей веры, своих же иудеев, но тех, которые ее не знают и не ценят. То есть Лесков выступает против «аристократического» (еврейского, в данном случае, по терминам) презрения к своему же народу. Тут уже дело не в межконфессиональной и межнациональной вражде, а именно в том, что свои игнорируют своих. Свои — а перестаешь их замечать, вот в чем тут для Лескова ужас. Он связывает смысл библейских понятий с презрением лютеран к лютеранам (в заметке упоминается о равнодушии роотсикюльского пастора к страданиям прокаженных), православных русских к русским же (тема староверия) и т. д., но главное: своих — к своим.

Существенно и то, что слова «этот народ невежда в законе, проклят он» (Ин. 7: 49) говорят фарисеи о тех *иудеях*, которые уверовали в Иисуса. То есть благочестивое начальство — «аристократы» — так выражаются о «быдле» в своем народе, причем причис-

---

<sup>150</sup> Названы петербургские увеселительные заведения — сады «Аркадия» (1881—1914; возле Ушаковского моста) и «Аквариум» (1886—1923; Каменноостровский просп., участок 10—12). О каком Лаубе идет речь, выяснить не удалось: немецкий театральный деятель Г. Лаубе к тому времени умер (в 1884 г.).

<sup>151</sup> Неточная цитата: Пс. 37: 6.

<sup>152</sup> Цит. по: Эстония в произведениях русских писателей... С. 452—453.

<sup>153</sup> Ср. в отчасти ошибочном комментарии С. Г. Исакова: «„Невежда в законе“ — библейское выражение» (верно), «означающее: человек иной религии» (неверно); также ошибочно: «Амгаарец — абиссинец, эфиоп; в Библии — представитель диких невежественных племен» (племен — неверно, слов населения — было бы вернее) (Там же. С. 632).



ля к «быдлу» и высокопоставленного фарисея Никодима, ставшего Иисусовым учеником и похоронившего Его вместе с Иосифом Аримафейским (тоже не последним человеком в синагогии) и жнами-мироносицами! Но точка зрения фарисеев на свой народ как на быдло и есть мера выражения их отвержения Христа и христианства! Иначе говоря, Лесков обвиняет верхушку власти, нынешних (для него) «хозяев жизни», в фарисействе.

К циклу о «культе прокаженных» примыкает и не опубликованная при жизни Лескова статья «Темнеющий берег» (1887), в которой по поводу пресловутого «циркуляра о кухаркиных детях» (от 8 июня 1887 года) говорится об отчаянном положении Аренбургской гимназии. Ее дальнейшее существование оказалось под угрозой из-за того, что на острове преобладало «население <...> торговое и простонародное» (СС. XI, 165), чьих детей запрещалось принимать в гимназию. Лесков вступает за права местной молодежи, тянущейся к гимназическому образованию, и пишет, что теперь «уровень эстонской образованности упадет до нуля, и это не будет ли в противоречии с теми видами правительства, для которых не требуется, чтобы эстонская или латышская народность в здешнем крае принялась и темнела в своей умственности. <...> ...останутся с воспитанием только чиновники из немцев, а эсты и латыши будут чернорабочие, без выхода...» (СС. XI, 169).

Соположение немецкого и русского национальных характеров оказывается в центре замечательного рассказа «Колыванский муж» (1888), действие которого происходит в Ревеле рубежа 1860—1870-х годов. Трагикомичная история морского офицера Ивана Никитича Сипачева, женившегося на прибалтийской немке и трижды поставленного перед фактом, что его появляющиеся на свет сыновья втайне от него крещены в Лютеранство, — во многом символична. С одной стороны, его немецкая родня жестко и непреклонно утверждает свое национальное превосходство, никак не комментируя эти тайные крещения и не придавая значения приверженности Сипачева к Православию и верности ему, просто не снисходя до того, чтобы заметить, что крещение детей не в Православной Церкви его мучит. С другой стороны, и сам Сипачев, при всей своей искренности и горячности, не может активно отстаивать свою веру. Парадокс состоит в том, что он приехал в Остзейский край с благословения самого И. С. Аксакова именно как «обруситель». С третьей стороны, все изображаемые в рассказе конфликты спровоцированы самими властями. Именно они отменили в 1865 году предбрачные под-

писки, тем самым позволив пасторам крестить в свою веру детей православных родителей. Таким образом, истина, которую отстаивает Лесков, не однозначно идеологически «партийна», а, как всегда у него, оказывается затянутой в узел противоречий. Бесперспективна, с точки зрения Лескова, как политика обрусения края, так и его онемечивания, поскольку последняя тоже зиждется на неправде и насилии.

В последние годы (1890—1894) Лесков вновь отдыхал в Эстляндии — теперь уже на Нарвском взморье, поближе к Петербургу, — в Гунгербурге (Нарва-Йыэсуу) и его окрестностях: сначала три сезона провел в Шмецке, затем, с 1893 года, два сезона — в Мерикюла (или, по слову Лескова, — «в Меррекюле»). Первое дачное место он так характеризовал в письме к Л. Н. Толстому от 29 июня 1891 года: «Шмецк — это приморское селение между Гунгербургом и Меррекюлем. Очень тихо, воздух чистый, и сосновый лес на берегу» (СС. XI, 493). В селении Мерикюла его довольно часто навещали литераторы А. И. Фаресов, А. М. Хирьяков, М. О. Меньшиков, Л. И. Веселитская-Микулич, издатели Л. Я. Гуревич и В. А. Гольцев, художники И. И. Шишкин, Е. Е. Волков, Э. П. Ахочинская и др. Своей молодой приятельнице Л. И. Веселитской-Микулич Лесков писал из Мерикюла 9 июня 1893 года, приглашая ее в гости: «Место, где я живу, — прекрасное, и моя маленькая дача — превосходна. Тишина невозмутимая, и „лес — в небо дыра“» (СС. XI, 537).

Наблюдения над местным обществом дали писателю колоритный материал для рассказа-обозрения «Загон» (1893), два раздела которого посвящены эстонской жизни. На этот раз Лесков восстает как раз против шарлатански-сектантского духа самодеятельных «обрусителей». Своим замыслом он делился с Л. Н. Толстым в письме к нему из Шмецка от 12 июля 1891 года: «Есть тут и „тип“ — солдат Ефим, из рязанцев, который, по собств(енным) его словам, „пришел сюда к чухнам для обрусительного образования“. Не работает:ничего. <...> Лицемерен, нагл и подл. Объявляет себя колдуном, который может „знать след лошади“. Жил у моего хозяина, кузнеца, в сарайчике, и вдруг две лошадки хозяина ночью сбежали. <...> Обруситель требовал 3 руб. „за показание следа“. <...> И все враз стали говорить, что это Ефим солдат нарочно спустил лошадей со двора и загнал их в болото, чтобы потом след указывать. <...> „определился в церковь“ — стоять у двери и смотреть, чтобы с(укины) с(ыны) чухонцы „собаку в церковь не впустили“. Вот

„обруситель“, которого лучше и не сочинишь, а он есть в натуре. Не описать ли его? Как думаете?» (СС. XI, 494—495). Таким образом, сама жизнь дала откровенно сатирическую обрисовку образу Ефима (Мифимки) Волкова, выведенного в «Загоне». Лесков не отождествляет Мифимку ни с Церковью (тот сектант-шарлатан, да еще и колдун), ни с государством (Мифимка беглый), но говорит о полной неспособности и Церкви, и государства противостоять *такому* обрусению. Все силы уже истрачены на давление и официоз, и внимание отвлечено ими от реальных проблем. Неудача же в насаждении здесь Православия символизируется в рассказе бедственным положением Мерикульской церкви, ставшей объектом пристального внимания воров из эстонских крестьян. Их пренебрежение к Русской Церкви вызвано тем, что никто не удосужился объяснить им смысла ее богослужения. Так, например, они не случайно воспринимали демонстративные, устраиваемые для них же как способ «показать великолепие» крестные ходы не как свидетельство Православной Церкви о Христе, а просто как «гулянье», — поскольку им «не разъяснили значения этих процессий» (СС. IX, 379). Действительно, если крестный ход «показывает великолепие», а не свидетельствует о Христе, то православное просвещение терпит крах, и в глазах местного населения остается одно «гулянье».

\* \* \*

Современники Лескова, порой упрекая его в том, что он дает излишнюю волю своей писательской фантазии, все же в главном поддерживали его воззрения. Критика остзейского режима с позиций христианского гуманизма, законное возмущение против притеснения немецкими привилегированными сословиями эстов и латышей были присущи многим в исконно многонациональной России. Вместе с тем Лескова раздражало и приниженное положение русских старообрядцев Остзейского края, страдавших уже, как правило, от своей собственной администрации, и это явление он критиковал столь же рьяно.

Не меньшее чувство горечи вызывала в Лескове и русификаторская политика правительства. Писатель показывает, что, будучи насильственной, она поэтому не в состоянии ни сломить немецкое застывшее в Прибалтике (само по себе тоже насильственное), ни стать залогом слияния края с Россией в перспективе. Сердечная боль за униженных и стыд за происходящее под боком у столицы сопряга-

лись в сознании писателя с любовью к Прибалтике, ее людям и ее истории, нерасторжимо связанной с историей Российской империи. Лесков, таким образом, и здесь оказывался плывущим «против течений», не ангажированным никакой общественно-политической либо государственно-монархической партией. Это-то и есть христианская любовь за свой счет, а не за чужой, идеологически-правильный какой-нибудь.<sup>154</sup> Впрочем, писатель оптимистично смотрел в будущее. Например, считал только делом времени высочайшее дарование свободы совести, что должно было разрубить гордиев узел вероисповедных конфликтов. В одной из заметок 1882 года он писал: «Для нас этот вопрос в теории решен бесповоротно: мы думаем, что бы кто ни затевал и на чем бы ни настаивал, вопрос о свободе совести в России все-таки разрешится в том же духе, как он решен во всех странах, опередивших Россию в историческом росте».<sup>155</sup>

Остзейские очерки и заметки Лескова — это и неповторимое по красоте, подобное теплomu балтийскому янтарю, словесное ожерелье, оживляющее ушедший мир благодаря реальным историческим документам. Но это и урок нам сегодняшним. Ведь проблемы, связанные с русским общественно-политическим и культурно-религиозным присутствием в Прибалтике, поднятые в конце XIX века замечательным русским писателем с присущим его перу блеском, во многом сохраняют свою живую актуальность и поныне.

---

<sup>154</sup> Благодаря О. А. Меерсон, в консультациях с которой и были сформулированы эти выводы.

<sup>155</sup> Н. Л. (Лесков Н. С.). (Рец. на:) За старообрядцев. Листок, приложение к 169 № газеты «Минута». С. 226.

О. Л. ФЕТИСЕНКО

**КОНСТАНТИН ЛЕОНТЬЕВ:  
«ТУРЕЦКИЙ ИГУМЕН» В СЛАВЯНСКОМ МОНАСТЫРЕ**

«Турецким игуменом» Константина Николаевича Леонтьева (1831—1891) назвал В. В. Розанов по поводу одной из сцен в его повести «Хризо».<sup>1</sup> Этот яркий образ сразу захватывает такие темы, как филолтуркизм и «византийство» русского мыслителя, писателя и публициста. Единственное прижизненное собрание своих статей в двух томах (1885—1886) Леонтьев назвал «Восток, Россия и Славянство». Слова здесь расположены так, что название стало ямбической строкой. Входило это в намерение автора или нет, сказать невозможно, знаменательно другое: в этой триаде *Восток* — на первом месте, а *Славянство* только на третьем, и это соответствует леонтьевской шкале приоритетов. В первый том сборника вошла самая известная статья Леонтьева — «Византизм и Славянство» (1871—1875), где, в частности, утверждалось, что «Славянство есть», а «Славизма нет», и рекомендовалось по отношению к «братьям-славянам» «тяготение на почтительном расстоянии».<sup>2</sup> Размышления о судьбе славянства (как часть Восточного вопроса и не толь-

---

<sup>1</sup> «„Ах ты, турецкий игумен“, — не мог я не ахнуть, перечитав у него разговор одного муллы с молодым турком, полюбившим христианку» (Розанов В. В. Неузнанный феномен // Памяти Константина Николаевича Леонтьева: Литературный сборник. СПб., 1911. С. 177). Этот фрагмент цитируется в книге Н. А. Бердяева «Константин Леонтьев» (1926); см.: К. Н. Леонтьев: pro et contra: Антология: В 2 кн. СПб., 1995. Кн. 2. С. 54.

<sup>2</sup> См.: Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. / Подгот. текста и коммент. В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. СПб., 2005. Т. 7, кн. 1. С. 334, 336, 355, 367, 440. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием тома (при необходимости — книги) и страницы.

ко) — важная составляющая наследия Леонтьева от ранней публицистики до последних незавершенных статей 1890—1891 годов.

Н. А. Бердяев в свое время выразился просто: «На Балканах К. Леонтьев любил греков и турок и не любил славян, особенно болгар».<sup>3</sup> Опровергнуть или хотя бы скорректировать это утверждение поставил себе задачей московский балканист В. И. Косик. Он не скрывал, конечно, всех острых моментов отношения Леонтьева к славянам, но однажды назвал своего героя (правда, быть может, не без иронического подтекста) — «учитель и защитник» славянства.<sup>4</sup> Леонтьев интересовал исследователя преимущественно как дипломат и политический мыслитель.<sup>5</sup> В стороне осталась другая его ипостась — беллетриста, известного как раз главным образом своими «восточными повестями», где можно отыскать и образы славян.

Сразу отметим, что какого-то отдельного «славянского мира», изображаемого Леонтьевым, конечно, нет, а есть Юго-Восток Европы, «греко-славянский Православный Восток» (7, 444), часть которого составляют славяне Османской империи. Поскольку «славизма нет», поскольку славянский мир и тогда, как и теперь, был раздроблен (собственно, четкое деление проходило по вероисповедному признаку — православные и католики,<sup>6</sup> или — славя-

---

<sup>3</sup> К. Н. Леонтьев: pro et contra. Кн. 2. С. 62.

<sup>4</sup> Косик В. И. Константин Леонтьев: размышления на славянскую тему. М., 1997. С. 119.

<sup>5</sup> Напомним, что в этой книге вводились в научный оборот дипломатические донесения Леонтьева, хранящиеся в Архиве внешней политики Российской Империи Министерства иностранных дел (АВПРИ МИД). В. И. Косик первым из исследователей обратился к этим документам, опубликовал ряд из них в болгарском издании «Руссия и българското национално-освободително движение 1856—1876» (София, 1990. Т. 2). Уже впоследствии появилось подготовленное К. М. Долговым издание: Константин Николаевич Леонтьев. Дипломатические донесения, письма, записки, отчеты (1865—1872). М., 2003. Здесь представлены только тексты, причем не включены донесения, написанные на французском языке; комментарии также отсутствуют; в таком же виде эти документы вошли и в третье издание книги К. М. Долгова «Восхождение на Афон» (М., 2008). В осуществляемом сейчас академическом Полном собрании сочинений и писем Леонтьева дипломатическим документам должен быть посвящен отдельный том.

<sup>6</sup> «Потурченные», как тогда говорили, боснийцы, по-видимому, не входили в исторические расчеты публицистов и политиков.

не Турции и славяне Австро-Венгрии), у Леонтьева не надо искать целостное представление о славянском мире как о чем-то едином.

Важно подчеркнуть, что Россию он не воспринимал как составляющую славянского мира, но всегда только в двухчастной структуре: Россия и Славянство. В статье Леонтьева «Панславизм и греки» (1872) говорится: «...Россия не была и не будет чисто славянской державой. Чисто славянское содержание слишком бедно для ее всемирного духа» (7, 185). А в написанной ровно через десять лет одной из статей цикла «Письма о Восточных делах» находим почти дословно повторенную формулировку: «...бессознательное назначение России не было и не будет чисто славянским. {...} сама Россия давно уже не чисто славянская держава» (8, 49).

По-настоящему славянский мир влечет к себе Леонтьева в начале 1860-х годов, когда разгорается восстание в Герцеговине. «...Восток был весь в волнении» (7, 445), — вспоминал он позднее об этом времени. Один из героев романа «В своем краю» (основная работа над ним шла как раз в 1862—1863 годы) — славянофильски настроенный предводитель дворянства (а в период крестьянской реформы — мировой посредник) Николай Лихачов — произносит страстный монолог о славянах, к которым бы подошло отправиться «нашим прогрессистам»: «Там всякому еще есть дело...» (2, 269). В это время автор романа и сам предпринимает попытку отправиться в Герцеговину корреспондентом аксаковской газеты «День». Намерение не осуществилось,<sup>7</sup> но вместо этого молодого писателя ждал лучший жребий: поступление на службу в Азиатский департамент Министерства иностранных дел и через несколько месяцев назначение на Крит секретарем консульства. Леонтьев впоследствии очень жалел, что ему пришлось покинуть остров до того, как здесь началось восстание — настоящая война, которая длилась несколько лет.

Со славянским миром по-настоящему Леонтьев соприкоснется уже во втором месте прохождения дипломатической службы — в Адрианополе (1864—1867). Этот период своей дипломатической карьеры он описал в мемуарном очерке «Мои воспоминания о Фра-

---

<sup>7</sup> И. С. Аксаков почему-то увидел в этом намерении просто желание острых ощущений и отказал просителю. Подробнее см.: Фетисенко О. Л. Иван Аксаков и «фанатики-фанариоты». П. И. Аксаков и К. Леонтьев // Русская литература. 2006. № 2. С. 147—148.

кии» (1878). В 1865 году Леонтьеву предлагали перевод (также секретарем консульства) в Белград, но он отказался, быть может, из соображений, что Адрианополь расположен ближе к заветному Константинову граду.

В Адрианополе (и шире — во Фракии, через которую он дважды проехал на лошадах) Леонтьев сталкивается, помимо всего прочего, одновременно с польской<sup>8</sup> и болгарской темами. (Легко заметить, что поляки и болгары для него составляют два полюса славянского мира — католический и православный, западный и южный.) Во-первых, здесь он встречает поляков на службе Турции. С тех пор с огромным интересом Леонтьев следит за деятельностью знаменитого Садык-паши (М. С. Чайковского).<sup>9</sup> Во-вторых, в это время развивается болгарское национально-освободительное движение и близится к своей «точке насыщения» церковный Греко-болгарский вопрос.<sup>10</sup> Обе темы (польская и болгарская) отразятся впоследствии в романе «Египетский голубь» (1882). В Адрианополе создан и первый политический проект Леонтьева — «Записка о необходимости литературного влияния во Фракии» (1865).<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Важно, что на службу в МИД Леонтьев поступает в год польского восстания. Это знаковый поступок для еще недавно либерально настроенного молодого писателя. Одного из своих любимых героев, Матвеева из романа «Две избранницы», Леонтьев отправит подавлять восстание. Матвеев уничтожил «шайку повстанца Вержбицкого» «и сам покойный М. Н. Муравьев хвалил его» (5, 62, 77).

<sup>9</sup> См. о нем в нашем сборнике статью К. А. Жукова.

<sup>10</sup> Кризис разразится в начале января 1872 г., когда три болгарских архиерея соберутся отслужить в день Крещения Господня обедню, за которой впервые помянут не Вселенского Патриарха, которому канонически были подчинены, а «все епископство болгарское». В сентябре того же года Константинопольская Патриархия на специально созванном Соборе отлучит это «епископство болгарское» от Церкви и даст имя новой ереси XIX века — филетизм («племенничество»), представление о том, что у каждого народа должна быть своя Церковь.

<sup>11</sup> См.: Россия и болгарского национально-освободительного движения... Т. 2. С. 208—216. Авторграф: АВПРИ. Ф. 161. Гл. архив. IV—2. Оп. 119. 1859—1870. Д. 11. Л. 333—348 об. Важно отметить, что Леонтьев начинает свою записку с замечания о неоднородности населения Фракии и связанных с этим сложностях дипломатического влияния. Обрисованный далее кратко двойной портрет фракийских греков и болгар уже во многом намечает то, что Леонтьев будет потом в более развернутом виде повторять в своей публицистике.



В 1867 году (напомним, кстати, что в этом году состоялся Славянский съезд в Москве<sup>12</sup>) Леонтьев переведен на Нижний Дунай вице-консулом в Тульче.<sup>13</sup> Проживший здесь несколько лет В. И. Кельсиев так вспоминал этот городок: «Край глухой, хаты тонут в персиковых садах; бесчисленное множество мельниц с утра до вечера машет крыльями, сектантские напевы звучат; семь, восемь разных языков слышится на улице <...>. Все тихо, дико, никакие идеи сюда не забирались <...>. Кругом все пусто <...> воли со всех сторон мычат <...> камыш шумит, глухо...»<sup>14</sup>

Леонтьев поселился в доме Филиппа Наумова — одном из лучших домов города, на самом берегу Дуная. В романе «Одиссей Полихрониадес» здесь будет жить повзрослевший герой-повествователь: «Пред окнами моими <...> течет Дунай, извиваясь в камышах по плоским полям Добруджи и Молдавии <...> пароходы спешат опередить друг друга с шумом, свистом, дымом и толпой. Здесь паруса кораблей белеют пред самым домом моим...» (4, 236).

Тульча, Галац, Измаил — все эти города напоминали Леонтьеву Россию. Порой здешние места и называли Дунайской Русью. Старую Русь принесли сюда и беспрепятственно сохранили бежавшие «к турчину» от новой Петровской России старообрядцы-некрасовцы.<sup>15</sup> Измаил, столько раз то взятый русскими войсками, то снова отданный туркам (последний раз, до прибытия Леонтьева в Добруджу, он был возвращен Турции по решению Парижского конгресса в 1856 году), вообще напоминал то ли Калугу, то ли Южнов. Даже «русские полосатые, казенные столбы» еще не успели пере-

---

<sup>12</sup> Леонтьев не забывает упомянуть это событие в произведениях, время действия которых приходится на 1860-е гг., — в романах «Две избранныцы» и «Египетский голубь» (см.: 5, 62, 301, 393).

<sup>13</sup> О новом назначении стало известно еще весной, но нужно было дожидаться возвращения из России в Адрианополь консула М. И. Золотарева (Леонтьев и до этого успешно и подолгу управлял консульством в его отсутствие). В Тульче Леонтьев оказался только 1 августа, до этого отправился в Константинополь (см.: 6, 31, 479).

<sup>14</sup> Кельсиев В. И. Пережитое и передуманное. СПб., 1868. С. 331—332.

<sup>15</sup> Еще в начале XX века турки продолжали называть их «игнат-казак», по имени донского атамана Игната Некрасы, одного из предводителей Булавинского восстания 1707—1708 гг., который увел верных ему казаков сначала на Кубань, а затем, уже в 1740 г., переселился с ними в Добруджу.

красить (6, 455). «Я дома, дома...» (6, 457), — так Леонтьев позднее описывал ощущение, пришедшее к нему в первый же день, что он провел в этой Дунайской Руси.

«Служить добросовестно можно везде; но если на каком-нибудь посту чувствуешь себя *более дома*, чем на другом, то служба только выигрывает от этого», — писал Леонтьев из Тульчи своему непосредственному начальнику, послу России в Константинополе Н. П. Игнатьеву.<sup>16</sup> На новом месте дипломатические таланты Леонтьева, уже и в адрианопольский период замеченные и в посольстве, и в Петербурге, продолжали раскрываться все ярче; чувствовал он себя хорошо, все удавалось, и ему уже казалось, что лучше места для него и быть не может. 23 августа 1867 года Леонтьев признается в письме к своему другу К. А. Губастову: «...я желаю одно — свить навек мое гнездо в Тульче. Я Вам объясню почему. Где жить? В России вообще — для сердца, для привычек хорошо, но нет той живой, политической деятельности. Заграницею — в Европе, спаси Боже, тошно подумать. В Петербурге хорошо для литературы, но нездорово, дорого, буржуазно, прозаично. В Москве — поэтичнее, но все же нет той службы, что здесь. В нашем Кудинове — здорово, есть поэзия, нет доходов и службы. Внутри Турции? Нет, другой раз калачем не заманишь. Я ужасно раскаиваюсь, что, не зная Дуная, сказал Игнатьеву, что желал бы вернуться в Адрианополь. Ни за что! Лучше вице-консулом останусь, если Тульчу не захотят повысить в консульство. Здесь есть и движение, и покой, и восток, и запад, и север, и юг; встречи беспрестанны на Дунайских пароходах; можно устроиться помещиком, как в деревне; здесь и Россия, и Молдавия, и Турция, и Австрия, и простор деревенский, и вместе с тем как бы в центре Европы. Прелесть!»<sup>17</sup>

Пребывание в Тульче оказалось недолгим, но оно многое перевернуло в «литературной судьбе» Леонтьева. Именно во время службы на Нижнем Дунае в нем пробуждается не только художественный и политический («по долгу службы»), но, можно сказать, и аналитический интерес к греко-славянскому миру. Он понял, что Тульча только поверхностному взгляду вечно спешащего европейца может показаться глухим и сонным местом. И этот город, и вся Добруджа (область, к которой принадлежит Тульча) — уникальный перекресток, где встретились и волей-неволей соседствуют славян-

<sup>16</sup> Цит. по: 6, 483.

<sup>17</sup> Памяти Константина Николаевича Леонтьева. С. 193.

ские, романские, тюркские, эллинские племена и религиозные общины со своими яркими этнокультурными особенностями. Здесь, писал Леонтьев в первой статье из цикла «С Дуная» (1867), можно понять «многое, чего не понять <...> ни дома, ни в Европе» и увидеть «образцы всего, чем живет наш век». Здесь можно прочесть «отрывки из таких страниц, которые редко сшиваются вместе...» (7, 49).<sup>18</sup> Более подробно об этом говорится в позднейшем мемуарном очерке «Мой проезд в Тульчу» (1883):

«В то время <...> и в самом главном городе, и во всей Добрудже <...> население было очень разнообразно: турки, татары крымские, черкесы, молдаваны, болгары, греки, немцы-колонисты, русские нескольких родов: великоруссы-староверы (некрасовцы или липоване), великоруссы-православные, молоканы (также всё великоруссы; их зовут там иногда немояками), малороссы (их называют на Дунае обыкновенно русскими, а великоруссов чаще обозначают именем той секты, к которой они принадлежат).

Я и тогда еще, размышляя об этом живом этнографическом музее, который меня окружал, часто говорил себе вот что:

— Вот куда бы приехать русскому ученому, серьезному, беспристрастному, чуждому всякого духа партий, умному, с широким воображением и с привычкою к неизбежному мелкому труду, и без всякой либеральной тенденции изучить образ жизни этих вероисповедных, национальных и племенных образчиков или обломков, приютившихся здесь, близ устьев великой реки, под одним и тем же небом, в одном и том же климате, на одной и той же почве (почти одной и той же), под одною и тою же турецкою властью.

Да! под одною и тою же властью — вот что особенно важно в наши дни разрушительных и сентиментальных тенденций. <...>

Не любопытен ли был бы такой этюд, научный и живописный в одно и то же время, глубокий по задаче и полезный по неизвестным еще выводам?» (6, 453—454).<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Эти слова можно отнести, конечно, не только к жизни на Дунае. 26 октября 1869 г. Леонтьев писал Н. Н. Страхову: «...У меня есть драгоценные данные, почерпнутые из Восточной жизни, которая (т. е. жизнь на Востоке) вообще уясняет во многом поразительно взгляд и на Россию» (цит. по: 7, 553).

<sup>19</sup> Сравните в статье «Грамотность и народность» (1868—1869): «В этой турецкой провинции живут под одним и тем же управлением, на одной и той же почве, под одним и тем же небом: турки, татары, черкесы,

Именно здесь у Леонтьева возникает намерение серьезно изучить, сопоставить национально-социальную психологию всех многочисленных народов, обитающих в Добрудже. Этот замысел лишь отчасти воплощен в начатой здесь в 1868 году статье «Грамотность и народность» (завершена она в 1869 году уже в другом городе — в Янине) и в тексте, который претерпел сложную творческую историю — составлял некогда часть первого варианта «Византизма и Славянства», выделился в статью «Национальный психический характер русских, греков и юго-славян», а в 1877 году был дополнен, переработан и теперь известен как статья «Русские, греки и юго-славяне. Опыт национальной психологии».<sup>20</sup> Статья эта, как часто случалось в жизни Леонтьева, долго странствовала по редакциям: была отвергнута после многих проволочек и М. Н. Катковым (позднее все-таки принята им), и князем В. П. Мещерским, и Д. И. Иловайским. В 1878 году — во время войны — она стала более понятной русскому читателю, чем это могло бы быть еще несколько лет назад.

Подобно «Византизму и Славянству» это произведение представляет собой соединение «политической» и «теоретической» статьи. Но сильно здесь и присутствие художественного начала, что и было отмечено одним из рецензентов.<sup>21</sup>

Леонтьев стремится подойти в своих наблюдениях к самому глубинному, что есть в том или ином народе: «...в жизни самой везде есть некоторая вековая устойчивость бытового типа, общего духа, который меняется медленно и который хорошо понять и разносторонне исследовать полезно не только в смысле теоретического расширения знаний, но и с практической целью: ибо сколько ни меняются политические течения, есть, однако, известные роковые пределы, за которые колебания эти целые века переступить не могут.

Эти-то пределы политических колебаний, возможные для одной и той же нации, и обуславливаются внутренним строем этой нации, ее вероисповеданием, ее преданиями и даже вкусами, ее социальным

---

молдаване, болгары, греки, цыгане, евреи, немецкие колонисты и *русские нескольких родов* {...}. Если прибавить сюда и берега Молдавии, которые так близки {...} то этнографическая картина станет еще богаче...» (71, 90—91).

<sup>20</sup> Впервые опубликована в «Русском вестнике» (1878. Т. 133, № 2. С. 747—788).

<sup>21</sup> См.: Марков Е. А. Литературная летопись // Голос. 1878. 6 апр. № 96. С. 2.

устройством, которое кладет свою глубокую печать на личный тип или психический строй самих граждан» (7, 449).

Чтобы понять этот «внутренний строй», недостаточно только «этнографических очерков» и актуальной политической аналитики. И то и другое чаще всего только скользит по поверхности. Под взглядом публициста, которого занимают «интересы» и «стремления» народов, показывает Леонтьев, болгары и греки «явятся самыми свирепыми антитезами» (7, 456), взгляд же художника заметит в них больше общности, чем различий. Но это тоже будет лишь частью реальной картины. Нужен какой-то новый, синтетический жанр, опыт которого и предлагает Леонтьев в своих статьях, начиная с «Грамотности и народности». В статье «Русские, греки и юго-славяне» появится даже «литературно-критическая» глава о новогреческой поэзии: сравнивая оды И. Танталиди с одами Державина, Леонтьев увидит в последних одну черту, «которая вообще отделяет резко русских от греков», — это «черта грусти более глубокой, черта меланхолии и романической боли» (7, 470).

Вероятно, впервые после Хомякова (с его знаменитой антитезой «иранства» и «кушитства») в русской литературе появляется такое глубокое проникновение в область национальной религиозной психологии, причем не теоретическое, а, как всегда у Леонтьева, образное, яркое, из «живой жизни». Детально, одновременно и «научно», и «художественно», он анализирует религиозную психологию «четырех единоверных наций Востока» (7, 462) — русских, греков, сербов и болгар. На эту тему есть много размышлений и иллюстраций в его художественных произведениях. Здесь же подводятся итоги, дается точная и полная картина.

Все богатые наблюдения Леонтьева на «греко-славянском» Востоке вошли в эту статью, и насколько же шире оказался его взгляд, чем был у В. И. Кельсиева, которого интересовало преимущественно русское население Добруджи,<sup>22</sup> или будет у В. Г. Короленко. Последний несколько раз посетит Нижний Дунай в конце 1890—начале

---

<sup>22</sup> Напомним, что писал о Тульче бывший эмиссар Герцена, а жил здесь в начале 1860-х гг. (совсем незадолго до приезда Леонтьева) эмиссар действующий, пытавшийся склонить в лондонское согласие обитавших в Добрудже старообрядцев и молокан. Не могли, конечно, как впоследствии это было и с Леонтьевым, не заинтересовать Кельсиева польские эмигранты. См., например: *Кельсиев В. И. Очерки Тульчи // Всемирный труд. 1868. № 8. С. 93—94. 2-я паг.*

1910-х годов и вслед за Кельсиевым тоже, как видно уже из названия одного из его очерковых циклов, будет наблюдать в основном за судьбой «наших на Дунае».<sup>23</sup> «Наши» — это русские старообрядцы — «некрасовский корень» — и украинцы, потомки запорожских сичевиков. Мелькают порой в тени и греки, и — что могло бы особенно понравиться Леонтьеву — турки, причем изображены они в очерках Короленко с большой симпатией, а «наши на Дунае» не устают повторять приезжему «из Расаи», что «за турчином» жилось им гораздо лучше (вольнее), чем «за рамуном».<sup>24</sup>

Очерки Кельсиева Леонтьев ценил за их живость. Это достойный и остроумный бытописатель, к «психическому строю» разных национальностей он, как и Леонтьев, внимателен (это видно и по очеркам, посвященным путешествию по Молдавии и Галичине, и по другим произведениям), но ему не пришло в голову каким-то образом подвести итоги своих наблюдений, сопоставить характеристики разных народов и сделать из этого даже прикладные выводы, важные для русской внешней политики, что всегда делал в своих статьях Леонтьев.<sup>25</sup> Вообще, сама мысль о сопоставлении «психических строев» разных народов принадлежит в России ему, так же как и понятие «социальной психологии», и многое другое, что сейчас вошло в самый широкий обиход.

Живя в Тульче, особый интерес проявил Леонтьев к остаткам польской эмиграции, осевшим в Добрудже. Ср. в очерке «Польская эмиграция на Нижнем Дунае» (1883): «В Адрианополе были львы и тигры эмиграции; здесь были гиены и шакалы ее. Там было барство военное, „хорошие“ польские дворяне на турецкой службе, лихие офицеры Садык-паши, в красных фесках с кистями, — шпоры, кривые сабли, красивые лица, красные мундиры, манеры хорошие, положение в обществе видное. Здесь, на Дунае, жалкий пролетариат эмиграции, разночинцы какие-то, голодная шляхта, старые

---

<sup>23</sup> См. его очерки «Над лиманом» (1897), «Наши на Дунае» (1909), «Турчин и мы» (1913), «Нирвана» (1913) (Короленко В. Г. Полн. собр. соч. СПб., 1914. Т. 6. С. 3—129).

<sup>24</sup> По Берлинскому мирному договору (1878) Добруджа вошла в состав новообразованного государства — Румынии. Кстати сказать, многие нарисованные Короленко картинки румынского усердного «европейничанья» тоже несомненно пришлись бы очень по душе Леонтьеву.

<sup>25</sup> См., например, наблюдение о социальном устройстве болгар,водящее к политическому прогнозу, целиком сбывшемуся в 1880-е гг. (7, 458—461).

сюртуки без пуговиц, оборванные тулупы, худые сапоги, худые лица, неприличный вид» (6, 461).

Зимой 1869 года Леонтьев приезжает на новое место службы — в албанско-греческую Янину, центр округа Эпир.<sup>26</sup> Здесь славянская тема опять отходит на второй план, чтобы вплотную напомнить о себе в 1871 году на следующем посту — в македонских Салониках.

Известие о Константинопольском соборе, объявившем об отпадении Болгарской Церкви в схизму, Леонтьев получает на Афоне. Между прочим, в это время уже создавались первые главы «Византизма и Славянства» и параллельно был начат «Одиссей Полихрониадес». Под впечатлением событий греко-болгарской распри написаны знаменитые статьи о панславизме — «Панславизм и греки», «Панславизм на Афоне». Третья статья — «Еще о греко-болгарской распре» (Леонтьев в письмах называл ее «болгарской статьей»), как и две первые, предназначалась для «Русского вестника», но в последний момент, уже набранная, была отвергнута Катковым.

На протяжении всей дальнейшей жизни Леонтьев-публицист постоянно возвращался к Греко-болгарскому вопросу, этому краеугольному камню понимания не только Восточного вопроса, но и всего, что связано с национально-государственными, национально-церковными проблемами. В 1872 году самому Леонтьеву пришлось выбирать между национальным («племенными сочувствиями», «единением славянской любви»), государственным («Россия — глава славянского мира») и церковным (единство Церкви, основанное на верности ее канонам), и он раз и навсегда выбрал третье. В 1879 году Леонтьев вспоминал о своем приезде в Константинополь и об этой ситуации выбора: «Я приехал туда в 72 году, сознаюсь и каюсь, защитником болгар, хотя и грекам во многом сочувствовал; но не прожил я и года в самом центре борьбы, как уже мысли мои изменились...

С тех пор они все те же... {...}

Только тогда {...} я сказал себе: никогда еще в истории России и Славянства принцип племенного Славизма не вступал в борьбу с православными уставами и преданиями, и в первый раз эту борьбу мы видим в греко-болгарской распре.

---

<sup>26</sup> Янинские впечатления стали основой эпического полотна Леонтьева — незавершенного романа «Одиссей Полихрониадес» (1872—1882).

Истинно-национальная политика должна <...> поддерживать не голое, так сказать, племя, а те духовные начала, которые связаны с историей племени, с его силой и славой. Политика православного духа должна быть предпочтена политике славянской плоти...» (7, 547).

В конце жизни Леонтьев подчеркнул знаменательность для его судьбы временного совпадения двух событий: обретения им на Афонской глубокой «личной веры» и трагической кульминации Греко-болгарского вопроса: «Как раз в это же самое время произошло отложение болгар от Вселенской Цариградской Церкви, и я с ужасом понял тогда и глубокий индифферентизм болгар, и полупростодушие, полумерзость<sup>27</sup> наших русских надежд и затей; и удивительную твердость и смелость греческого духовенства» (8<sub>2</sub>, 156).

В 1887 году, перед уходом в отставку из Московского цензурного комитета, Леонтьев составил записку под названием «Список сочинений К. Леонтьева с характеристикой» (материал для доклада министру внутренних дел, часть сложной операции, необходимой для получения «усиленной» пенсии). Там, в частности, среди основных заслуг писавшего о себе в третьем лице автора называлась точность его политической диагностики в Славянском вопросе: «Десятилетняя служба г. Леонтьева Консулом в Европейской Турции дала ему возможность хорошо изучить дух и быт наших юго-восточных единоверцев и единоплеменников <...>. В то время <...> когда все почти без исключения публицисты наши, как охранительного, так и либерального направления, искренно или притворно увлекались юго-славянами, — автор один (из писателей собственно политических) указывал на демагогический дух сербов и болгар, на их безверие, на их душевную грубость и пустоту, на их либеральный европеизм и т. д. <...> впервые указал на некоторые подозрительные и опасные для нас в будущем черты болгарского характера <...>».

Не отвергая никогда и нигде в своих сочинениях необходимости защищать и даже с оружием в руках освобождать балканских единоплеменников наших <...> автор <...> выражал только желание, чтобы мы сами себя не обманывали и не имели бы никаких иллюзий насчет „братьев-славян“» (6<sub>2</sub>, 23—24).

---

<sup>27</sup> В черновике было сказано еще резче: «полу-свинство» (8<sub>2</sub>, 584). «...Я возмущался тем, что мощные представители Императорской России, Графы и Князья наши (подразумеваются А. М. Горчаков и Н. П. Игнатьев. — О. Ф.) тянутся боязливо — по следам каких-то славянских хаульс-демагогов» (8<sub>2</sub>, 158).



В публицистике Леонтьева славянская тема присутствует постоянно — то в обличениях «нашего болгаробесия»,<sup>28</sup> то в размышлениях о будущем государственном устройстве на Востоке, о месте славян в чаемом им Великом Восточном Союзе.<sup>29</sup> Он демонстрирует опасности, сопряженные с вхождением новообразованных славянских государств на самостоятельную политическую арену. Освобождение славян — долг России, считает он, но вообще славяне для нас — лишь «неизбежное политическое зло» (7<sub>1</sub>, 269). В южных славянах Леонтьев замечал религиозный индифферентизм, либеральничанье и стремление поскорее слиться с «Все-Европой». По второму пункту, впрочем, претензии Леонтьева к западным славянам — чехам например — те же, что к болгарам. Тут для него что Цанков, что Ригер и Палацкий. «Интеллигенция юго-славян слишком похожа на французскую или общеевропейскую буржуазию, и если она несколько лучше, то разве только тем, что она еще гораздо хуже ее» (8<sub>1</sub>, 99). «Юго-славянская интеллигенция <...> представляет собою тип чистой плутократической демократии. В этом смысле не только южное славянство, т. е. болгары и сербы, но и славянство австрийское, т. е. словаки, чехи и хорваты — одним словом, все славяне (за исключением русских и поляков) самые демократические по строю своему нации» (8<sub>1</sub>, 100—101). Выведенная Леонтьевым формула для выстраивания государственных отношений со славянскими странами, имеющими возникнуть в будущем, уже приведена выше: «тяготение на почтительном расстоянии».

Что же касается религиозного индифферентизма, то справедливости ради надо отметить, что эту черту Леонтьев видел не только в болгарях и сербах, но и в «греках Свободного Королевства». Между прочим, в этом отношении характерны отклики ряда греческих газет на леонтьевский отъезд на Афон: в этом поступке солун-

---

<sup>28</sup> Название первой статьи из цикла «Письма отшельника» (1879; 7<sub>1</sub>, 539—545).

<sup>29</sup> Здесь Леонтьев, с одной стороны, выступает как единомышленник Н. Я. Данилевского, писавшего о Всеславянской конфедерации в своей книге «Россия и Европа» (1868; опубл. впервые в 1869), а с другой стороны — значительно корректирует эту идею, предлагая включить в Великий Восточный Союз и не славянские государства, например Турцию (ушедшую «за Босфор», уступившую европейские владения) и Персию, а быть может, даже (после «удаления» агличан) и Египет, переданный в таком случае во власть Турецкого султана (об этом см., например: 8<sub>2</sub>, 131).

ского консула были усмотрены «происки Панславизма».<sup>30</sup> Ведь кому же из «образованных людей» придет в голову поправлять здорье на Афоне? — такова была их логика. — Для этого есть «воды всеспасительной Германии» (7<sub>1</sub>, 247). Новоиспеченным европейцам было «трудно понять, чтобы больной, знающий грамоту и даже европейские языки, мог в болезни предпочесть Афон Баден-Бадену или Швейцарии» (7<sub>1</sub>, 241).

И все же, по-видимому, в Греции «градус» церковности был тогда выше, чем среди славянства. Характерный пример, о котором вспоминает Леонтьев в позднейшем, 1885 года, дополнении к статье «Русские, греки и юго-славяне» со ссылкой на книгу В. П. Мещерского «Правда о Сербии»: сражавшемуся за освобождение сербов генералу М. Г. Черняеву пришлось в 1876 году выписывать походную церковь из России.<sup>31</sup> Братья-славяне, как видно, не считали это необходимым.

Отношение Леонтьева к славянам с течением времени в целом не менялось. Политические события лишь подтверждали печальные прогнозы «турецкого игумена». Теперь, в середине 1880-х годов, и Иван Аксаков, некогда считавший «бывшего консула Леонтьева» «полусумасшедшим»,<sup>32</sup> мог говорить в своих статьях о болгарях то, что автор «Византизма...» говорил еще 10—15 лет назад, задолго до государственных переворотов в освобожденной Болгарии и до крупных осложнений в отношениях ее с Россией.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Отголосок этого — в леонтьевской статье «Панславизм на Афоне» (7<sub>1</sub>, 240—242). «На Востоке, — замечает Леонтьев, — умы и сердца не заняты серьезно ничем, кроме политики и торговли, поэтому ни один мирской грек (или, пожалуй, и болгарин) не может предположить, чтобы русский чиновник мог жить где-нибудь без цели государственной» (7<sub>1</sub>, 241).

<sup>31</sup> См.: 7<sub>1</sub>, 492—493. В комментарии к этому месту мы упоминаем о телеграмме Черняева, адресованной председателю Славянского Благотворительного комитета И. С. Аксакову от 30 июля 1876 г. с просьбой прислать походный иконостас, потому что в сербской армии ничего подобного не нашлось (см. 7<sub>2</sub>, 728).

<sup>32</sup> Так он высказался о нем в письме к Т. И. Филиппову (единомышленнику и впоследствии другу Леонтьева!) от 9 октября 1876 г. См.: Иван Аксаков и «фанатики-фанариоты». I. Переписка И. С. Аксакова и Т. И. Филиппова / Вступ. ст., подгот. текста и коммент. О. Л. Фетисенко // Русская литература. 2006. № 1. С. 132.

<sup>33</sup> Леонтьеву доводилось слышать эти новые оценки и из уст самого Аксакова. В письме к Филиппову от 16 марта 1882 г. «бывший консул Леонтьев» сообщал: «Вчера, напр<имер>, я встретил Аксакова, и он поч-

Славяне платили Леонтьеву «ответной любовью». Так, однажды ему был нанесен чувствительный удар неким «Твердко Балканским» (не раскрытый до сих пор псевдоним хорвата, приславшего в 1885 году письмо в газету Н. П. Гилярова-Платонова «Современные известия»).<sup>34</sup> «Я не признаю этого современного русского Оригена настоящим св<sup>я</sup>тым отцом», — пишет он и благодарит Гилярова-Платонова за защиту славян от этого ужасного «византийца» в рецензии последнего на сборник «Восток, Россия и Славянство».<sup>35</sup>

Внимание Леонтьева к славянским народам распределяется весьма неравномерно. Западные славяне — слишком либеральные — мало интересуют публициста. Он «согласен» на полное поглощение чехов немцами, они и так в его глазах — «плохо переведенные» с немецкого языка либеральные мещане.<sup>36</sup> Поляки — были и оста-

---

ти слово в слово *теперь* говорит о юго-славянах то, что я в „Визант<sup>⟨</sup>изме<sup>⟩</sup> <sup>⟨</sup>и<sup>⟩</sup> Славян<sup>⟨</sup>стве<sup>⟩</sup>“ гораздо лучше его сказал чуть не 10 лет тому назад!» (Русская литература. 2006. № 2. С. 156). В передовой статье «Руси» от 14 сентября 1885 г. Аксаков отзывается о болгарской «интеллигенции» прямо по-леонтьевски (интересно отметить, что они оба берут это слово в кавычки): «...за немногими прекрасными и доблестными исключениями она (с примесью лишь большей дикости) есть не более как грубая копия с нашей же русской „интеллигенции“, той, которая порождена была у нас общественным воспитанием в 60 и 70-х годах, которая дала России нигилистов, анархистов и динамитчиков, которая возматерила в себе, передала и учившимся в России болгарам — тот же дух отчуждения от общих нам со славянами народных духовных основ» (Аксаков И. С. Полн. собр. соч. М., 1886. Т. I: Славянский вопрос, 1860—1886. С. 629—630). «То, что мы только двое с г. Филиппов<sup>⟨</sup>ым<sup>⟩</sup> признавали за истину — двадцать лет тому назад, теперь у нас признают уже все», — писал Леонтьев в 1890 г. (8, 41).

<sup>34</sup> *Твердко Балканский*. Славянство и К. Леонтьев: *Vivos Slavos voco, mortuos Bysantinos plango*: От южного славянина // *Современные известия*. 1885. 31 окт. № 282. С. 1.

<sup>35</sup> Подробнее см.: *Фетисенко О. Л.* Н. П. Гиляров-Платонов, Т. И. Филиппов и К. Н. Леонтьев в их жизненных и литературных взаимоотношениях // *Возвращение Н. П. Гилярова-Платонова*. Сб. ст. и мат.-лов. Коломна, 2007. С. 107, 112—113, 116—117.

<sup>36</sup> Ср. в заметке «Благоразумные чехи» (1880): «...чешские бюргеры давным-давно и плохо переведенные с немецкого языка на одно из славянских наречий <sup>⟨</sup>...<sup>⟩</sup>. Всеславянство не почувствовало бы глубокого лишения от утраты этой небольшой и более ученой, чем особенно умной нации <sup>⟨</sup>...<sup>⟩</sup>. Несколькими сотнями тысяч либеральных мещан будет меньше...» (7, 220; речь идет о постепенном «растворении» чехов в германской на-

нутя вечными врагами России. Но, говорил Леонтьев, «поляки своими движениями скорее полезны, чем вредны нам...» (6, 503), в начале 1860-х годов «именно благодаря упорству и вражде поляков национальное дело наше получило более религиозно-культурную окраску» (8, 37). «Слава Богу, что поляки так враждебны и так упорны!» (8, 38). Их вражда только побуждает русскую нацию к деятельности.<sup>37</sup> Кроме того, поляков Леонтьев часто — как бы

---

ции). В «Византизме и Славянстве» об этом же говорилось так: «...нельзя ли чехов вообще назвать прекрасным орудием немецкой фабрики, которое славяне отбили у немцев, выкрасили чуть-чуть другим цветом и повернули против Германии?»

Нельзя ли их назвать, в отношении их быта, привычек, даже нравственных свойств, в отношении их внутреннего, юридического, воспитания, немцами, переведенными на славянский язык?» (7, 337). Развернутое заявление на ту же тему есть и в «Письмах о Восточных делах»: «...было бы большим счастьем, если б немцы заставили бы нас предать чехов на совершенное съедение Германизму. Иначе можно опасаться, что они попадут тоже в состав Великого Восточно-Славянского Союза; это было бы великим бедствием. Чехи — это европейские буржуа по преимуществу; буржуа из буржуа; „честные“ либералы из „честных“ либералов. Их претенциозное и либеральное бюргерство гораздо вреднее своим мирным вмешательством, чем бунты польской шляхты. {...} Если бы нужно было проиграть два сражения немцам, чтобы *обстоятельства* заставили нас с радостью отдать им чехов, то я, с моей стороны, желаю от души, чтобы мы эти два сражения проиграли!» (8, 92). Ср. также: 8, 143.

Чехи для Леонтьева плохо переведены с немецкого. Для сравнения: болгары видятся ему переводом с греческого. Болгарин «в типическом отношении что-то такое вроде грека, только более бледное, более бесцветное {...} но который говорит только по-славянски и которому вожди его долгою пропагандой внушили, что у него с этим, столь схожим с ним соседом, греком вовсе другие политические и религиозные интересы» (7, 456). См. еще: Там же. С. 352.

<sup>37</sup> Ср.: 8, 139. Другим (и даже еще большим, чем Леонтьев) «полонофилом» русской консервативной публицистики был С. Ф. Шарапов (1855—1911), который позднее и получил от одного из своих вечных оппонентов И. Ф. Романова-Рдцы прозвище «странствующий полонофил». В одном из писем к своему учителю И. С. Аксакову Шарапов поет целый гимн польскому народу (признаваясь, впрочем, при этом, как положено славянофилу, что ненавидит «польские политические шхяжетские бредни и польский злой туман», «туман католичества»): «Я видел иную народную душу, чем наша, с иным складом, но прекрасную душу, чудно гармонирующую с нашей». И дальше — чисто леонтьевская мысль: «Здесь Славянский аккорд труднее в тысячу раз наладить, но и прекраснее, и музы-

поверх остальных славянских народов — сближает с русскими. Поляки прежде всего своеобразны.<sup>38</sup> А самый опасный, с его точки зрения, «роковой» для нас народ (ср. 7, 248) — это болгары. И естественно, что именно болгарам больше всего досталось от «фанатика-фанариота».<sup>39</sup>

«Болгары <...> вовсе не агнцы, это народ хитрый, искусный, упорный, терпеливый <...>. Болгары не станут <...> стесняться и с нами, русскими, как скоро увидят, что мы не вторили всем увлечениям их племенного раздражения» (7, 186).<sup>40</sup>

Но, между прочим, в статье «Территориальные отношения» (1878) Леонтьев противопоставляет румын и болгар — в пользу последних:

«Болгары — народ серьезный, народ гораздо более румын *Восточный* (в хорошем смысле этого слова); народ трудовой, бережливый, твердый, в семейной жизни почтенный; — правда, несколько сухой <...> но это исправимо. Православие в болгарях несравненно крепче и чище, чем в румынах. Болгары неправы и нечисты только противу законов Церкви в одном случае; но они покаются, они слишком умны, чтобы не понять этого. Болгары, поставленные под наше влияние и примиренные с Вселенской Церковью и греками (хотя бы и ценою некоторых территориальных уступок), болгары, еще почти не жившие, свежие, распространенные от устьев Дуная до берегов царственного Босфора <...> болгаре, не успевшие еще и в быту своем утратить всю прелесть и солидность патриархальных

---

кальнее он, чем простенькие, существующие славянские тоны (помните сербов, которые все денег просят?)» (Переписка И. С. Аксакова и С. Ф. Шарапова (1883—1886) / Вступ. ст., подгот. текста и коммент. О. Л. Фетисенко // Русская литература. 2005. № 1. С. 168; письмо от 30 апреля 1885 г.).

<sup>38</sup> См., например: «...чисто славянского, совершенно своеобразного <...> ничего до сих пор у славян и не было. Разве — блестящая и действительно ни на что не похожая республика польская...». Правда, сразу вслед за этим автор добавляет: «...ничего прочного и поучительного в наследство миру по кончине своей не оставившая» (8, 49). О Польше и России см. начало главы V «Византизма и Славянства» (7, 356—357).

<sup>39</sup> Выражение И. Аксакова в письме к В. Ф. Пуцыковичу от 25 июня 1880 г. См.: Русская литература. 2006. № 2. С. 154.

<sup>40</sup> Впрочем, о «неблагодарности» болгар предупреждал и Достоевский в «Дневнике писателя за 1877 год». См.: Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972—1990. Л., 1984. Т. 26. С. 78—79.

форм, не успевшие, подобно румынам, стереть с себя все хорошие черты своеобразного азиатизма, — болгаре могут иметь великую будущность, если не по вещественной силе, то по культурному значению, если только мы, русские, сами второпях не испортим их навеки; если мы по неосторожности не прикоснемся к ним более петербургским, чем московским боком нашего Петровского Минотавра!..» (7, 524).

А в «Плодах национальных движений на Православном Востоке» (1889) находим даже утверждение, что болгары все-таки самый яркий из всех славянских народов. Но тут же и убийственная характеристика современных вождей этого народа: «По крайней мере — бандиты, разбойники и умеют народ свой заставить себе повиноваться...» (8, 615).<sup>41</sup>

Пожалуй, единственные любимцы Леонтьева среди южных славян — это «отсталые» (а значит, что логично, более удаленные от ненавистной ему «Все-Европы») и воинственные черногорцы,<sup>42</sup> обращаящие врагов в бегство «одним лишь натиском своим» (4, 720),<sup>43</sup> и особенно их князь Николай, коего он был не прочь видеть и королем «объединенной Сербии».<sup>44</sup> В нем Леонтьев ценил

---

<sup>41</sup> Речь идет о Болгарии времен диктатуры С. Стамбулова.

<sup>42</sup> «Недоступная, всегда независимая, дикая, в высшей степени патриархальная и воинственная Черногория...» (8, 612). «Греческие твердые монахи и черногорские воины — вот столпы нашего влияния, вот наши опоры!» — восклицал Леонтьев в IV «письме» из цикла «Письма о Восточных делах» (8, 64). Но и черногорцев не миновали леонтьевские инвективы в «Византизме и Славянстве»: «Черногорцы привыкли к самоуправству, которому так же нетрудно перейти в демократическое самоуправление, как воинственному горцу стать в наше время горцем утилитарным и буржуазным, из юнака или паликара сделаться, и не подозревая ничего, самоуверенным демагогом-бюргером.

Орлиное гнездо Черногории очень легко может стать каким-нибудь славянским Граубинденом или Цюрихом» (7, 364). Да и в статье «Плоды национальных движений...» Леонтьев отказывает черногорцам, как и прочим «юго-славянам», в духовной оригинальности (см. 8, 619).

<sup>43</sup> В романе «Одиссей Полихрониадес», откуда приведена эта цитата, один старый грек говорит о черногорцах (мавровунитах по-гречески): «...у них ружья в шестнадцать четвертей длины, и он, чтобы не тратить лишних зарядов, подбежит к турку, подхватит его вдруг этим ружьем между ног и через себя на воздухе перекинет. Турок на куски и распался! Такие люди — эти мавровуниты!» (4, 721—722).

<sup>44</sup> См. об этом в статье «Плоды национальных движений...»: 8, 611, 617, 618. Упоминание о князе Николае см. также: 8, 226.

«героя, полководца и поэта, который, по всем признакам, в воспитании своем приобрел и сохранил от Европы именно только то, что в преданиях ее прекрасно: рыцарство, тонкость, романтизм!» (8, 613). Лучшим (но невозможным) исходом для славянства Леонтьев полагал — «образовать из полудиких, грозных черногорцев какую-нибудь рыцарскую и набожную аристократию и подчинить ей, как „средний класс“, „интеллигентных“ сюртучников Белграда!» (Там же). В князе Николае ему, думается, больше всего нравилось, что тот носит национальную, «расшитую золотом», одежду. В своей статье он упоминает об этом трижды!<sup>45</sup>

В первом периоде беллетристического творчества Леонтьева (1850—1860-е годы) мы почти не встретим никаких славян, кроме «русских» (условно говоря) поляков. Первый из них — персонаж посвященного Крымской войне очерка «Сутки в ауле Биюк-Дорте» (1857) смотритель госпитального отделения Ромуальд Петрович Житомирский — человек «с изящными привычками» (1, 242), которые, впрочем, вызывают у повествователя почти отвращение. «Житомирский был чрезвычайно представительен, высок и строен <...> с аристократической усталостью снимал и бросал он на стол перчатки с обработанной руки, с томным достоинством глядел карими глазами, а прическа à l'anglaise, бархат каштановых бакенбард и сухой, горбатый нос, поднимавшийся среди овального лица, до такой степени были полны гармонии, что Муратову (главному герою очерка. — О. Ф.) и представить его себе зрителем было трудно... Вот нынче какие стали!» (1, 242). Муратов думает: «Порядочные привычки открывают доступ порядочным чувствам... Как Гоголь-то устарел!» (1, 245). Но оказывается, что Гоголь ничуть не устарел: усовершенствованный зритель не брезгует мелким воровством у казны: «...если печку топят антрацитом, залить половину, когда уже тепло истопилось; или, если полагается десять полен на печь, взять одно...» (1, 246). Но страшнее не это: Житомирский «ругает все свое... Севастополю пророчит гибель» (1, 253). О нем даже поговаривают: «Он скоро передастся...» (1, 263). При этом нигде не говорится, что Житомирский — поляк, мы можем только догадываться

---

<sup>45</sup> 8, 613, 618, 621. Можно было бы привести множество примеров рассуждений Леонтьева о своеобразной национальной и обезличенной и безобразной, на его взгляд, европейской одежде. Укажем хотя бы зарисовку в статье «Грамотность и народность» (7, 128) или фрагмент из черновой редакции «Среднего европейца...» (8, 194—195).

об этом по его редкому имени и еще по тому, что в связи с ним вспоминается уже «явный» поляк — Ястрембицкий (1, 253).

Можно указать и на два эпизодических, но запоминающихся образа поляков — русского подданного в романе «Подлипки» (1861), «романтика», цитирующего французских писателей; и эмигранта, живущего в Милане, — Злотницкого, поклонника графини Новосильской в романе «В своем краю» (1864). О первом («молодой белокурый поляк с эспаньолкой») говорится: «Поляк может нравиться. Он строен и худ, был разжалован за что-то и носил солдатскую шинель; он читал Занда и Бальзака. Глядя на него, я думаю о чем-то лихом и свободном. Косцюшко, Хлопицкий и Баторий пособили бы ему, если б он даже был не строен, и не худощав, и не говорил бы ни слова из „Лелии“» (1, 459). («Занда и Бальзака», между прочим, читывал и Житомирский; их имена в очерке не названы, но говорится, что с полки он снял «Лелию» и «Лилию в долине». Читает он и более серьезные вещи — исторические труды Лавалле и Ламартина.)

Образ Злотницкого подан уже с нескрываемой авторской иронией (правда, это характеристика, данная героиней, графиней Новосильской): «...один поляк высокий, бледный, лицом на Ван-Дика похож был немного. {...} учил меня по-польски, говорил, что поляки должны быть для славянства тем, чем французы были для Европы, что Пушкин перед Мицкевичем то же, что изящный афинский раб перед чистым и свободным римлянином; занимал у меня деньги...» (2, 69). Это последнее замечание, конечно, высвечивает по-особому все высокие речи Злотницкого.

В романе «В своем краю» вскользь помянуты поляки, которых легко можно найти в Одессе, чтобы завербовать среди них «охотников» (добровольцев), готовых отправиться к Гарибальди. По этому поводу уже знакомый нам славянофильски настроенный Николай Лихачов восклицает: «Да чорт ли в этих поляках! Какая-то смесь жиды с французом» (2, 267). «Найдем всяких», — отвечает ему другой герой, Милькеев, и, действительно, далее читатель узнает, что в его (так и не попавшем в Италию) отряде было пятеро поляков (2, 315).

В «Подлипках» упоминаются московские семьи разночинного круга с польскими фамилиями: Фредовские и Пепшиковские (1, 501, 505). Их посещает двоюродный брат героя-повествователя (Модест Ладнев), «и за вечернем чаем в зале только и слышно: Нина Фредовская, Полина Пепшиковская», на что следует реплика:



«— Как это ему не стыдно <...> беспрестанно повторять такие фамилии! При чужих я всегда боюсь за него, что он вдруг сейчас скажет» (1, 505).

В другой раз Модеста поддразнивают: «Давно что-то Модест Иванович не рассказывал о Фредовских, Пепшиковских, Филипповских... Владимир, ты знаком с этими Филипповскими?..

— Филипповских нет вовсе...

— Ну, все равно... Как их там, его аристократия-то?» (1, 513).

Вероятно, Леонтьев где-то встречал эти фамилии, потому что и в повести «Второй брак» мельком упомянут «Семен Фредовский» (1, 278).

Этот ряд «русских поляков» позднее продолжит нарисованный с явным сарказмом персонаж романа «Две избранницы» (1872—1885) — «молодой поляк эмигрант, который родился в России» (5, 101), офицер французской армии, охраняющий во время Восточной войны русских пленных в Царьграде.<sup>46</sup>

Но нельзя не вспомнить, что есть у Леонтьева и с симпатией выписанный образ провинциального доктора поляка Подхайского в незавершенной повести «Подруги» (1889—1890). Здесь писатель явно основывается на личных впечатлениях.

Чтобы закончить с польской темой (о поляках в романе «Египетский голубь» скажем далее), упомянем еще ретроспективный эпизод в повести «Хризо» (1867). Она относится к циклу «восточных повестей», но уместно вспомнить ее здесь, поскольку в этом эпизоде речь идет о реакции грека — московского студента — на обсуждение событий польского восстания: «Я вас, русских, не понимаю. Помнишь, когда наши товарищи студенты-поляки хвастали, как повстанцы бьют русское войско и как вешают русских, вы все молчали; я один вступился за вас, за вашу честь, и вы же смеялись надо мною и говорили: „Кто ж нынче говорит о патриотизме!“ Да, может быть, с тех пор и вы переменялись!..» (3, 27).

Теперь перейдем к трехтомнику «Из жизни христиан в Турции» (1876), в который вошли «восточные повести» и первые части романа «Одиссей Полихрониадес». В предисловии к этому изданию автор пояснил, что в его повестях «юго-славяне являются <...> разве мимоходом», об их быте дается лишь «приблизительное понятие», а причиной этому то, что, с одной стороны, греческая жизнь «разнообразнее, полнее и цветистее» славянской (3, 7), а с другой — то,

<sup>46</sup> См.: 5, 101—104, 106—107.

что простонародный быт всех восточных народов очень мало разнится. Черта здесь проходит, полагал Леонтьев, не по национальному признаку, а между «эпическим» (простонародным) и «буржуазным» в каждом народе.

«...Простой народ на Востоке лучше нашего; он трезвее, опрятнее, наивнее, нравственнее в семейной жизни, живописнее нашего.

Общество же высшее, руководящее, обученное, надевшее вместо великолепных восточных одежд плохо скроенный, дешевый европейский сюртук *прогресса* — хуже нашего русского общества; оно ниже, грубее, однообразнее, скучнее» (3, 8).

О простых селянах (как и о греках-горцах) Леонтьев всегда говорит с любовью, а с ненавистью, презрением или иронией — о местных нуворишах-чорбаджи, особенно о «политикующих» (вроде одного из зачинателей греко-болгарской церковной распри Христо Топчилештова, которого Леонтьев удачно прозвал «соединение Собакевича с Гамбеттой»<sup>47</sup>). Даже малейшие залого самобытности и верности старине сразу отмечались автором «восточных повестей».<sup>48</sup> Несомненно, если бы их было больше, то он и писал бы больше о славянстве.<sup>49</sup> «Говорят про меня, что я не люблю славян...

---

<sup>47</sup> См.: 6, 93. Это забавное и меткое определение очень понравилось И. Аксакову и настолько запомнилось ему, что он повторил его, назвав остроумным, в 1876 г. в одном из писем к Т. И. Филиппову, правда перепутав «предмет сравнения». См.: Русская литература. 2006. № 1. С. 132. Надо сказать, что тот же тип Леонтьев встречал и среди русских. «Собакевича в соединении с Гамбеттой» он увидел, например, в слависте Н. А. Попове (6, 103).

<sup>48</sup> В романе «Египетский голубь» описание длинного болгарского обоза (повествователь замечает, что это зрелище всегда ему нравилось) заканчивается словами: «Все это было так здорово, свежо, все это имело на себе печать такого эпически-мощного однообразия» (5, 281). Ср. еще: 5, 254, 256—258. То же и в публицистике. Вот, к примеру, красочный фрагмент из ранней редакции «Среднего европейца...»: «...вспомним горные болгарские села, юнаков болгарских в шальварах и красных шелковых повязках вроде чалмы (<...> разубранных цветами, в рубашках, расшитых разноцветными узорами, пляшущих коло...» (8, 191).

<sup>49</sup> В этом отношении важно признание Леонтьева в статье «Плоды национальных движений...» о том, что он боготворил бы славянскую среду, «если бы она не была, вообще, так похожа на самую серую, самую казенную, самую, до швов истасканную, общеевропейскую демократию» (8, 618). А в незавершенном (начатом сразу после русско-турецкой войны) романе «Пессимист», от которого сохранилась лишь одна (третья)

Нет, я их люблю; я уважаю, я ценю их высоко, когда я вижу в них не один политический патриотизм, а нечто — свое, в совокупности — славянское... Я Славянофил культурный, а не племенной — вот и все...» (8, 221).

В романе «Египетский голубь» Леонтьев признавался, что надеялся найти на Востоке «залог недозревшей, неразвитой еще греко-славянской самобытной культуры, полной силы, величия, красоты и страшной угрозы для Запада...» (5, 281—282).<sup>50</sup> Надежды, как видно, не вполне оправдались.

По этому поводу можно вспомнить эпизод из романа «Одиссей Полихрониадес». Консул Благов просит юношу Одиссея почитать ему греческие стихи. Тот выбирает лучшее из современной эллинской поэзии. Что же Благов? «Высокая» поэзия И. Танталиди и сочинения романтиков не нравятся ему, тогда Одиссей обращается к народной поэзии, и вот эти-то народные («хидайческие», как они здесь названы) стихи трогают сердце русского консула:

«— Вот это хорошо! Вот это прекрасно! — воскликнул Благов. — ⟨...⟩ Вижу я, что все это хидайское у вас здесь очень мило; а другое-то... не хидайское — плохо... То есть не у греков только, а у болгар и сербов это нехидайское еще много плоше, чем у греков...» (4, 649).

Кого только мы не встретим в повестях Леонтьева! Доминируют, конечно, греки, турки и албанцы. Греков писатель знает лучше всего. Он с легкостью отличит горцев-сфакитов от других критян, среди эпиротов узнает воинственных сулиотов и хитрых загорцев, не смешает моранта и кефалонита, фессалийца и ионийца, а из последних всегда выделит так похожего на итальянца корфиота. Одной характерной чертой он может передать особенности каждого типа. Арнауцы (албанцы) тоже знакомы ему во всех племенных оттенках. Есть среди его героев армяне, валахи, евреи, арабы, «франки» (католики)<sup>51</sup> и местные полуевропейцы (униаты), европейские консу-

---

глава, главный герой (как обычно у Леонтьева, это голос самого автора) отвечает на вопрос гостя, своего бывшего сослуживца-дипломата, — «Вы все еще Славянофил?» — «Нет ⟨...⟩ вы знаете, что ⟨я⟩ изменил Славянофильству с тех пор как ближе узнал самих славян...» (5, 573).

<sup>50</sup> Ср. 8, 223.

<sup>51</sup> «Франки» вне зависимости от их национальной принадлежности воспринимались на Востоке слитно, как нечто единое. Это и приезжие европейцы, и местные католики. Перейдя в Католичество, человек словно терял свою прежнюю национальную идентичность. Ср. у Леонтьева

лы — немцы (пруссаки и австрийцы), французы, англичане, есть, как мы видели, поляки на турецкой службе и поляки — драгомань во французских консульствах. Но где же «юго-славяне»? Их так немного, что легко можно перечислить практически всех.

В повести «Аспазия Ламприди»<sup>52</sup> (1871) немаловажное место отведено эпизодическому персонажу — молодому македонскому болгарину-иеромонаху о. Парфению, интересующемуся археологией. (Леонтьев, отметим, наделяет его красивой внешностью — стройный, «выразительное лицо», полные достоинства манеры — 3, 259, 260.) С ним в повествование вводится тема Болгарского вопроса.<sup>53</sup>

«Спор вышел такого рода, что Алкивиад, союзник Турции, был вынужден нападать на нее, а отец Парфений защищал и Порту, и даже турецкую нацию. Алкивиад раз или два даже склонялся в пользу России (диалектическая ловкость монаха довела его до этого), а славянин, не относясь к России с явною враждой, жалел,

---

в «Письмах о Восточных делах»: «Население Константинополя состоит из турок, греков, армян, евреев, болгар и местных франков (католиков); это главные стихии...» (8, 122).

<sup>52</sup> Ее в свое время отметил барон А. Г. Жомини, увидевший в повести чуть ли не пособие для дипломатов по изучению общественного сознания на Востоке (см.: 3, 744). Это справедливо. Повесть построена по типу романа воспитания. Молодой герой отправляется в путешествие — сначала в Греческое королевство, а затем и в Турцию. В течение этой поездки воззрения героя постепенно меняются, а сам он взрослеет. Неспешное повествование о многочисленных встречах Алкивиада позволяет коснуться всех важнейших вопросов, определявших современное положение дел в этих странах.

<sup>53</sup> См.: 3, 260—262, 274—278. В первом эпизоде о. Парфений еще не раскрывает своего болгарского происхождения, но тонко иронизирует над претензиями эллинской «великой идеи» (3, 261; речь идет об идее восстановления Византийской империи). Второй эпизод целиком посвящен разговору Алкивиада (молодого, сильно политизированного грека-корфюта) и тонкого образованного болгарина. Беседа происходит зимой 1869/70 г. Попутно автор заставляет своего героя вспомнить о немногих болгарях, которых ему приходилось знать прежде: «Настоящих болгар Алкивиад встречал очень редко, и ни с одним из них не случилось ему коротко знакомиться. Он знал только несколько студентов из Македонии, которые учились в Афинах, но в Афинах они казались самыми пылкими греками, и лишь позднее с большим удивлением и горестью узнавал разными путями, что многие из них вернулись в болгарские страны и из пылких греков стали иступленными болгарями» (3, 274—275).

однако, и осуждал русских за их излишнее потворство патриархии. Монаху приходилось не раз отстаивать народность против церкви, действуя же и политику-демагогу — защищать церковь против народных посягательств» (3, 276).

На следующее утро иеромонах рассказывает Алкивиаду притчу «о неблагоприятном земледельце», образно разъясняющую взгляд болгарского народа на положение относительно друг друга Греции, Болгарии, Турции и России (3, 277—278; см. также с. 376).

Обращает на себя внимание и другой эпизод повести, в котором симпатизирующий главному герою молодой турецкий офицер Вехби-бей передает слова своего отца (недавно скончавшегося паши<sup>54</sup>) о греках и болгарях (3, 339). В «Аспазии Ламприди» затронута и польская тема, отражен взгляд старых греков — турецких подданных — на Польский вопрос: «...он (польский народ. — О. Ф.) имел все права, но не захотел удовлетвориться своим высоким положением, хотел завоевать пол-России, и буйство его наказано» (3, 305).

Образы болгар в восточной прозе Леонтьева очень разнятся. Ненавистный писателю тип воплощен в тульчинском болгарине Петраки Стояновиче (персонаже романа «Одиссей Полихрониадес»), хитром и жадном «болгарском мужике», сперва приобретшем доверие турок доносами на своих единоплеменников и единоверцев, а затем разжившемся на махинациях с подрядями в Восточную войну<sup>55</sup> и ставшем даже капуджи-баши султана (4, 32—37). «Широкий, румяный, здоровый эфенди; одет щегольски; красивый эфенди, борода черная с проседью небольшою, походка важная, речь серьезная, в Париж ездил, по-французски немного стал говорить; паши его боятся, все консула визит первые ему делают. „Желудок, — го-

---

<sup>54</sup> Леонтьев дает этому паше имя Сулейман, и поскольку выясняется, что этому старому турку пришлось служить «и в болгарских землях», а дальше в его рассказе упоминается Дунай, можно предположить, что в повести передан рассказ, услышанный автором в Тульче от тамошнего колоритного Сулеймана-паши. Историю знакомства с ним Леонтьев описал в своих «консульских рассказах» 1883 г. Другой возможный источник — суждения адрианопольского паши, с которым Леонтьев был дружен (Ахмет-Рассим-паши); на его образные оценки русских, греков и болгар он по разным поводам любил ссылаться в своих статьях.

<sup>55</sup> «...А доносы шли своим чередом», — добавляет повествователь (4, 33).

ворит он, — у меня теперь расстроен и печенью, к несчастью, страдаю; поэтому я не в силах посты содержать, как бы того требовали приличия для примера простому народу, ибо необразованным людям религия есть единственная узда для страстей. <...>“

Поститься уже теперь не в силах Петраки-бей. Зато нет еврейки молодой и бедной, нет служанки, болгарки сельской, хохлушки или молдаванки, которую бы он не обольстил за деньги и не бросил бы после. <...>

В 67-м году прошел слух, что Петраки-бей хотят князем независимой Болгарии сделать» (4, 34—35).

Решается назвать его по-настоящему только английский консул: «Так это у вас держава, чтобы носильщика, хамала, Стояновича этого, чтобы болгарского мужика Петраки-бей, предателя и вора, трепетать!» (4, 68).

Этот самый Петраки-бей будет на протяжении всего романа мелькать некоей тенью, угрожающей отцу Одиссея. Леонтьев, скорее всего, как это было ему свойственно, описал реальное лицо, изменив лишь его имя. В одном из сохранившихся фрагментов ранней редакции «Среднего европейца...» (1872) есть упоминание о «тульчинском Дмитраки-бее», представителе «этих рачителей Болгарского вопроса» с их «карикатурным европеизмом» (8<sub>2</sub>, 191).<sup>56</sup> По-видимому, он-то и стал прототипом Петраки-бея.

В романе «Египетский голубь» читатель встречается среди персонажей второго ряда пророссийски настроенного богатого болгарина доктора Чобан-оглу (женатого на глупой и манерной гречанке), его отца, старого пастуха, и, наконец, молодых болгар, то переходящих в униатство, то возвращающихся к «вере отцов», — смотря по политической конъюнктуре. Все они, может быть за исключением старика, откровенно раздражают протагониста (Ладнева) и автора. Не раздражение, но прямо ненависть у Ладнева вызывает болгарин-униат Бояджиев, драгоман австрийского консульства: «...отъявленный враг России и поклонник всего европейского. <...> Он воображал себя образованным и позволял себе от времени до времени судить обо всем с гордым, стойким и язвительным видом. Я ненавидел его солидность и презирал его пошлость» (5, 304). Но в этом же романе на первом плане — симпатичный образ болгарина Вели-

---

<sup>56</sup> Между прочим, здесь же поминаются «Топчиличи и Топчичилищи». Так Леонтьев, вероятно, «искривил» фамилию вызывающего у него острейшее раздражение Х. Топчилештова.

ко, юноши, сбежавшего из казачьего полка Садык-паши<sup>57</sup> и нашедшего укрытие у секретаря русского консульства.

Командовали этим полком потурчившиеся польские офицеры. «Молодцоватые белокурые офицеры в фесках и с кривыми саблями...», «лихие наездники лихого пана и поэта Садык-паши» (5, 302, 303). Вот им-то Леонтьев, по-видимому, намеревался уделить большее внимание во второй части романа, оставшегося незавершенным. В одной из сохранившихся глав этой части описывается вечер в греческом консульстве, на который приглашены русские дипломаты и офицеры казачьего полка, «польские *витязи*», как называет их Ладнев, намеренно употребляя этот «поэтизм» (5, 431). «Эта Турция, этот хозяин-грек, эта воинственная мазурка, эти враги-поляки, такие молодцы... это примирение в танцах (и только в танцах... вот эта-то двойственность общественного мира и государственной вражды и нравилась мне донельзя!)...» (5, 431). Леонтьевского героя привлекает сочетание «личного рыцарства с политической беспощадностью» (5, 435). Об одном из офицеров, Мурад-бее, графе Ландскаронском<sup>58</sup> (в завершённой части романа он назван графом Доливо-Ландцковским — 5, 302), говорится: «Эти плечи, эти шпоры, феска и кривая сабля, преступная оригинальность ренегатства...» (5, 437—438).

В «Египетском голубе» и в мемуарных очерках «Мои воспоминания о Фракии» есть сходные места в описаниях поездки на лошадях по этой области.<sup>59</sup> Оставшийся в памяти писателя образ Фракии несколько меланхоличен: «Все поля, и поля холмистые, необработанные. <...> коричневые пастухи на этих сероватых полях» (6, 149). Это впечатления русского. Когда же Леонтьев описывает Болгарию устами своих персонажей-греков, идиллическая картина подается совсем в другом ракурсе. «Я помню, — говорит герой-повествователь в «Одиссее Полихрониадесе», обращаясь к своему далекому афинскому другу, — с каким ты презрением говорил о желтых хижинах болгарских, о том, как тебя клали в них спать на

---

<sup>57</sup> В этот полк впервые в Турции набрали молодых христиан. Эксперимент оказался неудачным. Как только полк был послан на подавление мятежа болгар, их единоплеменники-«казаки» стали отказываться от карательных действий или просто разбегались.

<sup>58</sup> Леонтьева, по-видимому, восхищало само это сочетание восточного и западного имен.

<sup>59</sup> Ср.: 5, 419 и 6, 149.

сырую землю, около худого очага, когда зимою ты ездил к родным в Филиппополь. Не понравились тебе простые фракийские болгары, ты звал их зверями в образе человека; ты порицал их овчинные шубы, не покрытые сукном, их черные чалмы, их смуглые, худые лица; в чертах этих лиц ты тщательно отыскивал какие-то следы туранской крови» (4, 11).

Завершая беглый обзор славянских мотивов в беллетристике Леонтьева, надо еще вспомнить, что во время русско-турецкой войны писатель «хоть раз в жизни (...) в угоду времени» задумал повесть «из болгарской жизни», но замысел не был реализован,<sup>60</sup> а еще за десятилетие до этого, в Адрианополе, он работал над романом «В дороге»,<sup>61</sup> в котором, по-видимому, предполагалось уделить значительное внимание болгарской теме. Об этом свидетельствует письмо прочитавшего роман в рукописи болгарина Найдена Герова, русского консула в Филиппополе (Пловдиве): «Мысль обратить внимание русских на Болгарию мне очень понравилась, но в Вашем романе, кажется мне, недостаточно развита. Вы прекрасно сделаете, если будете продолжать развивать ее. Сначала, может быть, она встретит мало сочувствия, но, по пословице, капля по капле и камень пробивает» (5, 779).

Главным героем в этом романе был русский консул, но действие переносилось на другое время — до приезда Леонтьева в Турцию (1859—1862).<sup>62</sup> В те годы в турецких городах активно открывались новые русские консульства. Возможно, в образе дипломата в романе «В дороге» помимо автобиографических черт (вся эпопея «Река времен» восходит к реальной истории семьи Леонтьевых) могли использоваться и приметы консула Николая Дмитриевича Ступина (?—1866), служившего в Адрианополе как раз в тот период, который был выбран Леонтьевым для действия в романе — 1859—1862.<sup>63</sup>

---

<sup>60</sup> См.: 5, 906.

<sup>61</sup> Один из романов цикла «Река времен», законченный к осени 1867 года и сожженный вместе с остальными частями эпопеи в августе 1871 года.

<sup>62</sup> См.: 5, 778.

<sup>63</sup> Под именем Бунина колоритный и энергичный консул Ступин описан в романе «Одиссей Полихрониадес», где он является, впрочем, лишь как «внесценический» персонаж. В мемуарном же произведении («Мои воспоминания о Фракии») Леонтьев приводит ряд любопытнейших рассказов о Ступине, оставшихся в памяти адрианопольцев.



Но где же в леонтьевской картине славянского мира восточные славяне? Можно заметить, что у него почти ничего не сказано об украинцах (малороссах)<sup>64</sup> и белорусах. Вспоминается сразу только рассуждение одного из героев «Одиссея Полихрониадеса» Хаджи-Хамамджи о «великих русских» и «малых русских» («...есть еще... — добавляет он, — особые русские, издавна откуда-то, из Уральских гор, уральский русский» — 4, 389) и его же остро-ты — с употреблением этих слов в другом значении.<sup>65</sup> Малороссов Леонтьев, судя по упоминанию вскользь в незавершенной статье «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения», считал «провинциальной или этнологической группой»<sup>66</sup> — то есть группой *внутри* русского народа, в котором «великороссы» тоже составляют лишь «группу» (или, скорее, множество разнообразных групп). Несколько бо́льшая автономность придана украинцам в одном фрагменте «Писем о Восточных делах» (см.: 8, 58—59).

Но был, впрочем, и другой прецедент: в главе «Византизм в России» (вторая глава книги «Византизм и Славянство») «малороссы» идут в общем перечислении с немцами, англичанами, греками, болгарами, сербами (7, 314). Малороссы сближаются Леонтьевым, с одной стороны, с юго-славянами, как народ более семейственный, чем великороссы, и подобно юго-славянам более «сухой» психически — у них нет, например, «мистических стихотворений» (7, 322). С другой же стороны, не забывается и их психологическая и бытовая близость к полякам (7, 352).

В художественных произведениях «украинского» совсем мало. В романе «В своем краю» незаконный сын графа Новосильского «забавно и с чувством» поет «хохлацкие песни» (2, 94); в «Очерках Крита» Леонтьев находит сходство между некоторыми обычаями

---

<sup>64</sup> Колоритный эпизод с полтавскими крестьянами в статье «Грамотность и народность» (7, 126) не в счет, он заимствован из «Биржевых ведомостей» (см.: 7, 573—574).

<sup>65</sup> См.: 4, 442, 445, 446, 615.

<sup>66</sup> См.: 8, 192. Это же подтверждается и рассуждением о «национальном темпераменте» в письмах «Кто правее?», где сначала говорится вообще о «нас» (русских), а затем происходит противопоставление (внутри этой общности «мы») «резкого» «психического строя» (термин Н. Я. Данилевского) «настоящих великороссов, со всеми их пороками и достоинствами» и меньшей выразительности «натуры» малороссов и белорусов (8, 169—170).

критских греков и украинцев.<sup>67</sup> На первой странице повести «Хризо» мелькает бедный малоросс, прислуживающий главному герою на венском вокзале (3, 25). Есть мимолетное упоминание о дунайских «хохлах беглых из России» в «Одиссее Полихрониадесе» (4, 21).

В отличие, скажем, от Аксакова, Каткова или младших современников (прежде всего, издателя газеты «Русское дело» С. Ф. Шарапова<sup>68</sup>) Леонтьева как политического мыслителя совершенно не занимала проблема украинофильства. Да и отпадение Украины от «государства Российского» не прогнозировалось Леонтьевым, но — нетрудно заметить — проходило оно впоследствии в полном соответствии его сценарию *племенных движений* (включая и церковный раскол).

Некоторое равнодушие к украинцам и белорусам для Леонтьева, занятого совсем другой проблематикой, не удивительно. Интересно другое: в отличие от славянофилов Леонтьев, надо признать, был совершенно равнодушен и к Кирилло-Методиевской теме. Это особенно бросается в глаза на фоне довольно частых упоминаний им по разным поводам о «гуситизме».<sup>69</sup> Но ведь корни-то у этого движения — в наследии славянских просветителей.

---

<sup>67</sup> «Чтобы составить понятие об отношениях, которые бывают между критскими обрученными, иногда по несколько лет сряду, нам сто́ит только представить себе отношения молодых парней к молодым девушкам в Украине. Никто в частых свиданиях не видит там ничего дурного, и никто не мешает молодым людям проводить целые часы с глазу на глаз» (3, 10). На сходную тему, между прочим, см. рассказ эмирского грека о непривычных для него отношениях молодежи в Болгарии и Боснии («Паликар Костаки»; 3, 182). Ср. также: 3, 389 («Капитан Илия»).

<sup>68</sup> Леонтьев был с ним знаком и в 1888—1890 гг. переписывался (см. нашу публикацию: Русская литература. 2004. № 1. С. 110—144). Украинский и польский вопросы рассматриваются Шараповым в переписке не с Леонтьевым, а с И. С. Аксаковым (см.: Там же. 2005. № 1. С. 168—169, 174—175); одно из писем процитировано выше. Отметим, что Аксаков с иронией говорит о польском политическом течении (его лидером был А. Свентоховский), ищущем сближения «с украинофилами и хохломанами, федералистами и сепаратистами» (Там же. С. 174).

<sup>69</sup> См.: 7, 275—276, 336, 338, 342—343. Указанные здесь примеры относятся к 1870-м гг., и в них преимущественно имеются в виду историческое движение Яна Гуса и лишь косвенно — попытки возрождения гуситства современными ему чехами. В начале 1880-х гг. Леонтьев сильно разочарован и в «гуситизме». Ср.: «Их (чехов. — О. Ф.) гуситизм гораздо опаснее иезуитизма; иезуитство и Папство осязательны, стройны,

Леонтьев не перестает напоминать, что христианство русские приняли от Византии, но о святых равноапостольных братьях практически не упоминает — то ли считая само собой разумеющимся, что и они — *византийцы*, то ли по иной причине: потому что видел некоторый «перекос» в их почитании — больше за изобретение письменности, чем за просвещение славян светом Христовой истины.<sup>70</sup>

Подобно ряду своих современников он и Кирилло-Мефодиевские торжества 1885 года, вероятнее всего, считал очередным проявлением «сентиментального славизма»<sup>71</sup> и делом чисто политическим,<sup>72</sup> поэтому и не откликнулся на этот праздник ни единой строкой.

По другому поводу, еще в 1880 году в «Варшавском дневнике», в статье «Выговор г. Суворину» Леонтьев заметил: «На что нам эти

---

охранительны, ясны, наконец; гуситизм же есть лишь *отрицание* Католичества; революционное племенное знамя оппозирующего по-европейски чешского мещанства. Нет *гуситской религии*; есть только гуситская критика, гуситское отвержение всего положительного. У Лютера есть хоть Аугсбургское *исповедание*; у гуситизма исповедания нет, а есть только „охи“ и „ахи“ протеста и пусто-славянского фразерства!» (8, 92).

<sup>70</sup> Ср. в «Византизме и Славянстве»: «У болгарина (...) половина воспоминаний, по крайней мере, связана с борьбой против Византизма, против этих православных греков. У болгарского патриота в комнате, рядом с иконой православных Кирилла и Мефодия, обучивших болгар славянской национальной грамоте (это главное для них, а не крещение), вы видите обыкновенно язычника Царя Крума, которому подносят на мече голову православного греческого Царя» (7, 349).

<sup>71</sup> Певцом «сентиментального славизма» Леонтьев считал И. Аксакова (ср. в письме к К. А. Губастову от 4—19 июля 1885 г.), а в статье «Как надо понимать сближение с народом» (1880) он употребил выражение «розовый славизм», говоря о Ф. И. Тютчеве (7, 172).

<sup>72</sup> Об этом свидетельствует хотя бы его реплика о Филиппове в письме к Губастову от 4—19 июля 1885 г. Тогда, к Кирилло-Мефодиевским торжествам, Филиппов издал отдельной брошюрой составленное им еще в 1870 году на церковнославянском языке «Краткое сказание о жизни и подвигах святых Кирилла и Мефодия» и написал передовую о них же для протезируемой им газеты «Голос Москвы» (1885. 6 апр. № 93. С. 1—2). И вот Леонтьев, посетовав, что Филиппов не реагировал на его неоднократные просьбы о рецензиях, заметил: «А по поводу Кирилла и Мефодия нашел сейчас время написать очень хорошую передовую статью для „Голоса Москвы“. — Ведь о Кирилле и Мефодии писать — найдутся люди из одного политического побуждения и без него» (РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 1. Ед. хр. 28. Л. 127).

добрые чувства? (Имеются в виду чувства «братьев-славян» и, вероятно, ответное «сочувствие» им России. — О. Ф.) — Бог с нами! Нам нужно господство *известных идей*, возбуждающих *тоже чувства*, но иного порядка и совсем иной прочности, чем все эти сентименты сердечного славянского единения и благодарственного фразерства. — Эти последние только сбивают нас с толку» (7<sub>2</sub>, 184).

Искомую «иную прочность», полагал Леонтьев, дает то, что он привык называть «византизмом». Византизм («религиозно-культурные корни нашей силы и нашего национального дыхания»; 8<sub>2</sub>, 186) еще сохранился в Православной Церкви. Именно церковное, а вовсе не племенное (кровное) родство единственно и могло бы стать основой для единения народов — не устал напоминать «турецкий игумен». Но сколько-нибудь оформленного, хотя бы начального устремления к единству не наблюдалось, напротив, уже на его глазах «национальные движения на Православном Востоке» приносили горькие плоды.

К. А. ЖУКОВ

## ВЕСТЕРНИЗАЦИЯ ОСМАНСКОГО ОБЩЕСТВА ГЛАЗАМИ ПОЛЬСКОГО РЕНЕГАТА

«Турецкие анекдоты»  
Михаила Чайковского (Садык-паши)

«Уже столетие назад слово „измена“ казалось взятым из оды или далекого предания. Уже столетие назад заменил Мицкевич „изменника“ — „рenegатом“. Перешедший границу государства изменял не государству, а одежде, речи, мыслям, вере и женщинам. <...> „Измена“ стала словом военным и применялось только в том случае, если человек изменял один раз, — двукратная измена уже переходила в разряд дел дипломатических. <...>

И все же нет слова более страшного, чем измена. Государства оскорблены ею, как человек, которому изменила любовница и которого предал друг...»<sup>1</sup>

Представляется, что этот фрагмент из знаменитого романа о гибели А. С. Грибоедова в Тегеране может указать на одну из встающих перед нами задач, а именно: достичь объективности — проанализировать информацию, максимально отвлекаясь от личности информанта.

Выросший в униатстве «сын Украины» Михаил Станиславович Чайковский (1804—1886) принял ислам в Турции в 1850 году, а затем — по возвращении в Россию в 1872 году — «присоединился к восточной православной церкви». Чем бы ни были вызваны такие повороты судьбы, понятно, что ярлык «рenegата» уже навечно прикреплен к имени этого человека, прожившего исключительно яр-

<sup>1</sup> Тынянов Ю. Н. Смерть Вазир-Мухтара. М., 1983. С. 410—411.

кую, насыщенную событиями жизнь и оставившего после себя чрезвычайно интересные воспоминания. Неудивительно поэтому, что читательское отношение к его литературным произведениям мемуарного жанра всегда будет иметь и эмоциональную, и политическую окраску.

Однако трудная литературная судьба мемуарных произведений Чайковского объясняется не только вышеуказанными обстоятельствами. Можно сказать, что для историков-османистов М. С. Чайковский остается фигурой почти не известной; чтобы убедиться в этом, достаточно просмотреть работы советских туркологов, посвященные истории Османской империи XIX века. За редким исключением, имя Чайковского в этих работах упоминается лишь походя. Дело в том, что мемуарные и публицистические произведения Чайковского, начавшие публиковаться в России в 80-е годы XIX века, были написаны в таком ключе, что их содержание было трудно уложить в используемые советскими специалистами схемы прогрессивных вестернизаторских реформ Османской Турции. Не лучшим образом обстояло дело и с изучением мемуарного наследия Чайковского на Западе, хотя его «Турецкие анекдоты»,<sup>2</sup> опубликованные в Москве в 1883 году Университетской типографией (с авторским посвящением Михаилу Никифоровичу Каткову), уже на следующий год появились в Париже во французском переводе: они были изданы (в несколько сокращенном виде) от имени некоей Ванды, будто бы услышавшей эти анекдоты от своего отца.<sup>3</sup>

Несомненно, издание «Турецких анекдотов» вписывалось в рамки общей политической программы М. Н. Каткова, существенными элементами которой была борьба с революционным движением и польским сепаратизмом, а также всемерное противодействие британскому империализму. Свои внешне- и внутриполитические планы издатель «Русского вестника» и «Московских ведомостей» осуществлял в первую очередь печатным словом: например, на рубеже 60—70-х годов на страницах журнала «Русский вестник» антинигилистический, антипольский роман Вс. Крестовского «Панургово стадо» соседствовал и с русским переводом антиколонизаторского романа Жюль Верна «Двадцать тысяч лье под водой», и с

---

<sup>2</sup> Турецкие анекдоты. Из тридцатилетних воспоминаний Михаила Чайковского (Садык-паши). М., 1883.

<sup>3</sup> *Souvenirs anecdotiques sur la Turquie (1820—1870) par Wanda*. Paris, 1884.

разоблачительными записками бывшего революционера-эмигранта В. И. Кельсиева. Издание «Турецких анекдотов», равно как и появление статей Чайковского в аксаковской «Руси»,<sup>4</sup> на наш взгляд, отчасти можно объяснить злобой дня: летом 1881 года в Стамбуле проходил публичный судебный процесс над организаторами убийства в 1876 году султана Абдул-Азиза. По этому делу проходил известный реформатор, «отец турецкой конституции» Мидхат-паша. Он был признан виновным, отправлен в ссылку в отдаленную Аравию, где и был задушен в 1884 году.<sup>5</sup> Таким образом, в первые годы царствования Александра III история османских реформ приобрела для России дополнительную актуальность.

Что касается непосредственно воспоминаний Чайковского, то они были опубликованы после смерти их автора в переводе с польского (переводчики — И. Г. Турцевич и В. В. Тимощук) в различных номерах ежемесячника «Русская старина». Публикация растянулась на десять лет (с 1895 по 1904 год). Вероятно, войны и революции воспрепятствовали появлению отдельного издания «Записок...», чего они по своей исторической ценности, безусловно, заслуживали.

Появление в печати мемуаров Чайковского не смогло переломить тенденции, основы которой были заложены некоторыми польскими авторами еще в период Крымской войны. «Недоброжелательство и антипатия ко мне поляков высказалась особенно ярко в сочинениях Душинского и Владислава Мицкевича. Первый, в своем сочинении о деятельности поляков на Востоке во время войны 1854 и 1855 гг., не упомянул ни слова о казаках, бывших под моею командою, в числе коих находились поляки, и обо мне лично, хотя я тоже был поляк, а Владислав Мицкевич, издавая письма своего отца с Востока, выпустил из них все то, что относилось к моим казакам и ко мне. (...) Так писались материалы для будущей истории Польши!» — восклицал Чайковский.<sup>6</sup>

Сообщая об этой травле со стороны поляков-католиков, Чайковский полагал, что после своего возвращения в Россию он находился

---

<sup>4</sup> Чайковский М. (Садук-паша). Султан Абдул-Азис и правда о его смерти // Русь. 1883. № 4, 5.

<sup>5</sup> О процессе см.: Фадеева И. Е. Мидхат-паша. Жизнь и деятельность. М., 1977. С. 112—132.

<sup>6</sup> Записки Михаила Чайковского (Мехмет-Садук-паша) // Русская старина. 1900. Июнь. С. 704.

«под запретом или анафемой тайного общества». В частности, он написал следующее: «...я получил в 1879 г. письмо из Лейпцига от издателя моих повестей, Брокгауза, извещавшего меня о том, что он не может более издавать мои сочинения и печатать что-либо вышедшее из-под моего пера, так как за нарушение этого запрета ему угрожают смертью».<sup>7</sup>

В последующие годы материалы о Чайковском появлялись и в России,<sup>8</sup> и в Польше;<sup>9</sup> польские литературоведы также уделили внимание изучению его творчества,<sup>10</sup> однако в Польше избирательное отношение к мемуарам Чайковского, на наш взгляд, так и не было преодолено. Например, Адам Левак, автор хорошо документированной монографии по истории польской эмиграции в Османской империи (в настоящее время имеющей характер первоисточника из-за гибели множества документов в годы Второй мировой войны: Рапперсвильское собрание Варшавской Национальной библиотеки и др.),<sup>11</sup> практически не использует в своей книге мемуары Чайковского.

В настоящей статье мы постараемся прокомментировать ряд отобранных нами мемуарных свидетельств очевидца, которые позволяют иногда по-новому представить ход и оценить последствия приобщения османских турок к ценностям западной цивилизации. Наш выбор определяется тем обстоятельством, что в настоящее время «движение вестернизации и Танзимат — наиболее дискутируемая тема в работах по истории Турции».<sup>12</sup> В цитатах мы в большинстве случаев сохраняем оригинальное написание личных имен и терминов.

---

<sup>7</sup> Записки Михаила Чайковского... // Там же. 1904. Окт. С. 222.

<sup>8</sup> См., например: *Rawita-Cawronski Fr. Michał Czajkowski (Sadyk-Pasza). Jego życie, działalność wojskowa i literacka*. Petersburg, 1901. Wydanie drugie.

<sup>9</sup> Частично были изданы мемуары Чайковского (*Moje wspomnienia o wojnie 1854 r.* Warszawa, 1962), вышла книга о нем (*Chudzikowska J. Dziwne życie Sadyka Paszy (o Michale Czajkowskim)*). Warszawa, 1971).

<sup>10</sup> См., например: *Kijas J. Michał Czajkowski pod urokiem Mickiewicza*. Kraków, 1959.

<sup>11</sup> *Lewak A. Dzieje Emigracji Polskiej w Turcji (1831—1878)*. Warszawa, 1935.

<sup>12</sup> История Османского государства, общества и цивилизации: В 2 т. / Под ред. Э. Ихсаноглу. М., 2006. Т. 2: История Османской цивилизации. С. 91.



В начале несколько слов о самом мемуаристе. Михаил Чайковский родился в семье польского шляхтича-помещика в 1804 году в деревне Гальчинец Житомирского уезда Волынской губернии. Юный Чайковский получил первоначальное воспитание в Бердичеве в пансионе англичанина Волсея. Преподавателями этого учебного заведения состояли завзятые украинофилы. Среди них выделялся малороссийский поэт П. П. Гулак-Артемовский, впоследствии занявший пост ректора Харьковского университета. Именно они привили Чайковскому любовь к казачьему прошлому его родины и надежды на ее великое будущее. Взгляды учителей легли на хорошо подготовленную почву: по семейным преданиям, Чайковский по женской линии являлся потомком знаменитого запорожского атамана, гетмана Левобережной Украины Ивана Брюховецкого.

Чайковский завершил свое образование, окончив факультет правоведения Варшавского университета. Впоследствии он вспоминал: «В основе программы Харьковского университета лежало прошлое Руси и казачества и стремление к всеславянству. В Виленском университете Адам Мицкевич и его товарищи вели пропаганду с целью путем сближения и объединения Польши и Литвы воссоздать великое и независимое Польское королевство. Варшавский университет не имел определенной политической программы».<sup>13</sup>

В 1829 году Чайковский становится предводителем дворянства Житомирского уезда. Он пишет, что начавшуюся войну России с Османской Турцией (1828—1829) польское общественное мнение считало справедливой, логичной и необходимой как войну за христианские ценности и за славян. И все это — несмотря на свой Католицизм, на воспоминания об обществе Зеленой книги (то есть о сношениях декабристов с польскими патриотами), несмотря на историческую память о «вечном союзе» между Турцией и Польшей.<sup>14</sup>

В 1831 году во время польского восстания он в чине поручика поступил в Волынский конный полк, которым командовал один из мятежников полковник К. Ружицкий, женатый на старшей сестре Чайковского. После подавления восстания Чайковский вместе с повстанцами ушел за границу — во Львов. «Поляки ушли за границу, — пишет Чайковский, — имея 130 000 отличного и хорошо вооруженного войска (особенно хороша была отборная кавалерия,

---

<sup>13</sup> Записки Михаила Чайковского... // Русская старина. 1896. Февр. С. 385.

<sup>14</sup> Записки Михаила Чайковского... // Там же. 1896. Янв. С. 163.

созданная в свое время попечением цесаревича Константина Павловича. — К. Ж.), тогда как у противника было в то время отнюдь не больше, а, пожалуй, меньше. <...> Наше дело было неправое, поэтому Господь и покарал нас».<sup>15</sup>

В Париже, куда прибыл Чайковский, началась его литературная и политическая деятельность. В начале он принялся писать статьи о казаках, а также киргизах и других азиатских народах для Энциклопедического словаря, издаваемого в Париже Историческим институтом. Его труд был по достоинству оценен: Чайковский был принят в члены этого института и свел знакомство с Гизо, маршалом Сультом и Тьером. Затем, по совету А. Мицкевича, Чайковский стал писать не только по-французски, но и по-польски. Так, начиная с 1837 года появились его повести из казацкой жизни «Вернигора», «Украинка», «Гетман», «Кирджали» и др.<sup>16</sup> Последняя, написанная на пушкинский сюжет, со временем стала очень популярна среди южных славян. Позже литературные произведения Чайковского были перепечатаны Брокгаузом в «Библиотеке польских писателей» (Лейпциг). Некоторые из них были переведены на французский, немецкий, итальянский, английский и сербский языки. На русский были переведены и напечатаны его «Болгария» (в Русском вестнике), «Босния» (в «Московских ведомостях») и «Устье Дуная» (в «Киевлянине»).

Кельсиев, познакомившийся с Чайковским и его второй женой Людвигой Снядецкой в Константинополе в 1862—1863 годах, следующим образом характеризует литературное творчество Чайковского: «Рассказы его отчасти напоминают Гоголя, Основьяненко, Шевченко и вообще всех южнорусских писателей, которые старались изобразить казацкий быт. Талант у Чайковского не из очень сильных; отсутствие серьезного изучения южнорусской истории в высшей степени заметно, как с тем вместе заметно политическое пристрастие к полякам, хотя лично он их не терпел. Запорожские и вообще все малороссийские казаки являются у него благородными рыцарями, которые борются против польских притязаний. Но борьба с поляками представляется у него скорее рыцарским турниром, чем вопросом о народном существовании. <...> Южнорусский и

---

<sup>15</sup> Записки Михаила Чайковского... // Там же. 1897. Февр. С. 343; Май. С. 381.

<sup>16</sup> Записки Михаила Чайковского... // Русская старина. 1898. Февр. С. 448—451.

польский народы — братья, которых ссорили бестолковая шляхта и бестолковые иезуиты <...>. Но так как поляки и южнорусы принадлежат к чистейшему славянскому племени, так как ни в тех, ни в других нет примеси туранской крови, преизобилующей-де у москалей, то самую судьбою они обязаны жить по-братски, не уступая друг другу ни в чем и охраняя каждый свою независимость. Союз их потому не только может, но и должен быть естественным, ибо у них есть один общий враг — выродившаяся чужь, говорящая славянским наречием и исповедующая схизму, т. е. москали. <...> москали — народ-де туранский, лишенный всяких гражданских и личных добродетелей, развратный, полукочевой, жаждущий завоеваний и подавляющий всякого рода свободу. Лучшие романы Чайковского пропитаны исключительно таким направлением». <sup>17</sup>

«Мсье Духинский из Киева», активно проповедовавший теорию о туранском происхождении великороссов в 50—60-е годы XIX века, <sup>18</sup> имел, таким образом, достойного предшественника в лице Чайковского. Сам Чайковский напоминает, что это именно он «извлек из ничтожества» Душинского (Духинского) и «ввел в политический мир» (в 1851 году Ф. Духинский возглавлял польское агентство в Белграде. — К. Ж.). <sup>19</sup> Чтобы закончить эту тему, следует добавить, что деньги на содержание польских агентств кн. Адама Чарторыйского в Константинополе, Белграде и Бухаресте поступали от турецкого правительства. Чайковский пишет, например, как в 1851 году поляки потребовали выслать часть этих денег в Париж на издание очередного сочинения Душинского, в котором отрицалось славянское происхождение русин. <sup>20</sup>

Идея основать польские представительства на Востоке была внушена кн. А. Чарторыйскому знаменитым Талейраном. Кельсиев со ссылкой на своих информантов передает подробности разговора на эту тему ветерана французской дипломатии с главой польского эмигрантского правительства в Париже. По мысли Талейрана, путь к восстановлению Польши в качестве щита цивилизации от распро-

---

<sup>17</sup> Кельсиев В. Польские агенты в Царсграде // Русский вестник. 1869. Т. 81, № 6. С. 528—529.

<sup>18</sup> См.: Жуков К. А. Восточный вопрос в историософской концепции К. Н. Леонтьева. СПб., 2006. С. 73—76.

<sup>19</sup> Записки Михаила Чайковского... // Русская старина. 1900. Июнь. С. 685.

<sup>20</sup> Записки Михаила Чайковского... // Там же. 1898. Сент. С. 675.

странения москвитов лежал через польско-турецкий союз. Талейран, пишет Кельсиев, посоветовал князю Адаму наладить связи с турецким посольством в Париже и направить своих агентов в Константинополь. Подходящим человеком среди турецких дипломатов оказался Решид-эфенди, «человек еще молодой, развязный, понятливый, имеющий большие связи в Стамбуле и серьезно изучающий всякие европейские отношения. Чарторыйский и Решид сблизились, поняли друг друга, осознали выгоду союза Польши с Турцией, и в весьма скором времени, при ходатайстве французского посольства, Решид-эфенди превратился в Решид-пашу, получил всевозможную поддержку и сделался великим визирем».<sup>21</sup>

Добавим, что в бытность Решид-паши турецким послом в Париже (1834—1836) его личным секретарем состоял М.-Ж. Кор (Mathurin-Joseph Cor, 1806—1854), впоследствии главный переводчик французского посольства в Константинополе, в 1854 году (незадолго до смерти) занявший пост профессора турецкого языка в Коллеж де Франс. С обоими Чайковский познакомился еще в Париже. Чайковский вспоминает, что, когда в октябре 1841 года он прибыл в Турцию в качестве главы польского агентства, «первым драгоманом французского посольства был <...> Иосиф Матюрин-Цор, бывший наставник и секретарь Решида-паши, человек сердечный, весьма способный и честный. Он примирил турок и всех вообще с драгоманами, которые считались до этого бичом Востока <...>. Матюрин-Цор доказал, что можно быть драгоманом и вместе с тем человеком честным, совестливым, справедливым и порядочным, он преобразовал институт драгоманов на Востоке...»<sup>22</sup>

Именно Кор был одним из главных советчиков и помощников для Решид-паши при подготовке последним текста Гюльханейского хатт-и шерифа — султанского указа, оглашенного 3 ноября 1839 года и ознаменовавшего начало периода вестернизаторских преобразований в Османской империи, который в исторической науке получил название Танзимат.<sup>23</sup> В 1851 году Кор опубликовал про-

---

<sup>21</sup> Кельсиев В. Польские агенты в Цареграде // Русский вестник. 1869. Т. 81, № 6. С. 529—532.

<sup>22</sup> Записки Михаила Чайковского... // Русская старина. 1898. Апр. С. 190—192.

<sup>23</sup> *Siyavuşgil, Sabri Esat. Tanzimat'ın Fransız Efkârı Umumiyesinde Uyandırdığı Akisler / Tanzimat. Istanbul, 1940. S. 5; Дулина Н. А. Танзимат и Мустафа Решид-паша. М., 1984. С. 50—52.*

странную брошюру о реформах в Турции.<sup>24</sup> Заметим, что ведущая роль Кора хорошо осознавалась русскими дипломатами. С. С. Татищев писал: «Вдохновителем и руководителем его (Решид-паша. — К. Ж.) был его частный секретарь француз Кор, прибывший с ним в Константинополь в качестве воспитателя детей его».<sup>25</sup>

В Париже Чайковский свел знакомство еще с одним будущим османским государственным деятелем. Ставший впоследствии великим везиром (садразамом) Кыбырлы Мехмед-паша в те годы был драгунским капитаном французской армии. Чайковский вспоминает, как, будучи представленным королю Людовику-Филиппу, лихой драгун высказался по-солдатски просто: вернейший способ цивилизовать турок — это прислать в Стамбул из Парижа 2000 гризеток и лореток.<sup>26</sup>

Гюльханейский рескрипт декларировал необходимость принятия законов, которые гарантировали бы безопасность жизни, чести и имущества жителей Османской империи, в нем провозглашалось равенство перед законом султанских подданных независимо от их вероисповедания и общественного положения, было обещано право христианам служить в армии и т. д. По мнению современных исследователей, указ подразумевал введение в Турции новой буржуазной законности, противоречащей многими своими положениями традициям и шариаду.<sup>27</sup> По характеристике С. С. Татищева, «акт этот, плод трудов учрежденного в 1838 году „Совета общественной пользы“, в котором главными деятелями, в председательстве Решида, являлись французы Кор и Баррашен, представлял любопытную смесь правил, почерпнутых из Корана, с тем, что во Франции принято называть „бессмертными началами 1789 года“».<sup>28</sup>

Пост великого везира при султанах Абдул-Меджиде (1839—1861) в это время занимал Хозрев-паша. Как пишет Чайковский, «Хозрев-паша не имел своих собственных мнений или убеждений. Он не был фанатиком только потому, что ни во что не

---

<sup>24</sup> *Cor J. M. De la réforme en Turquie, au point de vue financier et administratif.* Paris, 1851.

<sup>25</sup> Татищев С. С. Внешняя политика императора Николая Первого: Введение в историю внешних сношений России в эпоху Севастопольской войны. СПб., 1887. С. 413.

<sup>26</sup> Турецкие анекдоты. С. 37.

<sup>27</sup> Дулина Н. А. Танзимат и Мустафа Решид-паша. С. 54—55.

<sup>28</sup> Татищев С. С. Внешняя политика императора Николая Первого. С. 577.

верил; не мудрено, что он не имел ни горячих приверженцев, ни особенно строгих порицателей. Это был человек бессердечный, как большинство черкесов, которые из невольников становились сановниками турецкой империи. На них всегда остается клеймо неволи, рабства. Черкесы, проданные в неволю, становятся зачастую членами правящего класса, которых можно назвать стамбульскими мусульманами, или „стамбульчиками“. „Стамбульчики“ состоят по большей части из невольников — черкес, греков, армян, из уроженцев Анатолии и арнаутов, принявших мусульманство, которые из царедворцев доходят до высших степеней чиновной иерархии. Славянам и отуреченным лицам других национальностей турки предоставляют право сражаться, умирать за Турцию, иной раз быть садразамами, чаще — сардарами (сердар — военачальник (*тур.*) — К. Ж.), предводительствовать войском, но им не позволено участвовать в управлении страной, в политике, заведывании финансами, в дипломатии. Все это находится в руках „стамбульчиков“ и избранных ими адептов. В Турции только „стамбульчики“ являются правящим классом, точно так же как в католической церкви отцы иезуиты».<sup>29</sup> Именно садразаму (великому везиру) Хосрев-паше предстояло проводить в жизнь идеи своего недруга — новоиспеченного министра иностранных дел Мустафы Решид-паши. Как это происходило на первых порах, красочно описано Чайковским в специальном фельетоне, озаглавленном «Барашен и его ватага»:

«...Француз Барашен, доктор медицины <...> вкрался в милость к Решид-паше, когда последний правил должность посла Высокой Порты при французском короле <...>. Решид-паша, призванный на место великого везира по случаю торжеств обнародования хатт-и шерифа Гюльхане, привез с собою Барашена с сотней французов, докторов, бакалавров и лиценциатов разных наук и искусств. Их набрали в редакциях газет и на улицах Парижа, где они политиканили, но голодали, потому что ничего не зарабатывали; здесь же их одевали, кормили, давали им деньги и вводили при их помощи реформы. Вся ватага пускалась в рассуждения, горланила, придумывала диковинные вещи; вся она была обуяна духом прогресса, либерализма и парламентаризма. Как жаль, что не пришла тогда в голову мысль Кибризли-Мехмеда! Дело пошло бы во сто крат лучше с лоретками и гризетками, чем с этими борцами либерализма и реформы.

---

<sup>29</sup> Записки Михаила Чайковского... // Русская старина. 1898. Апр. С. 196.

Прибыв в Стамбул, они тотчас составили большой комитет общественного спасения Турции, подразделенный на комиссии, соответственно существовавшим в стране министерствам, с прибавкой комиссии контроля, под председательством президента большого комитета спасения Барашена. <...> В первом же году, по общему одобрению всех комиссий и главного президента, были составлены три записки за его печатью и поднесены на утверждение султану.

Первая записка касалась дельфинов, плавающих во множестве по Босфору и называемых Турдомуз-балык — свинья-рыба. Плавают дельфины под окнами султанских дворцов, пугают катающихся по Босфору в каяках, но не было еще случая, чтоб они бросались на каяк и опрокидывали его <...> их запрещено было убивать. <...> Комитет просил, чтобы, в силу танзимата, было дозволено ловить дельфинов и отдавать ловлю их в аренду заграничным западным предпринимателям, что доставит доход казне и будет содействовать водворению западной цивилизации и прогресса, а Турция получит новый продукт — жир, одинакового качества с жиром китов и тюленей, откроется конкуренция с Англией <...> Англия будет обуздана и принуждена заключить выгодный для Турции торговый контракт <...>.

Вторая записка касалась пернатых. Над Босфором летают огромные стаи белых чаек, которые покрывают сплошь крыши султанских дворцов, питаются падалью выбрасываемого в Босфор и очень жирны. Другие черные птицы — каракуши — безустанно порхают над водами Босфора и налету ловят рыбок и червей. Оба рода птиц летали, садились на отдых и питались, благодаря заботливости о них давних султанов: их не трогали. Комитет вошел с представлением о предании их смерти стрельбой и сетями за плату, которую предприниматели будут вносить в казну за данное им разрешение. Мясо пойдет в солку, на копченье, а перья на перины. В записке утверждали, что кроме дохода это побудит немцев заключить трактаты о концессиях и даже склонить их к вступлению в теснейший союз, потому что немцы страстно любят лежать в постели, а перья этих птиц, мягкие и упругие, как нельзя лучше пригодны для перин. Немцы не захотят есть соленую и копченую свинину <...> перейдут на птицу.

В третьей записке шла речь о тех полудиких бездомных собаках, которые бегают стадами, не сотнями, а тысячами, по улицам Стамбула и других мусульманских городов. Комитет предлагал вывезти их всех на Принцевы острова и там на месте учредить ис-

полнительную комиссию из самых энергических членов комитета спасения Турции. На островах построить собачьи бойни; шерсть пойдет на тюфяки, кожа на перчатки, сало в примесь к салу дельфинов и птиц, мясо на корм дельфинам и птицам, а кости на рафинировку сахара. В администраторы этого предприятия просился сам Барашен.

Перчатки, говорилось в записке, расположат в нашу пользу прекрасный пол, особенно же тех особ, которые слынут синими чулками (будем окрашивать кожу). <...> Жорж Санд, Софья Бе и Делфина Жирарден начнут прославлять стихами и прозой падишаха, танзимат и комитет спасения. <...>

Султан смеялся до упаду и приказал ответить: „Пусть дельфины плавают по-прежнему, а белые и черные птицы пускай себе живут как издавна под шариатом, да не коснется их свет танзимата <...>. Что же касается собак, то по соприкосновенности этого вопроса с прекрасным полом, с которым султан желает всегда жить в ладах, предоставляется реформаторам распорядиться с псами по своему усмотрению, но с тем, чтобы в эту эксплуатацию не вмешивался ни танзимат, ни турецкие реформы“. <...> На один из островов — Тавшан адасы (Заячий) — сотни собак были доставлены на пароходах. На острове „нецивилизованные собаки“ искушали Барашена до полусмерти. Этим все и кончилось. Французы покинули Турцию, а турки еще более стали уважать собак за то, что они избавили их от реформаторства галлов, как некогда гуси избавили Рим тоже от нападения галлов».<sup>30</sup>

«Комитет обновления Турции, — пишет Чайковский, — состоявший под председательством д-ра Барашена, действовал нелепо и только вызывал смех своими распоряжениями».<sup>31</sup> Турецкий исследователь Танзимата, приведя этот рассказ о Барашене по французскому переводу анекдотов Чайковского,<sup>32</sup> сообщает также, что в Стамбульской университетской библиотеке он наткнулся на музыкальное сочинение Барашена, озаглавленное «La Bosphorienne» — «Босфорянка».<sup>33</sup> Следует все же заметить, что в целом известия о Барашене

---

<sup>30</sup> Турецкие анекдоты. С. 171—182.

<sup>31</sup> Записки Михаила Чайковского... // Русская старина. 1898. Апр. С. 198.

<sup>32</sup> См. примеч. 3.

<sup>33</sup> *Siyavuşgil, Sabri Esat.* Tanzimat'ın Fransız Efkârı Umumiyesinde Uyandırdığı Akisler. S. 5—6.



и Коре, содержащиеся в специальной литературе, на удивление бедны,<sup>34</sup> поэтому информацию Чайковского, включая данные им характеристики личностного плана, невозможно переоценить. Как уже было сказано, Совет общественной пользы (*Conseil d'utilité publique*), куда входили оба француза, начал свою деятельность еще в 1838 году.<sup>35</sup>

Анекдот о «Барашене и его ватаге» может послужить хорошей иллюстрацией к тем оценкам Танзимата, которые время от времени в своих дипломатических донесениях в Петербург давали русские посланники в Константинополе, считавшие турецкие реформы «раболепной имитацией институтов и порядка, введенных представительными европейскими правительствами». Эти взгляды были, в частности, отражены бывшим многолетним российским посланником в Турции В. П. Титовым в его записке, посвященной внешней политике России за 25 лет (составлена в ноябре 1853 года в самом начале Крымской войны): «Известный Гюльханейский хатт-и шериф, который остался почти мертвой буквой, был выгодно использован иностранной прессой для увеличения числа сторонников Турции. Цивилизация, которая до сих пор не реформировала гаремы, не улучшила положение женщин, не навела больший порядок во внутренней жизни, осталась лишь как внешний лоск».<sup>36</sup> Однако эта «комедия имела большой успех в Европе».<sup>37</sup>

С другой стороны, Чайковский подмечает и внутренние реформаторские потенции в самой Османской империи. Он пишет, что в это же время, когда «многие стали обращать реформы в насмешку», образовалась другая партия, сознающая потребность в реформах и необходимость обновления государства: «...это была турецкая партия, опиравшаяся на местные силы общества, верившая в эти силы. Душою и руководителем этой партии был Гассан-Риза-паша, бывший паж и любимец султана Махмуда, человек честный, способный, но не ученый и даже не особенно образованный. К этой партии

---

<sup>34</sup> *Mardin, Serif*. The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study of the Modernization of Turkish Political Ideas. Princeton, 1962. P. 194.

<sup>35</sup> *Новичев А. Д.* История Турции. Т. 3, ч. 2 (1839—1853). Л., 1973. С. 111; *Шабанов Ф. Ш.* Государственный строй и правовая система Турции в период Танзимата. Баку, 1967. С. 33.

<sup>36</sup> Цит. по: *Тодорова М. Н.* Англия, Россия и Танзимат (вторая четверть XIX в.). М., 1983. С. 136.

<sup>37</sup> *Татищев С. С.* Внешняя политика императора Николая Первого. С. 578.

принадлежали: Мехмед Али-паша, зять покойного султана, Галиль-паша, другой зять султана Махмуда, черкес одного племени с Хозревом, Реуф-паша, неоднократно бывший великим визирем, женатый на сербке-христианке (...) Ага-Гуссейн-паша, которого звали Ага-паша, победивший янычар, и Неджиб-паша, представитель многочисленного рода, игравшего первенствующую роль в Стамбуле и бывший в родстве чуть не со всеми лицами, стоявшими у власти. Он был, так сказать, главным вожаком „стамбульчиков“, этой бюрократии османского правительства. Риза-паша и вся его партия относились с особым уважением к Решиду-паше, признавая его политическую прозорливость, и считали его единственным человеком, способным вести переговоры с европейскими державами, тогда как партия или лучше сказать — министерство Хозрева-паши считалось бездарным, неспособным осуществить проект реформ Решида-паши». Реформистской партии удалось добиться отставки Хосрев-паши (в июле 1840 года). В новом правительстве Рыза-паша был назначен сераскером (военным министром), и «первым делом нового сераскира было преобразовать войско на деле, а не на бумаге». <sup>38</sup>

Интересны восторженные характеристики, которые в данном отрывке Чайковский дает Рыза-паше. Заметим в этой связи, что Чайковский постоянно писал о Рызе как об одном из четырех (наряду с Решид-пашой, Аали и Фуадом) наиболее выдающихся государственных деятелей Турции периода Танзимата: Рыза был «склонен к преобразованиям, но остался верным Востоку». <sup>39</sup> Такие оценки Чайковского в известном смысле отличаются от расхожих представлений о Рызе как о консерваторе, яром антагонисте Решида. <sup>40</sup> Можно сделать вывод, что правильнее, наверное, говорить о личном соперничестве Рызы и Решида и о различии в их тактических подходах к проведению реформ в Турции.

Чайковский также предлагает свое видение отношений Решид-паши и Стратфорда Каннинга — английского посла в Константинополе, о котором, в первую очередь благодаря его собственным мемуарам и британской историографии, сложилась легенда, что именно он определял ход реформ в Османской Турции

---

<sup>38</sup> Записки Михаила Чайковского... // Русская старина. 1898. Апр. С. 198—199.

<sup>39</sup> Турецкие анекдоты. С. 280.

<sup>40</sup> См., например: Новичев А. Д. История Турции. Т. 3, ч. 2. С. 129.

в 1842—1858 годах.<sup>41</sup> Как пишет Чайковский, британский посол не навидел турецкого военного министра Рыза-пашу, который, в свою очередь, питал расположение к послу Франции. Что касается Решид-паша, то, по версии Чайковского, тот «ловко умел внушить строптивому англичанину через посторонних лиц свои мысли и желания», которые Каннинг затем уже считал своими собственными и всячески старался их реализовать.<sup>42</sup> Именно Решид-паша, по словам Чайковского, был «душой коалиции» Англии и Франции перед Крымской войной. Он полагал, пишет Чайковский, что при любом исходе такой войны Турция окончательно войдет в состав европейских держав, и поэтому желал войны так же, как и чрезвычайный и полномочный посол Николая I князь А. С. Меншиков.<sup>43</sup> Здесь версия Чайковского опять расходится с общепринятой, согласно которой Решид принадлежал к партии компромисса с Россией и даже «униженно просил» всемогущего английского посла пойти на уступки.<sup>44</sup>

К осени 1841 года — времени приезда Чайковского в Стамбул — некоторые преобразования уже были осуществлены: были сформированы из христиан два батальона, которые были уже обмундированы, имели своих офицеров и свои знамена. «Это был первый шаг к правильной организации войска, — пишет Чайковский, — это была первая попытка приравнять христиан к мусульманам в войске султана».<sup>45</sup> Благодаря стараниям Рыза-паши военная реформа в 1841—1845 годах принесла плоды,<sup>46</sup> хотя, как отмечает Чайковский, на деле «западные кабинеты отнюдь не хотели, чтобы христиане были допущены в военную службу». Турок побуждали к судебной реформе, к преобразованиям прав поземельной собственности, к реформе народного образования и даже к «дарованию некоторой свободы прессе, но умалчи-

---

<sup>41</sup> О Каннинге см.: *Тодорова М. Н.* Англия, Россия и Танзимат... С. 89—95.

<sup>42</sup> *Записки Михаила Чайковского... // Русская старина.* 1898. Июль. С. 440.

<sup>43</sup> *Записки Михаила Чайковского... // Там же.* 1898. Сент. С. 683.

<sup>44</sup> См. об этом: *Новичев А. Д.* История Турции. Т. 4, ч. 3 (1853—1875). Л., 1978. С. 30—31.

<sup>45</sup> *Записки Михаила Чайковского... // Русская старина.* 1898. Апр. С. 200.

<sup>46</sup> См. об этом: *Новичев А. Д.* История Турции. Т. 3, ч. 2. С. 135; *Тодорова М. Н.* Англия, Россия и Танзимат... С. 136.

вали о военной службе, дающей известные права и преимущества».<sup>47</sup>

Участие самого Чайковского в военных преобразованиях в Турции было достаточно заметным. В Крымскую войну им был создан казачий отряд, состоявший из регулярного полка в шесть эскадронов и иррегулярного сводного полка, сформированного в основном из старообрядцев-некрасовцев. За исключением 60 поляков, почти все остальные (около 1500 человек) исповедовали Православие. В казаках Чайковского состоял известный польский революционный поэт, «салонный террорист» Р. Бервиньский,<sup>48</sup> а также перешедший в ислам внебрачный сын Пальмерстона — некий О'Рейли; позже (в 60-е годы) к ним присоединился племянник Бисмарка Путкамер. Все это возрожденное Запорожское войско воевало под старинным знаменем гетмана Правобережной Украины П. Дорошенко, в свое время подаренным казакам турецким султаном. На этом штандарте на серебряном поле был вышит золотой православный крест, а на пурпурном — серебряный полумесяц. Эта реликвия хранилась в Константинополе в патриаршей ризнице и была выдана Чайковскому с сертификатом ее подлинности.<sup>49</sup> Присягу на Евангелии у казаков принял Кыбырлы Мехмед-паша, тогдашний губернатор Адрианополя.<sup>50</sup> По просьбе Чайковского императором Наполеоном III для казаков была прислана форма французских конных егерей. Эта просьба была передана императору через бывшего первого драгомана французского посольства М.-Ж. Кора, который в своих письмах продолжал уверять Чайковского, что французский император «по-прежнему желает соединить польскую справу (дело. — К. Ж.) с Восточным вопросом», но осуществлению этих планов, дескать, мешают Англия.<sup>51</sup> Деятельность Чайковского на военном поприще была оценена: в 1856 году он получил от великого везира Решид-паши официальное письмо, в котором, в частности, говорилось, что его

---

<sup>47</sup> Записки Михаила Чайковского... // Русская старина. 1904. Дек. С. 571.

<sup>48</sup> См.: *Борисенко Ю. А.* Михаил Бакунин и «Польская интрига»: 1840-е годы. М., 2001. С. 145; Записки Михаила Чайковского... // Там же. 1990. Апр. С. 233.

<sup>49</sup> Записки Михаила Чайковского... // Там же. 1904. Дек. С. 563; 1898. Окт. С. 204; 1904. Авг. С. 283.

<sup>50</sup> См.: *Rawita-Gawronski Fr. Michał Czaykowski (Sadyk-Pasza)*. S. 50.

<sup>51</sup> Записки Михаила Чайковского... // Русская старина. 1900. Апр. С. 236; 1898. Дек. С. 683.

пример доказал «возможность совместной службы солдат-мусульман и христиан». По мнению Решид-паши, это было наилучшим средством «к решению вопроса об их политическом равенстве». <sup>52</sup> Вообще же целью Решид-паши, по словам Чайковского, было «образование при помощи славян сильного и могущественного оттоманского государства и независимой Польши», <sup>53</sup> что, по всей видимости, полностью совпадало с планами Наполеона III. Допуск немусульман в военные школы с предоставлением им офицерских званий всех степеней был законодательно оформлен султанским ферманом (указом) от 10 мая 1855 года. <sup>54</sup>

Танзиматские реформы коснулись и еврейского населения империи. Специальным султанским ферманом от 6 ноября 1840 года было запрещено обвинять иудеев в ритуальном употреблении христианской крови на еврейскую Пасху и подвергать их преследованию на этой почве. А. Д. Новичев, со ссылкой на А. Убичини, предполагает, что Мустафа Решид-паша, стремившийся представить Турцию как страну, вставшую на путь цивилизации, и тем самым завоевать доверие Европы, был инициатором и, по-видимому, автором этого фермана. <sup>55</sup>

В связи с изменениями в положении иудеев в Османской империи большой интерес представляет часть записок Чайковского, повествующая о планах Лионеля Ротшильда по созданию в Турции в годы Крымской войны еврейского казачества. Речь идет о событии, связанном с так называемым научно-литературным путешествием Мицкевича в Турцию в 1855 году, в котором его сопровождали Вл. Чарторыйский и Г. Служальский, а также личный секретарь поэта А. Леви. <sup>56</sup>

Чайковский пишет, что весной 1855 года ему было «приказано идти из Варны в Стамбул. Это означало, что война близится к концу. Поэтому я был крайне удивлен, — продолжает Чайковский, — когда к нам приехал Арман Леви с письмами от Адама Мицкевича, с известием о намерении Ротшильда сформировать полк еврейской кавалерии и присоединить к казакам. Сераскир-паша сообщал мне

---

<sup>52</sup> Записки Михаила Чайковского... // Там же. 1904. Дек. С. 570.

<sup>53</sup> Записки Михаила Чайковского... // Там же. 1898. Авг. С. 452.

<sup>54</sup> Новичев А. Д. История Турции. Т. 3, ч. 2. С. 187—188.

<sup>55</sup> Там же. С. 126—127.

<sup>56</sup> Подробнее см.: *Kijas J. Michał Czajkowski pod urokiem Mickiewicza*. S. 28—52.

об этом плане конфиденциально и советовал не отклонять предложение, которые будут сделаны мне в этом смысле.

Мне писали из Константинополя о приезде молодого Ротшильда для переговоров по поводу займа, который хотело заключить турецкое правительство, и что ему оказывал содействие сераскир, предпочитавший, чтобы турецкое правительство имело дело с крупным финансистом, нежели с какими-нибудь мелкими и незначительными банкирами, — которые были для Турции настоящими пиявками; потому-то сераскир и согласился на формирование полка из евреев, надеясь снискать этим расположение Ротшильда. Душою этого дела был Адам Мицкевич; он сделал мне впоследствии жестокий выговор за то, что я высказал ему, как безобразно будет видеть еврея рядом с казаком под командою шляхтича-поляка.

Мундир, придуманный Ротшильдом, был таков: кофейного цвета брюки, желтые ментики и доломаны с серебром для офицеров и с белым шнурком для солдат, медвежья шапка, украшенная трехцветным султаном — белым, желтым и кофейным, и плащ с кантами желтого и кофейного цвета.

Этих евреев решено было называть гусарами Махабенча. Леви привез мне еврейские образа, какие-то священнические одежды левитов, скрижали, талмуд, мишну, гемару и еще какие-то книжки, которые он оставил на хранение у меня как у будущего командира этих махабенчей и которые я должен был передать полковнику, который приведет этих евреев. Я передал эти еврейские драгоценности с торжественной церемонией на хранение трем евреям, служившим у меня в полку.

Когда Леви донес об этом Адаму Мицкевичу, это несколько успокоило его гнев; он хвастал моим знакомым, что этот казак (т. е. я) умнее польской шляхты, ибо евреи самый древний и заслуженный народ, и поляки идут уже после них; судьба обоих народов сходна, и их ожидает одинаковое будущее; поэтому необходимо их соединить и составить из них одно войско.

Я предложил назначить командиром полка Махмуда Фрейнда, который, по моему мнению, наиболее подходил для этого как еврей и прекрасный офицер, но Ротшильд и Адам Мицкевич хотели, во что бы то ни стало, чтобы полком командовал польский шляхтич. Полушутя, полусерьезно, я предложил на это место Николая Каминского, но и этот выбор не был одобрен; выбор пал на полковника Берnardчика. Он был католик и демократ, должно быть также и шляхтич, но, к сожалению, в нем не было ничего благородного, шля-

хетного, он походил скорее на келаря или сборщика подаяния, да и то на самого плохого; но зато сумел, как нельзя лучше, втереться в доверие к Ротшильд.

Ротшильд был избран почетным шефом полка, с правом носить мундир. Неспособность Бернардчика, полное отсутствие в нем энергии и случившаяся в это время кончина Адама Мицкевича помешали осуществлению этого плана, который, несмотря на всю его оригинальность, мог принести некоторую пользу. Мехмед-Ружди паша,<sup>57</sup> при всей своей медлительности, осторожности и нерешительности, обладал всеми качествами, которые отличают истинно турецкого деятеля и выражаются лучше всего известной турецкой пословицей: „зайца легче всего поймать, едучи на возе, запряженном волами“. Он был человек практичный и дальновидный и горевал о том, что эта комбинация не удалась. Он неоднократно высказывал мне по этому поводу свое сожаление, говоря: „если бы у нас был еврейский полк, мы бы удержали Ротшильдов в Турции, несмотря на оппозицию наших банкиров, и наши финансы были бы в ином положении“. Быть может, это принесло бы пользу и казакам; им был бы открыт кредит товарищей-евреев, и они могли бы погулять на их счет. Служальский передавал мне, что Адам Мицкевич горевал перед своей кончиной о том, что этот план не осуществился, и говорил: „Когда меня не станет, никто не сумеет этого сделать“. Меня удивляло в этом деле одно обстоятельство, а именно, что Замоийский не пытался вмешаться в него, но впоследствии я узнал от Людовика Зверковского, что Замоийскому<sup>58</sup> это дело было известно и что он очень хотел стать во главе этой жидовской организации, но, перейдя со своим полком на жалованье английского правительства, много потерял этим в глазах Ротшильдов, которые хотели иметь дело только с турецким правительством, и поэтому Аксенфельд<sup>59</sup> указал им на меня. Зверковский писал, что ему было достоверно известно, что Ротшильды хотели войти в денежные сделки с турецким правительством и намерены были приобрести в свое владение Иерусалим с округом и сделаться подданными султана с титулом владетельных князей; поэтому они и хотели воспользоваться войною, чтобы орга-

---

<sup>57</sup> Мехмед Рюштю-паша (1811—1882) стал сераскером в 1851 г.; затем, начиная с 1859 г., пять раз находился на посту великого везира.

<sup>58</sup> О Л. Зверковском и Владиславе Замоийском см. ниже.

<sup>59</sup> О нем см.: *Чайковский М.* Евреи и поляки: Историко-анекдотический эскиз. II // *Русь*. 1883. № 9. С. 53—54.

низовать полк под знаменами султана, так как это дало бы им возможность иметь свое собственное войско для поддержания порядка и представительства в их ленном княжестве. По всей вероятности, этот проект еще не был вполне выработан; если бы Ротшильды серьезно хотели иметь княжество и войско, наверное, им это удалось бы, ибо у кого есть деньги, тому все удастся на этом свете».<sup>60</sup>

Заем в размере 5.5 млн фунтов стерлингов с уплатой 4 % годовых был предоставлен Турции лондонским банкирским домом Ротшильда на основании соглашения от 20 августа 1855 года.<sup>61</sup> Интересно, что предыдущие и последующие иностранные займы (в которых Ротшильд уже не принимал участия) предоставлялись Турции из расчета 6 % годовых.

Финансовые трудности Османской империи обострились уже в самом начале танзиматских реформ. Первая попытка основать государственный банк с целью стабилизировать внутри страны и на иностранных биржах турецкую денежную единицу — куруш (пиастр) была предпринята Решид-пашой в 1845 году с помощью двух ростовщических домов Константинополя: Жака Аллеона и Эммануэля Балтаджи. Банкиры обязались стабилизировать куруш на уровне 110 курушей за один фунт стерлингов. В 1848 году был основан Имперский Константинопольский банк, и названные лица были назначены его директорами. Банк прогорел в конце 1852 года, оставив правительству убыток в размере 35 млн курушей.<sup>62</sup> Тем не менее банкирский дом Аллеонов, по словам Чайковского, процветал, поставляя для султана Абдул-Меджида бордо и шампанское из лучших погребов Франции. Именно через Антуана Аллеона Решид-паша финансировал польское агентство в Константинополе. Чайковский сохранял приятельские отношения с А. Аллеоном (со временем превратившимся в «друга и наперсника» Аали-паши) все тридцать лет своего пребывания в Турции, отказавшись в его пользу даже от ордена Почетного легиона.<sup>63</sup> Вот что в этой связи вспоминает Кельсиев:

---

<sup>60</sup> Записки Михаила Чайковского... // Русская старина. 1900. Май. С. 464—466.

<sup>61</sup> Новичев А. Д. История Турции. Т. 4, ч. 3. С. 79; Фадеева И. Л. Османская империя и англо-турецкие отношения в середине XIX в. М., 1982. С. 96.

<sup>62</sup> Новичев А. Д. История Турции. Т. 3, ч. 2. С. 161.

<sup>63</sup> Записки Михаила Чайковского... // Русская старина. 1898. Авг. С. 457; Сент. С. 667, 673—674; 1904. Окт. С. 241.



«Банкир Алеон родился в Царьграде. Француз по происхождению, француз по убеждениям, поляк по симпатиям. Если он жив, то ему теперь будет лет семьдесят. Он родился и всю жизнь провел на Востоке, если где и путешествовал, то разве в Смирну или в Салонику, но дальше этих местностей нигде не был. Чарторыйский в свое время переводил через него деньги Чайковскому, поэтому Чайковский с Алеоном сошелся, вдохновил его туркофильским патриотизмом, ненавистью к нашему правительству и, когда нужно было, пускал его к великим везирам и к министрам Порты. В Турции банкир играет роль важнее, чем у нас. „Сараф“<sup>64</sup> считается важным лицом: во-первых, правительство у него одалживается, во-вторых, одалживается каждый турок, начинающий делать карьеру, в-третьих, он дает в долг деньги всему бесчисленному множеству греческих архиереев и митрополитов для того, чтобы они получили епархию; словом, банкир Алеон чуть ли не каждый день в 5 часов, когда в Блистательной Порте закрывается присутствие, выходил под руку или с Фуад-пашой, или с Али-пашой, так что связь Чайковского с Алеоном была чрезвычайно важной».<sup>65</sup>

Возвращаясь к Крымской кампании, надо сказать, что план Чайковского укомплектовать османскую армию необходимым числом польских офицеров в целом провалился. Хотя число поляков, участвовавших в боевых действиях, все же было заметным: например, штаб главнокомандующего Омер-Лютфи-паши (перешедшего в ислам хорвата Михаила Латача) возглавлял Сефер-паша (он же Вл. Косцельский — секундант несостоявшейся дуэли между М. Бакуниним и К. Марксом), во главе пресс-бюро стояли А. Илинский (Искендер-бей) и «телеграф-бей» Вольский (Рустем-бей), среди генералов были такие громкие имена, как Ф. Бреанский (Шахин-паша), Л. Быстроновский (Арслан-паша), К. Боженцкий (Мустафа Джелаледдин-паша) и др. В Турцию прибыл также Владислав Замойский — племянник кн. Адама Чарторыйского. «Однако, — пишет Чайковский, — основная масса поляков, понаехавших в Стамбул, шумела, галдела, писала пасквили, составляла общества и кружки, но ехать в армию никому не приходило в голову».<sup>66</sup>

<sup>64</sup> Меняла (*тур.*).

<sup>65</sup> Кельсиев В. Польские агенты в Цареграде // Русский вестник. 1870. Т. 85, № 1. С. 69.

<sup>66</sup> Записки Михаила Чайковского... // Русская старина. 1898. Окт. С. 201.

Впоследствии Чайковский понял, что его идеи реформирования османской армии изначально были не совсем верны. «Из турецких войск, — заключает он, — западные люди могут сделать машину, но одушевить эту машину так, чтобы она была способна на великие подвиги, как в древние времена, они не умеют, это под силу только людям Востока». <sup>67</sup> Только в 60-е годы удалось поднять престиж турецкого офицера. Это было заслугой Фуад-паши, при султানে Абдул-Азизе (1861—1876) дважды совмещавшего посты садрамама и сераскера. «Он, — пишет Чайковский, — нравственно возвысил войско и поднял в глазах народа значение офицера, которое умел сам уважать: прежде, до майорского чина — бимбаши, офицером пренебрегали, даже били его». <sup>68</sup> Разочарование Чайковского в танзиматских реформах в области военного дела выразилось в следующей характеристике новых турецких офицеров периода Крымской кампании: они «уже не умеют ориентироваться по звездам, но еще не научились читать карты». <sup>69</sup>

Что касается казаков Чайковского, то получить военные карты им помогли братья-славяне. В начале Крымской войны известный спонсор польских эмигрантов лорд Дудлей-Стюарт (Dudley Stuart) <sup>70</sup> привез Чайковскому из Белграда подробные карты Болгарии и Валахии, снятые русским штабом в 1827—1828 годах. Эти карты (в малахитовой шкатулке с золотыми украшениями) прислал сербский князь Александр Карагеоргиевич, который несколькими годами ранее (в 1849 году) пропустил в Турцию через свою территорию мятежные польские и венгерские легионы, спасавшиеся от наступающих русско-австрийских войск. <sup>71</sup> По всей вероятности, это были те самые карты, в составлении которых в свое время принимал участие первый переводчик шекспировского «Гамлета» с английского на русский язык, знаменитый военный географ и путешественник по Турции М. П. Вронченко.

Упоминание о революции 1848 года и последовавших событиях позволяет нам вернуться непосредственно к биографии Чайковского,

---

<sup>67</sup> Турецкие анекдоты. С. 321.

<sup>68</sup> Там же. С. 271.

<sup>69</sup> Записки Михаила Чайковского... // Русская старина. 1898. Дек. С. 688.

<sup>70</sup> О нем см.: *Handelsman M. Czartoryski, Nicolas Ier et la Question du Roche Orient*. Paris, 1934. P. 25.

<sup>71</sup> Записки Михаила Чайковского... // Русская старина. 1898. Окт. С. 187; Сент. С. 656—658.

поскольку именно международная проблема, связанная с судьбой польских и венгерских эмигрантов, стала одной из причин перехода Чайковского в Ислам. Дело в том, что для повстанцев единственным легальным способом избежать выдачи российским и австрийским властям оказался переход в мусульманскую веру. Это легальное основание было обнаружено самим Чайковским в одной из статей (ст. 25) знаменитого русско-турецкого Кючук-Кайнарджийского мирного договора 1774 года. Чайковский подал соответствующую записку на имя Решид-паши, который затем передал ее султану. В результате Порты отказалась выдать мятежников, хотя тогдашний министр иностранных дел Аали был, по словам Чайковского, за выдачу. Пока шло обсуждение этого вопроса, состоялось массовое обращение в ислам поляков и венгров: мусульманами стали польский генерал Бем, венгерский генерал Кмети и многие другие. В это время из Петербурга вернулся турецкий посол Фуад, который привез письмо Николая I с требованием к султану удалить Чайковского из Турции. Далее события развивались следующим образом: Решид-паша предложил Чайковскому принять магометанство. Имя Мехмед-Садык<sup>72</sup> было будто бы предложено Фуадом. Шейх уль-ислам подарил новообращенному золотые часы, а султан пожаловал ему усадьбу Сазлы Босна в окрестностях Стамбула и 100 000 пиастров.<sup>73</sup> Пожалование золотых часов, вероятно, имело символическое значение: к этому времени бывший камер-юнкер Чайковский уже избавился от часов Николая I. «Отец Владислава Замойского подарил мне когда-то часы, в которых механизм приводился в движение ртутью, без завода, и которые были пожалованы ему императором Николаем. Я продал эти часы вице-королю египетскому за 26 тыс. пиастров. Получив деньги, я употребил их на обстановку дома, разведение сада и приобретение всего нужного для администрации колонии...», — так вспоминал Чайковский об основании им знаменитого Адамполя — польской деревни неподалеку от Константинополя.<sup>74</sup>

Переход Чайковского в Ислам, имевший место 17 декабря 1850 года, дал Владиславу Замойскому, уже давно интриговавшему против Чайковского, дополнительные основания добиваться смены

---

<sup>72</sup> Садык — по-турецки — «верный».

<sup>73</sup> См.: Записки Михаила Чайковского... // Русская старина. 1898. Сент. С. 658—673.

<sup>74</sup> Записки Михаила Чайковского... // Там же. Июль. С. 223.

руководства польского агентства в Константинополе. Вероятно, поэтому уже на следующий год руководство агентством перешло к Вл. Косцельскому. Однако Садык-паша не унывал. После своего обращения в Ислам Чайковский получил законное право оформить свои отношения с Людвигой Снядецкой, формально не разводясь с уроженкой французского г. Бург Леонидой Габаре, которая все это время оставалась в Париже и воспитывала там четверых детей.<sup>75</sup> К этому моменту Чайковский уже почти десять лет возглавлял польское агентство в османской столице.

О том, как Чайковский очутился в Царьграде, он красочно рассказал Кельсиеву: «Странно мне было в первый раз попасть на Восток! Много старого проснулось у меня в душе: так и показались мне наши чубатые казаки, на чайках (на лодках) развезжавшие по Черному морю и показывавшие свою геройскую удаль. Не один наш гетман, попавшись в плен, менял веру христианскую на ислам, и опять возвращался домой христианином, и опять вел войско запорожское и казацкое против татар, и опять разорял берега Черного моря. Когда я вошел в стамбульские улицы, я почувствовал кровную связь между мною и моими отцами. Малороссия и Турция имеют между собою тесную связь, которая основана не только на рыцарском духе обоих народностей, но и на общей выгоде бороться против варваров москалей. Я вручил свои рекомендательные письма французскому посольству и первым делом обзавелся драгоманом; по-турецки я тогда, разумеется, не знал ни слова».<sup>76</sup> Писать по-турецки Чайковский так и не научился. Добавим, что он хорошо владел русским разговорным языком. Во время посещения Кельсиевым дома Садык-паши в Стамбуле общение с хозяином и хозяйкой шло преимущественно по-русски.<sup>77</sup>

Мемуары Чайковского очень обширны, они носят разноплановый характер, поэтому в данной статье мы по необходимости рассматриваем лишь ограниченный круг вопросов, а именно отражение в записках Чайковского некоторых сторон турецкой действительности первого периода Танзимата (1839—1856). Надо сказать, что наши наблюдения над анализируемым текстом, как правило, не по-

---

<sup>75</sup> Борисенко Ю. А. Атаман Садык-паша // Родина. 1998. № 5/6. С. 95—96.

<sup>76</sup> Кельсиев В. Польские агенты в Цареграде // Русский вестник. 1869. Т. 81, № 6. С. 532—533.

<sup>77</sup> Там же. С. 527.

зволяют предъявить мемуаристу упрек в какой бы то ни было тенденциозности. Попробуем проиллюстрировать этот вывод на примере того, как Чайковским освещаются перемены в хозяйственной жизни османского общества. В первые годы Танзимата, пишет Чайковский, «толпа разноязычных западных цивилизаторов, ринувшаяся в новый крестовый поход на Восток, стала под знамя реформы, если не с умышленным, то со страстным желанием животных наслаждений, наживы и господства». Не отставали и местные торговцы (греки, армяне, евреи). Когда покупатели жаловались на плохое качество товаров или на подозрительные меры и веса, обычно следовало два ответа: «Не нравится — не покупайте!», и «Не давайте себя обманывать!» Порядок пришлось наводить в 1841 году новому великому везиру Топал Иззет-Мехмед-паше, который приказывал прибивать торговцев-жуликов за ухо к дверям лавки на целые сутки. «Иностранные дипломаты, — рассказывает Чайковский, — разъезжали по городу верхом и в каретах, чтобы посмотреть на этот протест Востока против занесенного с Запада плутовства».<sup>78</sup>

Политика открытых дверей, начало которой было положено англо-турецким торговым договором 1838 года, отменила практически все монополии в Турции (сохранились лишь такие как, например, ловля пиявок, находившаяся на откупе у казаков-некрасовцев). Принципы свободной торговли, сторонником которых до конца своих дней оставался Решид-паша, в считанные годы привели к разорению местной промышленности, не выдержавшей конкуренции с европейским капиталистическим производством. Турция постепенно превращалась в сырьевой придаток ведущих западных держав. После Крымской войны экономическую картину завершила финансовая зависимость страны. На этом фоне во внутриэкономической жизни Турции заметную роль стали играть иностранные консулы, обеспечивающие экстерриториальность иностранным подданным. Число этих консулов постоянно росло, они обрастали клиентелой в основном из представителей местной нетурецкой компрадорской буржуазии. Часто консулами становились случайные люди: так Чайковский вспоминает, что французским, испанским и португальским консулом в Галлиполи оказался его старый знакомый — бердичевский еврей Мошка, в свое время бывший разносчиком товаров у торговли Ривки. «Консульство, — говорил Мошка Чайковско-

---

<sup>78</sup> Турецкие анекдоты. С. 182—184, 192—193.

му, — здесь все равно, что у нас хлебное место или хорошая корчма на большой дороге; надобно порядочно заплатить для того, чтобы получить его, но, получив, можно нажать хорошие деньги».<sup>79</sup>

Наживали деньги по-разному. Например, в Адрианополе Чайковский познакомился с иностранным консулом, который сколотил огромное состояние весьма оригинальным способом. Он рассылал владельцам шелковых магазинов по 500 пиастров (несколько рублей) при записке с выражением желания сделаться компаньоном. «Почти никто из хозяев не посмел отказаться от навязываемого товарищества...» К еще более оригинальному способу обогащения прибег некий сэр Керкун, по протекции английского посла назначенный в прибрежный город Родосто (Теркидаг) вице-консулом, а вместе с тем — местным врачом и директором карантин. Этот человек, никогда не учившийся медицине, завел в городе шесть аптек, «где жиды-шинкари под видом лекарств продавали подкрашенную водку». В базарные и праздничные дни вице-консул насильно загонял мусульман и христиан в эти «аптеки», где каждый для профилактики был обязан пропустить стаканчик за 5 пиастров. «Шесть каймакамов (губернаторов), — пишет Чайковский, — уволили по домогательству английского посольства за то, что они хотели положить конец такому консульскому притеснению».<sup>80</sup> Чайковский рассказывает также о своей встрече с торговцем-англичанином, который в местечке Кешан скупал у местного населения льняное и кунжутное семя «по ценам им самим назначаемым, мерю им самим установленною, а в иных местах забирал все это просто силою». Жители просили защиты от произвола, но местные власти им отвечали, что английские подданные состоят под покровительством английского посланника, и поэтому все делается так, как заблагорассудится англичанам. «Мусульмане-чиновники, — заключает Чайковский, — не особенно одобряли новую конституцию (то есть Гюльханейский хатт-и шериф. — К. Ж.), но боялись надзора и донесений европейских посольств, в особенности английского...» Чаще всего они предпочитали вступать в соглашение и «в компанию для торговых или промышленных целей, поэтому английское правительство назначало обанкротившихся английских купцов консулами

---

<sup>79</sup> Записки Михаила Чайковского... // Русская старина. 1898. Май. С. 433—434.

<sup>80</sup> Турецкие анекдоты. С. 147; Записки Михаила Чайковского... // Русская старина. 1898. Май. С. 425—426.

в Турцию». <sup>81</sup> Что касается степени влияния британского посланника Стратфорда Каннинга (виконт Стратфорд де Редклиф), то лучше всего ее демонстрирует данное ему прозвище — в Турции в те годы его называли «кючук падишах» (малый султан).

Объективность Чайковского при описании им хода экономических нововведений в Турции проявляется в рассказе об административной и хозяйственной деятельности в Болгарии Ага Гуссейн-паши — одного из членов уже упоминавшейся нами османской «внутренней партии реформ» (Рыза-паша, Неджиб-паша и др.). Чайковский пишет: «Вступив в Виддинский санджак, мы застали там совершенно другие порядки. Управителем этой провинции был Бендерли-Гуссейн-ага-паша, предпоследний ага янычар, впоследствии — визирь, который их уничтожил. Бендерли-Гуссейн-ага-паша — турок, родом из Бендер, с молодых лет он служил в Балте и имел сношения с поляками и польскими конфедератами...» Гуссейн-паша закупил на Украине и в Италии огромное количество скота и роздал болгарам (в долг), с условием продавать зерно только ему и покупать заграничные изделия только у него, разумеется, на выгодных для него условиях. Он завел повсеместно торговые конторы, где заведовали болгары, имел также свои банкирские конторы в главных турецких торговых городах и за границей (Триест, Ливорно, Марсель, Манчестер). Во главе этого предприятия были поставлены братья Симоновы, арнауты, получившие образование в Европе. Еще одним прибыльным делом Гуссейн-паши была скупка у разорившихся беев их фольварков и земель; таким способом он приобрел в Турции до 400 поместий, где поселил болгар, назначив их управляющими этих имений. Неудивительно, что денежные полисы и векселя этого богатейшего паши ценились наравне с векселями Ротшильда и ведущих мировых банков. Австрийское правительство относилось к нему недоброжелательно, так как его деятельность подрывала торговлю Австрии с Европейской Турцией, то, что делалось в Виддинском вилайете, косвенно отражалось и на других вилайетах. С сербами и румынами Гуссейн-паша был в наилучших отношениях. Что касается его административной политики, то надо отметить, что Гуссейн-паша прибегал к самым безжалостным мерам (в буквальном смысле вырывал зубы) для пресечения злоупотреблений и поборов, которые чинили беи и аги. <sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> Записки Михаила Чайковского... // Там же. С. 429.

<sup>82</sup> Записки Михаила Чайковского... // Русская старина. 1898. Июль. С. 199—200.

Таковы были впечатления от экономической ситуации в османской провинции, накопленные Чайковским за время его специальной ознакомительной поездки по стране в 1842 году.

Конечно, было бы странным, если бы писатель Чайковский в своих мемуарах не уделил внимания вопросам османской литературной жизни. Например, он рассказывает, что Фатма — любимая дочь султана Абдул-Меджида, выданная замуж за сына Решид-паши в 1854 году, перевела с французского (ее учителем был А. Вамбери. — К. Ж.) на турецкий язык несколько романов Жорж Санд. Султан приказал их напечатать и раздавал в качестве подарков, так что они, пишет Чайковский, дошли до самых окраин государства, хотя сам султан читать их не любил и считал вредными. При этом Абдул-Меджид очень ценил и любил читать Поль-де-Кока.<sup>83</sup> Здесь же можно привести впечатления Чайковского от пребывания в Фессалии в первые годы после Крымской войны. О местных фессалийских беях он отзывался в том плане, что многие из них были люди весьма образованные, начитанные, знакомые с греческой философией, историей и литературой. «Молоденькая и хорошенькая внучка Али-паши (знаменитого Али-паши Янинского. — К. Ж.), вышедшая впоследствии замуж за Риза-бея, который был посланником в Петербурге и Тегеране, писала на греческом языке стихи и повести, подражая Жорж Санд», — вспоминает Чайковский.<sup>84</sup>

В конце 50-х годов все четверо детей Чайковского от первого брака с Леонидой Габаре приехали из Франции к отцу. Окончившие Сен-Сирскую военную школу сыновья, старший Адам (Тимур-бей) и младший Владислав (Музаффер-бей), определились на турецкую военную службу. Одна из дочерей Чайковского, Каролина, вышла в Турции замуж за П. Суходольского, инженера-путейца, художника, офицера, впоследствии пропавшего без вести в русско-турецкую войну 1877—1878 годов. Вторая жена Чайковского Людвиг Снядецкая (брак с которой был бездетным) умерла в 1866 году. Ее похоронили на кладбище польской колонии в деревушке Адамполь (Полонез-кей) на Босфоре.

В конце 60-х годов Садык-паша (Чайковский) женился в третий раз, на молодой гречанке Ирине Теосколо. Изломы личной судьбы и разрыв с поляками эмиграционной волны 1863 года приводят его

---

<sup>83</sup> Турецкие анекдоты. С. 61.

<sup>84</sup> Записки Михаила Чайковского... // Русская старина. 1900. Июль. С. 221.



к идейному перевороту. 28 февраля 1871 года он заканчивает в Царьграде роман «Немоляка» (опубликован в Лейпциге в 1872 году). Место действия повести — турецкая Добруджа; в целом это произведение может быть охарактеризовано как политический памфлет, сатира на эмигрантскую волну 1863 года и карикатура на главу польского тайного эмиграционного правительства Тадеуша Оржеховского (барона Окшу). Чайковский вспоминал: «В 1863 году разлился по Константинополю новый наплыв поляков, которых фамилии кончались не на -ский, -цкий и -онц, а были какие-то странные из одушевленного и неодушевленного мира — Зубр, Дзык (Кабан), Цвиг (Каплун), Сокол, Камень, Бык, Смык (смычок), Струг, Млот, Кот — словом, целый зверинец или минерально-технический музей».<sup>85</sup>

В начале 70-х Чайковский наладил отношения с российским посольством. В 1872 году русский посол в Константинополе Н. П. Игнатьев выхлопотал ему амнистию. Чайковский вернулся в Россию и принял Православие. Александр II назначил «отставному генерал-лейтенанту турецкой службы» пенсию, а в 1873 году, когда у Чайковских родилась дочь Александра, император стал ее крестным отцом и выдал Чайковскому 7500 руб., на которые тот приобрел в Черниговской губернии имение: село Пархимово и хутор Борки.

Судьба родственников Чайковского сложилась по-разному. Русский дипломат Ю. С. Карцов, посетивший в 80-е годы Адрианополь, вспоминает: «Тут же, около католических патеров, проживала г-жа Суходольская, дочь Чайковского (Садык-паши), и мать ее, старуха Чайковская. <...> Старуха Чайковская <...> еженедельно посылала иезуитам в Краков пространные донесения обо всем том, что ей удалось слышать и видеть. <...> Император Александр II, разумеется, и не подозревал существования законной жены и удостоил быть восприемником ребенка этого <...> брака».<sup>86</sup> Младший сын Чайковского Владислав (Музаффер-бей) также остался в Турции. В Россию с отцом приехал Адам, здесь он стал офицером русской армии.

Последние десять лет жизни Чайковский прожил в своем имении: корреспондировал в «Русь» (хотя с самим И. Аксаковым лич-

---

<sup>85</sup> Турецкие анекдоты. С. 220.

<sup>86</sup> Карцов Ю. С. Семь лет на Ближнем Востоке, 1879—1886: Воспоминания политические и личные. СПб., 1906. С. 38.

но не был знаком), «прилежно следил за русской литературой».<sup>87</sup> Здесь же оборвалась его жизнь. Михаил Станиславович Чайковский (Мехмед Садык-паша) застрелился в своем имении 18 января 1886 года.

Для историков-османистов ценность воспоминаний Чайковского заключается в том, что в течение своего тридцатилетнего пребывания в Турции их автор имел возможность хорошо изучить жизнь различных слоев османского общества и в столице империи, и в ее провинции. Чайковский имел тесные доверительные отношения с ведущими османскими государственными деятелями периода танзиматских реформ. Фактически его отъезд в Россию совпал с их завершением: окончание второго этапа Танзимата (начало которому положил новый султанский указ — хатг-и хумаюн 1856 года) многие исследователи относят именно к 1871 году. Уже одно это обстоятельство делает мемуары Чайковского бесценным материалом для подготовки в будущем новых научных биографий таких деятелей Танзимата, как Аали, Фуад и Мидхат-паша; на необходимость написания таких работ уже указывали ведущие специалисты-туркологи.<sup>88</sup> Отмечалось также, что в мировой османистике существует потребность в новом полном биографическом исследовании, посвященном жизни и деятельности «отца Танзимата». Как нам представляется, содержащиеся в мемуарах Чайковского характеристики Мустафы Решид-паши не только вносят важные дополнительные штрихи к его портрету, но и серьезным образом корректируют установившиеся взгляды на взаимоотношения Решид-паши с английским полномочным послом (бурук эльчи) в Константинополе Стратфордом Каннингом. На наш взгляд, мемуары Чайковского также по-новому высвечивают ту роль, которую играл в проведении танзиматских реформ советник Решид-паши, первый драгоман французского посольства, а в 1848 году — поверенный в делах М.-Ж. Кор. Эта роль была столь значительной, что правильнее будет говорить не об османско-британском тандеме, осуществлявшем упомянутые реформы в Турции, а о треугольнике, в который входили Кор, Решид и Каннинг.

В нашей работе «за кадром» осталось многое: связи Чайковского с черкесами — горцами северо-западного Кавказа, начало которым

---

<sup>87</sup> *Вышата-Дмитриев*. М. С. Чайковский (Садык-паша) // *Русь*. 1886. № 29. С. 14.

<sup>88</sup> См., например: *Davison R. H. Western Publications on the Tanzimat* // 150. *Yilinda Tanzimat*. Ankara, 1992. P. 532.

положила миссия первого секретаря константинопольского агентства Л. Зверковского (Ленуара) — двоюродного брата известного польского революционера-масона В. Зверковского; отношения Чайковского с раскольниками Добруджи; деятельность турецких либералов и польских революционеров-эмигрантов в Турции после восстания 1863 года и многое другое.<sup>89</sup> По каждой из названных тем мемуары Чайковского содержат богатый материал, любая из них в будущем может стать предметом отдельной статьи.

---

<sup>89</sup> В той или иной степени эти сюжеты затронуты в следующих публикациях: *Фалькович С. М.* Из истории польской эмиграции в Османской империи в конце 50-х—начале 60-х годов XIX в. // Краткие сообщения Института Народов Азии. М., 1961. Т. 30. С. 196—209; *Гросул В. Я.* Польская политическая эмиграция на Балканах в 40-х—начале 50-х годов XIX в. // Балканский исторический сборник. (Вып.) 2. Кишинев, 1970. С. 23—68; *Панченкова М. Т.* Россия, Франция и Турция в 1863 году // Новая и новейшая история. 1970. № 6. С. 111—120.

В. М. КАМНЕВ

## МОНАРХИЧЕСКИЙ КОНСЕРВАТИЗМ Л. А. ТИХОМИРОВА

Опыт реконструкции политико-религиозного  
миросозерцания (на материале публицистики)

Жизнь Льва Александровича Тихомирова (1852—1923) может служить иллюстрацией трагической судьбы и русской революции, и самой России. Будучи вначале одним из самых активных деятелей народолюбческого движения, одним из выдающихся идеологов революции, он затем публично отрекся от своих революционных убеждений, напечатал небольшую брошюру «Почему я перестал быть революционером», попросил у царя прощения, вернулся в Россию и стал убежденным защитником монархического строя. Следует уточнить, что Тихомиров входил в тот круг деятелей народничества, где принимались самые важные решения, в том числе и разрабатывались террористические акты. Став убежденным монархистом, он занимается абсолютно противоположными вещами — делается редактором самого проправительственного печатного органа и с его страниц пропагандирует государственную охранительную политику. Помимо этого Тихомиров издал ряд работ, в которых излагалась его теория монархической власти и критика идеалов социалистического движения — «Демократия либеральная и социальная» (1896), «Единоличная власть как принцип государственного строения» (1897), «Монархическая государственность» (1905), «Социально-политические очерки» (1908). Лишь после событий 1917 года он отошел от политической деятельности.

Оказавшись после разгрома «Народной воли» в 1881 году в эмиграции на Западе, Тихомиров разочаровывается в революци-

онной теории. Он видит, что во Франции буржуазная экономика процветает, а революционное движение слабеет. Теория же говорит о противоположном, о том, что усиление капиталистической эксплуатации должно неизбежно вести к обострению революционной борьбы. Особым объектом сомнений оказывается идея террористической тактики. Тихомиров задается вопросом, правомерно ли выносить смертный приговор государственным чиновникам, если те всего лишь честно выполняют свои обязанности. Помимо этого, террор представляет собой опасность для нравственного состояния не только общества, но и самих революционеров, так как открыто пренебрегает действующими социальными нормами.

Наконец, террор оказывается неэффективным, так как в России правительство, его охранное отделение уже разобралось в его сути и способно если и не полностью предотвращать террористические акты, то нейтрализовать их последствия. Тихомиров оценивает террор как проявление бессилия в революционном движении, как показатель отсутствия конструктивных методов у революционеров.

Раскаяние Тихомирова начинается с дистанцирования от тактики террора. В ноябре 1888 года, когда он уже хлопочет о помиловании, Тихомиров в первую очередь стремится отделить себя от террористов: «...полиция уверена, что я главный организатор злодейства 1-го марта 81 года. Я же на самом деле в это время уже давно не состоял в Управлении Народной Воли, о готовящемся преступлении знал в общих чертах...»<sup>1</sup> В итоге от признания тактики террора порочной Тихомиров приходит к признанию нецелесообразности революции вообще. «К чему идет общество, — спрашивает Тихомиров, — к упрощению или усложнению? Если к усложнению, то необходима постепенность и поступательность. Необходима не революция, а эволюция, то есть напряженная работа государственных и общественных организаций».<sup>2</sup> В здоровом обществе государство, Церковь, наука, армия, молодежь и иные социальные институты должны быть нацелены не на разрушение, а на созидание.

Постепенно критика революции превращается в критику социалистического общества. После революционных событий 1905—1907 годов Тихомиров издает «Социально-политические

---

<sup>1</sup> РГАЛИ. Ф. 345. Оп. 1. Ед. хр. 746. Л. 36 об.

<sup>2</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. М., 1992. С. 542.

очерки»,<sup>3</sup> специально посвященные критическому анализу идеалов социализма. Он признает наличие пролетариата как класса, однако полагает, что пролетариат не обладает теми созидательными качествами, которые приписывают ему теоретики социализма. Но чем прежде всего не обладает пролетариат — так это гражданственностью. Между пролетарием и гражданином существует принципиальная разница. «В действительности же понятия „гражданин“ и „пролетарий“ весьма противоположны и ведут к самым противоположным системам действий <...>. Что такое гражданин? Беден он или богат, влиятелен или невлиятелен, но он есть член своего гражданского общества, имеет в нем права и обязанности, нравственно с ним связан, материально заинтересован в его благосостоянии. Гражданин получил свое общество в наследство от отцов, сам в нем живет и действует и бережно передаст его в наследство своим потомкам. Гражданское общество принадлежит ему, так же как и он сам принадлежит обществу. Совместно с согражданами он посредством улучшения общества улучшает и свой быт. Он связан обществом в один союз с другими людьми различных занятий, различных классов, которые взаимно дополняют дело друг друга и своим частным делом служат процветанию других людей и общего дела <...>. Пролетариев в действительности очень немного. Но поскольку они есть, это люди почти вне гражданского общества по недостатку собственности. Собственность есть великое обеспечение права. Собственность, то есть обладание некоторыми самостоятельными средствами к существованию, есть как бы материальное дополнение самой личности человека».<sup>4</sup>

Следовательно, такое же принципиальное различие следует установить и между социалистическим обществом, опирающимся на пролетария, и гражданским обществом, построенным на отношениях между гражданами. Гражданин в своей деятельности исходит из принципа собственности, поэтому он стремится улучшить то общество, частью которого он является. Он преследует свои собственные интересы, но тем заботится и об интересах общественного целого. Пролетарий не имеет собственности, он и эксплуатирующее его общество находятся в состоянии враждующего антагонизма. Его интересы противопоставляются интересам общественного целого, поэтому они в принципе имеют частичный, а не всеобщий характер.

<sup>3</sup> См.: Тихомиров Л. А. Критика демократии. М., 1997.

<sup>4</sup> Там же. С. 481, 483.

В Европе, по убеждению Тихомирова, рабочий является гражданином, а не пролетарием, как ошибочно пытались доказать теоретики социалистического движения. Анализ событий первой русской революции осуществляется Тихомировым именно с таких позиций. Этому анализу он посвятил целый цикл очерков, помимо уже цитированного «Гражданина и пролетария» к этому циклу относятся «Заслуги и ошибки социализма» и «Плоды пролетарской идеи».<sup>5</sup> В этих работах он уже не в первый раз доказывал гибельность для основ государственного строя реализации на практике пролетарской и социалистической идеи. Оценивая революционные события 1904—1905 годов, он обращал внимание, что на самом деле пролетарская идея играла в них лишь формальную роль, тогда как содержание этих событий представляло собой анархическую стихию хаоса и насилия. Объяснение Тихомиров видел в том, что рабочий класс как сословие в России еще не сложился, и поэтому рабочий, еще не ставший гражданином, легко поддается влиянию социалистических идей. Однако в России рабочий близок гражданину, так как по большинству своему он вчерашний крестьянин, еще не порвавший окончательно с частной собственностью. Поэтому правительственная тактика противостояния революционной стихии должна быть нацелена на изоляцию социалистов и на отрыв их от рабочего движения. Такая тактика должна быть основана на правильной экономической и социальной политике. Причем Тихомиров не только критиковал правительство за проводимую им социальную политику, но и рекомендовал взять на вооружение многие лозунги из пропагандистского арсенала социалистов. Улучшение жизни русского рабочего лежит на путях превращения его в гражданина, а не в пролетария.

Последняя перспектива вообще губительна для России. С господством пролетариата Тихомиров связывает целую историческую эпоху, которая в самом недалеком будущем может реализовать свои специфические черты. Так, эпоха феодализма принесла с собой дух рыцарства, идеалы чести, доблести и служения. Буржуазная эпоха дала миру свободу личности, частное предпринимательство, экономический прогресс. Пролетарская эпоха принесет с собой отсутствие собственности, организованность и дисциплину, привычку к труду, решительность в борьбе. Однако все эти качества имеют, скорее, разрушительный, а не созидательный потенциал. Тихомиров убежден,

---

<sup>5</sup> Тихомиров Л. А. Критика демократии.

что пролетарское общество будет в большей мере способно к войне, нежели к мирному созиданию. Собственно пролетарская идея исчерпывается революцией, так как она рождена от бедствия и нищеты.

Оценка социализма у Тихомирова двойственна. В нем есть положительное начало — усиление коллективизма, отсутствующего в буржуазном обществе. Социализм предполагает социальную поддержку, равномерное распределение результатов труда. Отрицательной стороной социализма является его отношение к собственности. Социалисты исходят из предположения, что, хотя в прошлом частная собственность всегда играла положительную роль, в будущем человечество сможет обходиться без нее. Однако, по убеждению Тихомирова, частная собственность является основой существования человека.

Кроме того, социалистическое общество существует только в теории. В статье «Социальные миражи современности» Тихомиров доказывал, что в случае практического воплощения в жизнь социалистических идеалов новое общество будет построено не на началах свободы и равенства, а на жесточайшем подавлении личности во имя государства. Тихомиров пророчески предсказывал, что в грядущем социалистическом обществе важную роль будут играть карательные органы, которым придется наблюдать за исполнением предписанных правил и сурово карать нарушителей. Это будет общество, основанное на господстве бюрократии. «Власть нового государства над личностью будет по необходимости огромна. Водворяется новый строй (если это случится) путем железной классовой диктатуры».<sup>6</sup> Вместе с тем Тихомиров в своих работах неоднократно призывал более внимательно относиться к социалистической критике негативных явлений, свойственных многим современным обществам, включая Россию. Он писал, что «социализм указывает современному капиталистическому обществу, хотя бы даже и с преувеличениями, на эту массу ничем не обеспеченной нищеты {...}. И положительную заслугу социализма составляет то обстоятельство, что он целое столетие неустанно пробуждал в этом отношении общественную совесть».<sup>7</sup> Однако главная заслуга социализма состоит в том, что он дает «...указания на общественную полезность увеличения доли рабочего в богатстве нации».<sup>8</sup> Таким образом, следует отказаться от главной

---

<sup>6</sup> Там же. С. 143.

<sup>7</sup> Тихомиров Л. А. Заслуги и ошибки социализма. М., 1906. С. 13.

<sup>8</sup> Там же. С. 16.



разрушительной идеи социализма — уничтожения собственности — и, отвергнув социалистические фантазии, выстраивать политику разумных социальных реформ, опирающихся на гражданское общество.

К идее использования социалистических теорий в социальных реформах Тихомиров возвращался неоднократно. Государство должно найти альтернативу разрушительным социалистическим идеям в более справедливой социальной и сословной политике. В этом отношении Россия должна повторить опыт Европы, где «практика многих государств за несколько последних десятилетий в экономической политике, в рабочем законодательстве позволяет служить живым опровержением социалистических теорий».<sup>9</sup> В качестве примера он ссылаясь на решение рабочего вопроса в Англии, где рабочие уже оставили идеи социализма. Кроме того, опыт революционных событий, по его мнению, убедительно доказывает, что рабочие больше потеряли, чем приобрели. Забастовки привели к экономическому спаду, к еще большему обострению классовых антагонизмов. Политические стачки, там, где они имели место, вылились в бесперспективный террор. За годы революции рабочие потеряли рабочие места, зарплату, профессиональную квалификацию.

Критика социализма у Тихомирова перерастает в критику демократии.

В основе демократии, как и социализма, лежит убеждение в возможности построения общества на основании неких правил и законов. Демократия, как и социализм, была вначале искусственно сконструирована в теории и лишь затем нашла свое воплощение в практике. Для западноевропейской демократии роль такой искусственной конструкции суждено было сыграть общественной теории Руссо. Основным положением этой теории является понятие «волеизъявление народа». Однако сам Руссо различал «волю всех», которая эгоистична и которую легко подкупить, и «всеобщую волю».

Это различие основано на двух принципиально различных представлениях о том, что такое народ. Согласно первому, народ — это историческое понятие, обозначающее длинный ряд сменяющих друг друга поколений, тысячи лет живших общей жизнью. Народ — это социальный организм, со своими закономерностями внутреннего развития. Согласно второму представлению, народ представляет

---

<sup>9</sup> Тихомиров Л. А. Социализм в государственном и общественном отношении. М., 1907. С. 23.

собой совокупность индивидов, простую ассоциацию людей, внешне объединенных в государство. На такой точке зрения и основываются теории демократического общественного устройства.

В соответствии с первым представлением Тихомиров считает, что «общая воля существует лишь как унаследованный вывод исторических традиционных привычек, как результат долгого коллективного опыта».<sup>10</sup> Наличие народной воли он отрицает, народная воля — это выдумка, фикция, она невозможна. Если рассуждать с точки зрения второго представления, то некоторые проблемы придется признать неразрешимыми. Есть некоторые вопросы, решение которых коренным образом изменяет жизнь общества, но эти вопросы понятны только узкому кругу политиков и специалистов. Народ в большинстве случаев не интересуется проблемами финансовой сферы или созданием новых видов вооружений, но часто оказывается, что именно эти вопросы радикально меняют жизнь общества. Только в кризисных ситуациях народ проявляет общую волю. Вывод Тихомирова: «общей воли в огромном большинстве случаев нет и не может быть во всякий данный момент».<sup>11</sup>

В демократическом обществе идея общей воли становится фикцией, претендующей на роль решающего фактора. Но чаще всего понятие «общей воли» сменяется понятием «требований большинства». Однако если в первом случае народ олицетворяет собой длительный коллективный опыт, традиции прошлых поколений, то во втором случае «большинство» оказывается лишь суммой индивидов, случайно объединенных государственной властью. Соответственно общество, в основание которого положен принцип «общей воли», может стать органическим и жизнеспособным, тогда как случайное объединение случайных индивидов порождает и случайную власть, как следствие временного соглашения партий, отстаивающих свои частные интересы. Последнее характерно для парламентаризма, при котором сословие профессиональных политиков прикрывается мнением народа, чтобы сообщить своим частным интересам всеобщую форму.

Западноевропейскому парламентаризму Тихомиров противопоставлял идею «народного представительства» при монархической форме правления. В этом случае народное представительство пред-

---

<sup>10</sup> Тихомиров Л. А. Демократия либеральная и социальная. М., 1896. С. 20.

<sup>11</sup> Там же. С. 37.

ставляет собой «орудие общения монарха с национальным духом и интересами». Идея народного представительства при самодержавии ничего общего не имела с идеей общенародного представительства, осуществленной в странах с парламентским устройством. Тихомиров предлагал выдвигать делегатов от каждой сословной группы с тем, чтобы эти делегаты получили возможность для контактов с представителем верховной власти, то есть с монархом. Данный социально-сословный орган должен был иметь лишь совещательный статус, то есть ему предоставлялось право высказывать монарху и его окружению свои пожелания и рекомендации относительно лучшего устройства жизни того или иного сословия. Заметим, что Государственная Дума в целом отвечала этим требованиям, но вместе с тем в ее работе Тихомиров усматривал определенную опасность, связанную с тем, что она формировалась на основе партийного интереса и потому содействовала национальному разъединению. В деятельности Думы Тихомиров замечал признаки эволюции в сторону парламентаризма. Виновны в этом, как он считал, не только лидеры левых и либеральных партий, но и «октябристы» и даже представители монархических партий.

В брошюре «Самодержавие и народное представительство»<sup>12</sup> Тихомиров отстаивал мысль о том, что идея о несовместимости самодержавной власти и народного представительства ошибочна. Он считал, что это два взаимодополняющих начала, так как всякая Верховная власть, в том числе и монархия, должна быть осведомлена о нуждах народных, и это достигается учреждением народного представительства. Народное представительство рассматривалось им как единственное средство предотвратить коррупцию или даже вырождение правительственных учреждений. Народное представительство должно заключаться не в выражении верховной власти народа, как в западных демократиях, а в том, чтобы народ через своих делегатов присутствовал в государственных учреждениях. Народное представительство должно было дополнять самодержавие. Вся верховная власть должна принадлежать монарху, управляющему через государственные учреждения. Что же касается народно-представительных учреждений, то они могут созываться на небольшой срок по требованию монарха, а в случае острой необходимости могут действовать постоянно.

---

<sup>12</sup> Тихомиров Л. А. Самодержавие и народное представительство. М., 1907.

Социальные последствия демократического общества, основанного на принципе «требований большинства», выражаются в рождении нового слоя политиков, бюрократов и управленцев. Демократия «создает чрезвычайно плохое и, что еще важнее, не авторитетное правящее сословие».<sup>13</sup> Кроме того, старое общество, хотя и состояло из различных классов и сословий, но отличалось социальной гармонией, поскольку идеи равенства и свободы были ему незнакомы. Новое общество, принося с собой радикальные изменения в общественной жизни, разрушает эту гармонию. Эти изменения связаны с распространением идей свободы и равенства. «В области умственной такая свобода создала подчинение авторитетам крайне посредственным. В области экономической свобода создает неслыханное господство капитализма и подчинение пролетариата. В области политической вместо ожидаемого народовластия нарождается лишь новое правящее сословие».<sup>14</sup>

В этих условиях возрастает необходимость религиозной идеи. «Правильное устройство социальной жизни возможно лишь при сохранении духовного равновесия человека, а оно (...) дается только религиозной идеей».<sup>15</sup> Более того, отсутствием религиозной идеи Тихомиров объясняет многие пороки современного мира: «Отказавшись от религиозной идеи, человечество отказалось от единственно верного понимания своего места в природе, своей свободы, своей зависимости от существующего источника нормальной жизни своей. Оно пытается с тех пор то совершенно отрицать законы социальной природы, то подчиняться им до степени невыносимой (...). Расстройства жизни гражданской, социальной и семейной, проистекающие от этого, приводят только к тому, что вместо общего равенства получается господство более сильного и бессовестного, эксплуатация наиболее слабого и добросовестного».<sup>16</sup>

Однако Тихомиров выступает не только как критик демократии и социализма. Позитивная сторона его теории изложена в обширном труде «Монархическая государственность», где он последовательно рассматривает происхождение монархии, содержание монархического принципа, римско-византийскую государственность, русскую государственность и монархическую политику. В целом

---

<sup>13</sup> Тихомиров Л. А. Демократия либеральная и социальная. С. 48.

<sup>14</sup> Там же. С. 46—47.

<sup>15</sup> Там же. С. 102.

<sup>16</sup> Там же. С. 98—99.

этот труд посвящен доказательствам преимущества монархического типа правления. Вместе с тем именно в этой книге Тихомиров систематически излагает основные принципы своего мировоззрения.

О претензиях на систематическое изложение социальных воззрений говорит уже самая первая фраза его трехтомного труда: «Что связывает людей в обществе?» Отвечая на этот вопрос, Тихомиров утверждает, что в основе общества лежит кооперация, которая распространяется и на сферу социальной психологии: «...законы ответственности, суть не что иное, как законы кооперации чувств, хотений и представлений особей, вступающих в общественное между собой взаимодействие».<sup>17</sup> Закон кооперации имеет универсальное значение и проявляется в любом обществе, так как «...всякая кооперация представляет собой некоторое направление в одну сторону этих разнообразных и противоположных чувств, хотений и представлений, то есть, сама по себе, представляет некоторую направляющую силу, другими словами, некоторую власть».<sup>18</sup>

Этот же психологический фактор лежит в основе возникновения государственности, как изначальная потребность в организации общества. Более того, тот же принцип кооперации действует и в природе, обнаруживая себя в любой направляющей и объединяющей силе. Власть, согласно Тихомирову, и есть такая направляющая и объединяющая сила. Таким образом, в обществе власть порождается самыми элементарными общественными процессами. Тихомиров ставит вопрос о том, что же гарантирует целостность существования социума? В чем заключается общественная солидарность, каковы ее силы, почему общество не распадается на отдельных индивидов, психологические особенности которых, скорее, отделяют их друг от друга, чем связывают? У Тихомирова таким гарантом выступает именно власть. То есть власть приобретает социообразующее значение, власть есть принцип, необходимый для существования общества. Такая власть «рождается одновременно с общественным процессом. Власть является последствием общественного процесса и одним из условий его существования».<sup>19</sup> Феномен власти коренится в психологической природе человека: «...факт власти является совершенно неизбежно как прямое последствие психиче-

---

<sup>17</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. С. 14.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же.

ской природы человека».<sup>20</sup> Власть не противоречит принципу свободы человека, она организует его внутренние силы и направляет его деяния.

Тихомиров, исходя из такого представления о природе власти, различает власть верховную, проникнутую высшей идеей и являющуюся конкретным выражением объединяющего начала наций, и власть «управительную». Всего же возможны три принципа верховной власти: монархия, аристократия и демократия. Их анализ позволяет Тихомирову сделать вывод, что «всякая Верховная Власть идеократична, то есть находится под властью своего идеала, и она неоспорима, пока совпадает с ним».<sup>21</sup> Что же касается российской государственности, то он, исходя из исторического опыта существования России, утверждает, что Россия представляет собой страну с особо благоприятными условиями для формирования монархической формы верховной власти. Вся политическая теория Тихомирова сводится к доказательству приоритета монархического правления по отношению к любому иному. Существуют три типа монархий: монархия деспотическая, монархия абсолютная и монархия истинная. По убеждению Тихомирова, «монархия истинная, составляющая верховенство народной веры и духа в лице монарха»,<sup>22</sup> есть соединение идеи верховенства власти и народного единства. Именно этот тип представлен в русском самодержавии. В то время как деспотическая и абсолютная монархии являются паллиативными вариантами. При деспотической монархии суверен противопоставляет себя народному волеизъявлению, а при абсолютной монархии царское управление и народное единство не выступают в единстве.

Монархия — Верховная власть нравственного идеала. «Едиличная власть способна быть верховной только тогда, когда нация ставит некоторый всеобъемлющий нравственный идеал над своим политическим творчеством, то есть государством».<sup>23</sup> Но сама едиличная власть еще не есть монархия, так как деспотизм, например, тоже представляет собой форму едиличной власти. Монархический принцип отличается от деспотизма и от тирании тем, что через монарха действует некоторая высшая сила, то есть Бог. Таким обра-

---

<sup>20</sup> Там же. С. 17.

<sup>21</sup> Тихомиров Л. А. Едиличная власть как принцип государственного строения. М., 1901. С. 68.

<sup>22</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. С. 100.

<sup>23</sup> Там же. С. 468.

зом, при отсутствии религиозной идеи, нравственно ограничивающей самодержавную власть, монархия легко может превратиться в деспотическую диктатуру.

При наличии же религиозной идеи монархия неизбежно оказывается теократией. Теократические идеалы в конце XIX века не были чем-то из ряда вон выходящим. В русской религиозной философии ее центральная тема — «русская идея» — интерпретируется как божественный императив содействия объединению человечества в смешанном процессе социальных реформ и христианизации. Она предполагает отказ от своей национальной и церковной обособленности и стремление ко всемирной светско-духовной, теократической государственности. В рамках церковно-политического объединительного проекта следует рассматривать и теократические идеалы Тихомирова.

У Вл. Соловьева в качестве практического резюме выступают меры по построению теократии с распределением провиденциальных ролей между папой (представляющим духовное отеческое начало) и русским императором (христиански освещенной светской властью) в деле наднационального объединения человечества. Разумеется, эта церковно-политическая схема повторяет на более низком уровне всю динамику метафизики всеединства, устремленную к собиранию вселенной, к воссозданию в Боге ее божественного лика. София как реальность космическая и Церковь как реальность сакральная, как тело Христа, смешиваются в оптимистической интерпретации исторического процесса как Богочеловеческого. Однако эмпирически человечество может объединиться и без Бога, во вселенском муравейнике, в социалистическом хрустальном фаланстере или вавилонском всесмещении антихристового царства — объединиться на более низкой основе. Такая перспектива весьма беспокоила Тихомирова, о чем свидетельствуют его работа «Религиозно-философские основы истории» и практически не известная повесть «В последние дни».<sup>24</sup> У Вл. Соловьева теократический проект также излагается на различных уровнях — мистическом, поэтическом и публицистическом.<sup>25</sup> Это не только проект организации будущего, в плане кото-

---

<sup>24</sup> См.: Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории. М., 1997.

<sup>25</sup> См.: Соловьев В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями // Соловьев В. С. Сочинения. В 2-х т. М., 1990. Т. 2. С. 635—763.

рого России нужно отказаться от церковной обособленности и национального эгоизма. Это еще и собирание вселенной, возвращение распавшихся враждующих элементов всеединства из хаотической периферийной множественности к божественному первоединству.

Таким образом, апокалиптические мотивы, сближающие Тихомирова с К. Н. Леонтьевым, — это необходимая предпосылка для понимания монархической и теократической формы консерватизма. Теократия — это все же социальный проект, но звучание апокалиптических нот заставляет воспринимать его как проект, обреченный на неудачу. Теократия, в сущности, и для Вл. Соловьева, и для Тихомирова, — это надежда на абсолютное событие. Но это и крушение проективного мышления, отказ от попыток научно организовать и обеспечить будущее, крах магических упований на социальный и технический прогресс, который вовсе не меняет предельных координат мироздания, ничего не меняет в вечных полярностях добра и зла, жизни и смерти, божеского и человеческого.

Конечный вывод теократических теорий — это не утверждение истинной монархии, а отказ от попыток социально-экономического и научно-технического преобразования России. Это признание, что «светлого будущего» никогда не будет. В России все попытки следовать путями западной цивилизации кончаются срывом в страшные бездны. Россия — это место тектонического разлома, это дверь в иные миры. Ее история — лучшее доказательство, что мы не можем своими силами обеспечить бытие здесь, на земле, что мы нуждаемся в спасении. Россия не доступна методическому проектированию и организованному осуществлению нашего будущего — об этом свидетельствуют теократические построения Вл. Соловьева и Тихомирова. И дело даже не в том, что сами планы глобального преобразования теряют свою привлекательность, а в том, что России в этих глобальных объединительных планах не находится больше места. Дело не в том, что социальный прогресс, объединяющий цивилизацию, теряет свое значение, дело в том, что Россия неизбежно оказывается вне этого объединяющего движения. По-видимому, жить с Россией, оставаться на месте в апокалиптические времена, следовать катастрофическому ритму ее бытия без паники и потери себя, внимать ее пугающему облику — это уже очень много.

Повесть Тихомирова «В последние дни» — яркое свидетельство апокалиптических видений. Речь идет о последней битве, которая, как считал Тихомиров, должна носить двойственный характер: «Это, во-первых, обыкновенный, материальный бой, поскольку он



ведется против людей, но, во-вторых, должен иметь психо-магический характер, поскольку совершается против ангелов».<sup>26</sup> Последняя битва завершается полным поражением антихристианских сил: «Сверху посыпались бесовские ангелы, поражаемые небесными ратями Архангела Михаила, закружились в дыме ополчения Антиоха, как пыль, сдуваемая вихрем...».<sup>27</sup> Далее все происходит в соответствии с последними главами Откровения Иоанна Богослова, борьба заканчивается Вторым пришествием Иисуса Христа. «Так замыкается круг мировой эволюции. Царство мира соделивается Царством Господа. Все созданное приходит к той гармонии, в которой было создано, после продолжительного периода, в течение которого гармония была нарушена восстанием дьявола и грехопадением человека (... ) само человечество становится преображенным, получая новые силы для жизни с Богом и исполнения его предначертаний в мире».<sup>28</sup>

Эта повесть свидетельствует о том, что Тихомиров пытался осмыслить историю человечества не только с точки зрения политических теорий, но и с точки зрения религиозной историософии. Цель последней — показать иллюзорность мира тьмы и истинность света, в конечную победу которого Тихомиров верил до самых последних дней своей жизни.

---

<sup>26</sup> Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории. С. 586.

<sup>27</sup> Там же. С. 586—587.

<sup>28</sup> Там же. С. 587.

КИМ ДЖУН СОК

**М. А. БУЛГАКОВ МЕЖДУ ГНОСТИЦИЗМОМ  
И ПРАВОСЛАВИЕМ**

**«Записки юного врача» (заметки к теме)**

В последнем из изданных жизнеописаний М. А. Булгакова автор, А. Н. Варламов, называет «Записки юного врача» «одной из самых христианских книг русской литературы XX века».<sup>1</sup> На фоне незатухающих споров о «соблазненном лукавым» блудном сыне профессора Киевской духовной академии и внуке двух священников подобного рода оценка представляется по крайней мере не бесспорной.

Оппонентами Булгакова традиционно выступают православные критики. Их взгляд на творчество писателя вполне определенно был выражен А. И. Солженицыным, уловившим в «Мастере и Маргарите» некоторые сатанинские тенденции и даже нечто более глубокое и тревожащее, что, впрочем, так и не нашло себе внятного объяснения и оценки ни в его критическом отзыве, ни в каких-либо иных исследовательских работах.

Ответил Солженицыну В. Я. Лакшин, считавший, что «унижения Христа в романе нет и тени, а апология Сатаны носит саркастический характер. Солженицын прав, отмечая неортодоксальность веры Булгакова, но ни безбожником, ни апологетом князя тьмы его не назовешь».<sup>2</sup>

Свои аргументы в пользу концепций тех исследователей, которые говорят о православной основе творчества Булгакова, представила и

---

<sup>1</sup> Варламов А. Н. Михаил Булгаков. М., 2008. С. 78.

<sup>2</sup> См.: Арсланов В. Г. Постмодернизм и русский «третий путь». М., 2007. С. 129.

М. О. Чудакова. Признавая невозможность сохранения в эпоху бурных перемен «наивно-чистого, религиозно-цельного христианского мировоззрения», она все же утверждала: «...что бы ни происходило со старшим сыном доктора богословия в первые годы после смерти отца и в последующие десятилетия — все это воздвигалось на фундаменте, заложенном в детстве: он был уже невынимаем».<sup>3</sup>

Следующим шагом в изучении религиозных ориентиров писателя стало открытие и анализ теософских мотивов в структуре как поздних, так и ранних текстов Булгакова. Е. А. Яблоков обратил внимание на отсутствие политического подтекста в антитезе «белые—красные» («Полотенце с петухом»), связав ключевой образ с семантикой «воскресения», обретения «новой жизни».<sup>4</sup> В качестве архетипических для текстов Булгакова Яблоковым были выделены и проанализированы «водные мотивы», соотнесенные с христианской концепцией крещения как «обновления» или «второго рождения». Ученый подчеркивает и значимость «световой» образности, настаивая на ее связи с эсхатологическими мотивами, прежде всего с противопоставлением света и тьмы.

Несомненно, центральным мотивом «Записок юного врача», имеющим очевидные библейские коннотации, является мотив исцеления. В Новом Завете мы находим ряд историй чудесного исцеления, и прежде всего, исцеления верой. Так, к примеру, в Евангелии от Луки рассказано о нищем слепом, просившем милостыню у города Иерихона и окликнувшем Иисуса, направлявшегося в Иерусалим. Услышав просьбу несчастного, Христос велел привести его и сказал: «Прозри! вера твоя спасла тебя» (Лк. 18: 42). И тот прозрел. Этот и подобные ему евангельские рассказы в период работы над «Записками юного врача» должны были приобрести совершенно особый смысл для Булгакова, поскольку для его героя исцеление больных оказывается скорее подлинным чудом, чем простым следствием его врачебного искусства.

На особую значимость отношений больного и врача в творчестве Булгакова указывала Чудакова, полагавшая, что «врач и больной — излюбленные персонажи Булгакова с самых ранних опытов; повторяющееся место действия — больница; один из главных сюже-

---

<sup>3</sup> Чудакова М. О. Жизнеописание Михаила Булгакова. М., 1988. С. 43—44.

<sup>4</sup> Яблоков Е. А. Текст и подтекст в рассказах М. Булгакова («Записки юного врача»). Тверь, 2002.

тов — фабульных ходов (наряду со сном) — болезнь».<sup>5</sup> Если это верно в целом для творчества Булгакова, то тем более верно для «Записок». Однако отношения врача и больного, как и больница в качестве основного места действия, обретают здесь с самого начала дополнительные коннотации. Дело в том, что место практики определяется как глухая провинция, а символы, характеризующие это место, — неизбывные тьма и холод. Этому символическому ряду противопоставлен герой, чья избранность несомненно определяется его талантом, но при этом речь идет не столько о профессиональном даре, сколько о чем-то другом — по крайней мере повествователь вполне может сравнивать его действия с действиями «опытного мясника» (с. 80).<sup>6</sup> Но для автора важно как раз то, что действия эти чаще всего совершаются на фоне отчаянных сомнений и раздумий, в результате которых молодой доктор приходит к уверенности в том, что все его усилия бессмысленны и безрезультатны. Созерцающие успех коллеги фельдшер Демьян Лукич, медсестра и родственники больных объясняют победу доктора его профессионализмом, но самому герою кажется, что его подопечных мистически поддерживает природа и успех лечения ни чем иным, как чудом, объяснен быть не может.

Существенно то, что тема жизни в этом булгаковском цикле неразрывно сплетается с темой красоты, затухание которой как раз и означает действительную победу смерти. В открывающем цикл рассказе «Полотенце с петухом» Булгаков пишет: «На белом лице у нее, как гипсовая, неподвижная, потухала действительно редкая красота» (с. 78). Возникает ощущение, что действиями доктора руководит мучительное желание удержать гибнущую красоту «белолицей» девушки с «гигантской косой» (с. 78). В рассказе «Стальное горло» молодой врач забывает и о собственном «негодном университетском грузе», и о мучительном одиночестве при виде трехлетней умирающей девочки, каких рисуют только на конфетных коробках: «...волосы сами от природы выются в крупные кольца цвета спелой ржи. Глаза синие, громаднейшие, щеки кукольные. Ангелов так рисовали» (с. 93). Похожим образом складывается ситуация и в рассказе «Вьюга», где речь идет о спасении «первой красавицы», и в рассказе «Крещение поворотом», где герой делает все возможное

---

<sup>5</sup> Чудакова М. О. Новые работы: 2003—2006. М., 2007. С. 397.

<sup>6</sup> Здесь и далее цитаты приводятся в тексте с указанием страницы по изд.: Булгаков М. А. Собр. соч.: В 5 т. М., 1989. Т. 1.

для того, чтобы не остался вдовцом «муж дульцевской женщины» (с. 88). Именно красота в оправе близкой, почти неотвратимой смерти размыкает границы заброшенного места, в котором волею судеб оказался герой Булгакова, чтобы стать мгновенным отблеском иной гармонии и красоты, спасению которой и отданы все силы, весь талант и вместе с тем почти мистическая удачливость молодого врача. Спасая ангельскую красоту, врач замещает Бога, принимая на себя и ответственность за все несовершенство созданного Им мира.

Мы видим, как постепенно библейские мотивы «Записок» переосмысливаются, и направленность этих изменений выражается в появлении элементов, отсылающих нас скорее к гностической версии христианства, чем собственно к православной. На первый взгляд, данное положение представляется парадоксальным в отношении к описываемому историко-литературному периоду и к творческой индивидуальности Булгакова. Тем более что и сущность самого гностицизма отнюдь не является чем-то вполне определенным и однозначным: «Гнозис, существовавший едва ли не от сотворения мира, на разных этапах своего развития, — как заметила О. А. Овчаренко, — принимал различные внешние формы и дать исчерпывающую характеристику его проблематики просто невозможно».<sup>7</sup> И все же ряд типологических черт гностицизма можно вполне считать общепризнанными. Речь идет о приверженности гностицизма следующим постулатам:

— существование погруженного в хаос материального мира вследствие его удаленности от Бога или ограниченности творческих сил у создавшего мир демиурга;

— признание трихотомичности человека, суть которой выражается в различении духовного, душевного и телесного начал;

— признание единого ответа на вопрос о смысле жизни человека — аристократа духа, способного к обретению нового знания о собственном существовании и сущности мирового устройства, дарующего личности не только ощущение избранности, но и спасение.

Попытка осмысления гностических мотивов в русской литературе предпринимается в исследовании С. Л. Слободнюка,<sup>8</sup> объяснявшего повышенный интерес к гнозису «актуализацией „сатанинской“ те-

---

<sup>7</sup> Овчаренко О. А. Гностицизм и литература XX в. // Теоретико-литературные итоги XX века. М., 2003. Т. 2. С. 53.

<sup>8</sup> Слободнюк С. Л. Идущие путями зла (древний гностицизм и русская литература 1890—1930 гг.). СПб., 1998.

мы, принимавшей в начале прошлого века самые различные формы вплоть до обожествления зла и воспевания дьявола. В применении к литературе более позднего периода современные исследователи указывают на присутствие гностических мотивов в творчестве знаковых авторов как в лагере победившего соцреализма, так и в пришедшем ему на смену зоне литературного постмодернизма. Впрочем, постмодернистский гнозис проявляет себя главным образом на уровне чисто формальном — в обращении к теме тайных обществ, в связи с предсказаниями грядущих катастроф, кознями нечистой силы, НЛО и т. п.<sup>9</sup> Подобная разработка темы способствует переводу гнозиса на бытовой уровень, но к предмету нашего исследования прямого отношения не имеет.

Совершенно иное дело — литература соцреализма, открыто направленная против православной традиции, основанная на материалистическом мировоззрении и вместе с тем — в самых радикальных своих проявлениях — пропагандирующая прямое отождествление человека и Бога, замену Бога новым героем, деятельность которого определяется новым знанием о будущем, противопоставленным христианскому мессианизму и апокалиптике.<sup>10</sup>

В отличие от утопической направленности соцреалистического гнозиса, как впрочем и последующей беззастенчивой литературной мистификации постмодернизма, Булгаков обращается к гностическим мотивам не как к альтернативе Православию, но скорее — как к способу примирения с тем, что прежняя наивность и простое принятие мира становятся невозможными (о чем, собственно, и говорилось в цитированном выше замечании Чудаковой). Прежде всего мы находим у Булгакова обычную для религиозного мышления оппозицию «реальный мир—иной мир», но это противопоставление усиливается тем, что знаками «реального мира» становится здесь безграничная, всепоглощающая «тьма» и одиночество. Речь может идти всего лишь о простых деталях повседневной жизни врача, таких как банальное отсутствие в забытом Богом местечке фонарей, электрических и керосиновых ламп, увеселительных и торговых заведений, кинематографа и магазинов — символов «иного мира», в котором возможна «сладостная жизнь» (с. 112). Но постепенно все эти детали сгущаются в ощущении беспросветного одиночества,

---

<sup>9</sup> См.: Овчаренко О. А. Гностицизм и литература XX в. С. 84.

<sup>10</sup> См.: Ковтун Н. В. Русская литературная утопия второй половины XX века. Томск, 2005. С. 118—165.

которое еще больше усиливается дальнейшими трансформациями образа «реальной жизни».

Первым уровнем трансформации становится хронотоп, основные характеристики которого поначалу (рассказ «Полотенце с петухом») в полной мере соответствуют реалистическому представлению о времени и пространстве. Географическими «привязками» созданного Булгаковым художественного пространства стали название маленького уездного города и больницы, в которую был направлен молодой врач. Временная характеристика еще более определена — год (1917), месяц (сентябрь), число (17-е), а в отдельных случаях имеется даже более точное указание времени — «два часа пять минут» (с. 71). Но тут же, уже в самом зачатке рассказа, обнаруживаются первые знаки трансформации реалистического хронотопа в духе летописной традиции, для которой время и пространство существуют в их неразрывном единстве, можно сказать даже, — в их взаимонеразличении: «Скажу коротко: *сорок верст*, отделяющих уездный город Грачевку от Марининской больницы, ехали мы с возницей моим *ровно сутки*» (с. 71).

Еще больше усиливается трансформация при детализации описания: «Я содрогнулся, оглянулся тоскливо на белый облупленный двухэтажный корпус, на небеленные бревенчатые стены фельдшерского домика, на свою будущую резиденцию — двухэтажный, очень чистенький дом с *гробовыми* загадочными окнами» (с. 72). Странный эпитет, используемый при описании окон, поддерживается резюмирующей характеристикой пространства — «могильная тьма» (с. 72) или «ноябрьская тьма с вертящимся снегом» (с. 92), летающей «как бес» и «шаркающей» (с. 96) метелью. Так реальный мир обретает черты мира «иного», в котором оказываются «погребенными» в снегах месяцами работающие без отдыха фельдшер, акушерки, доктор. Недолгие свободные часы персонажи вынужденно коротают за «тяжелыми запорами» (с. 117), в воспоминаниях о прошлом под аккомпанемент «мышинной грызни» (с. 117), в обществе «бестолковых старушек» или «испуганных подростков» (с. 118).

В гностицизме оппозиции «реальный мир—иной мир» соответствует оппозиция «жизнь—сон». Жизнь протекает в реальном мире, а «иной мир» соотносится со «сном». У Булгакова мы находим и здесь своеобразное переворачивание: жизненное пространство, в котором существует юный врач, под давлением целого ряда обстоятельств утрачивает реальные черты и обретает качества «мира ино-

го», закрытого «пеленой дождя» (с. 122). «Тьма» лишь изредка разрывается «светлыми лучами» вроде «интеллигентного» (с. 119) мельника из Дульцева, страдающего малярией и принявшего в один присест десять порошков хинина. В результате единственный «светлый луч» превращается в ложную метафору. Не оправдавший надежд красавец-мельник после этого нелепого происшествия поглощается «тьмой египетской».

Своеобразной метафорой беспросветной реальности, в которой герой пытается биться за жизнь своих подопечных, предстает рассказ «Вьюга». Это рассказ о единственном свободном дне молодого доктора, который был подарен ему непогодой. Но воспользоваться столь редким и щедрым подарком судьбы герою не довелось — с трагической вестью приехал нарочный из Шалометьева, где после несчастного случая умирала невеста конторщика Пальчикова.

Случилось это, когда «за окнами творилось что-то, мною еще никогда не виданное. Неба не было, земли тоже. Вертело и крутило белым и косо и криво, вдоль и поперек, словно черт зубным порошком баловался» (с. 102). Этот день, отданный природой на откуп сатане, доктор решил использовать для себя: смыть месячную грязь с уставшего тела, пообедать и выспаться. Но его планам не суждено было сбыться. Безумная поездка к умирающей невесте бедного конторщика, превратившая жизнь в сон, отменила долгожданный отдых и вывела размышления героя о тайнах мироздания на новый уровень — к гностической, по сути своей, идее злого Творца материального мира, тождественного библейскому Богу — непостижимому предводителю «нелепой и страшной» (с. 107) земной жизни.

Символическим воплощением этой таинственной, хаотической силы мира становится вьюга, в описании которой Булгаков не может избежать олицетворения: «Вьюга проехала по крыше, потом пропела в трубе, вылетела из нее, прошуршала за окном, пропала» (с. 111). Вьюга смещает границы хорошо знакомого пространства, превращая, как говорит расстроенный возница, «весь белый свет» в дорогу, то есть делая бессмысленным любое движение, разрушая представление о существовании привычных для людей направлений. Реальность растворяется, превращаясь в сон, бред, в котором доктора спасают воспоминания о «кой-каких рассказах» и «злоба» на Льва Толстого, разбудившие в нем «бурную энергию» (с. 108), заставляющие бежать уныния, вовлекаться в движение. Но вьюга сдается далеко не сразу. На помощь ей поспешили две громадные кошки — традиционное мифологическое воплощение inferнального



зла. Потом эти кошки в воображении заплутавших путников обрели обличье сначала собаки, а потом «черных зверей» (с. 110) с «громким жилистым телом», с острыми ушами — стаи волков. Позже, когда путники все же доберутся до мерцающего фонаря больницы и все останется позади, «неизвестный» голос распадется на составляющие, из которых наиболее отчетливо проявятся насмешливый свист вьюги и стук часов, поглощенные в конце концов сонной тишиной.

Размышление над этими полуреальными, полусновидческими, по сути своей, событиями и деталями выявляет особый тип реализации гностической идеи, о возможности которого писал исследователь «сатанинской тематики» в русском литературном модернизме С. Л. Слободнюк. Это своего рода «подлинный» гностицизм, к которому повествователь приходит через преодоление гностицизма абстрактного; гностицизм, опирающийся на признание существования Творца материального мира, тождественного библейскому Абсолюту.<sup>11</sup>

На фоне «тьмы египетской» в финале одноименного рассказа возникает символический образ «не то с мечом, не то со стетоскопом» (с. 120), образ борца, сопровождаемого славной «ратью» «в белых халатах», устремленной вперед. Повествователю кажется, что славная «рать» из хорошего «сна». Обязательное облачение ближайших сподвижников юного врача — белые одежды — нужно воспринимать как напоминание об апокалиптическом сюжете: «...сии облаченные в белые одежды кто, и откуда пришли? {...} Это те, которые пришли от великой скорби; они омыли одежды свои...» (Откр. 7: 13—14). И в Апокалипсисе, и в тексте Булгакова белые одежды — средство характеристики людей нравственных, стремящихся к спасению других от несчастий, а не просто универсальный символ доброты и чистых устремлений.

Однако образ центрального персонажа отмечен глубокой неуверенностью в своем призвании. На протяжении всего цикла рассказов молодой доктор испытывает сомнения в собственной компетентности. При принятии важного решения он томится страхом допустить ошибку, ведущую к неизбежно следующей за ней расплате. В этом смысле показательно его сравнение себя с Лжедмитрием. В рассказе «Звездная сыпь», поставив диагноз при обнаружении хрипоты, «зловещей красноты в глотке, странных белых пятен в ней,

<sup>11</sup> См.: Слободнюк С. Л. Идущие путями зла. С. 10—11.

мраморной груди» (с. 135), доктор испытывает поочередно то беспомощность, то смущение, то брезгливость. При этом он изо всех сил пытается выглядеть в глазах окружающих столь же убедительно, как его образцово-гениальный предшественник Леопольд Леопольдович («Тьма египетская»), как обладающий непререкаемым авторитетом старейшины, признанный всеми лидер «Дуайен» («Полотенце с петухом»). Оправданием такого отношения к себе молодой врач считает свою выучку и упорство, возмещающие недостаток опыта и уверенности в себе. Интеллектуальный уровень он поддерживает с помощью книг, учебников, текстов университетских лекций, над которыми просиживает ночами в поисках ответа на мучительные вопросы. Постоянным его спутником становится «справочник в красном переплете», «вечный друг» (с. 137). В рассказе «Стальное горло» перед операцией доктор пересекает занесенный метелью двор, чтобы перелистать необходимую книгу и найти нужный рисунок. Книги помогали ему «до всего доходить своим умом и в одиночестве» (с. 148).

В финальной части рассказа с символическим названием «Крещение поворотом» повествователь говорит о своем понимании подлинного знания: «Большой опыт можно приобрести в деревне, — думал я, засыпая, — но только нужно читать, читать, побольше... читать...» (с. 91). Именно поэтому каждый вечер он «сидел в одной той же позе, напившись чаю: под левой рукой у меня лежали все руководства по оперативному акушерству, сверху маленький Додерляйн. А справа десять различных томов по оперативной хирургии» (с. 92).

Но в рассказе «Крещение поворотом» надежды, возлагаемые на спасительные книги, не оправдываются. В своей оценке сложившейся ситуации автор поднимается до самоиронии: «Чтение принесло свои плоды: в голове у меня все спуталось окончательно, и я мгновенно убедился, что я не понимаю ничего, и прежде всего, какой, собственно, поворот я буду делать» (с. 88). В некоторых ситуациях знание заменяет интуиция, «чутье». Как он сам говорит в начале рассказа «Звездная сыпь», чутье подсказывало выход, когда на знание рассчитывать не приходилось.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Действия «наобум» в ситуации, когда знаний и опыта не хватает, направляются, корректируются и при надобности поддерживаются неведомым двойником. Эта фигура проявляет себя в рассказе «Стальное горло», когда доктор с ужасом ждет согласия родственников больной девочки на

Постепенно расшатываются опоры, на которых должна была полагаться вся его профессиональная деятельность, — нет больше ни уверенности в силе книжных знаний, ни веры в возможности порядка, ни понимания столь спасительных и могущественных в привычной жизни стереотипов. Один из знаков утраты веры — обесценивание «зубчатого „Жиллета“», похожего на тот, что помог выжить на необитаемом острове и дожидаться «людей-спасителей англичанину отшельнику» (с. 122).

Если предположить, что причина страхов, терзающих душу юного врача, заключается в отсутствии твердой внутренней опоры, то в поисках такой опоры надежда на разум и силу воли отброшена первой: «Бритва лежала на столе, а рядом стояла кружка с простывшим кипятком. Я с презрением швырнул бритву в ящик. Очень, очень мне нужно бриться» (с. 127). Явная ирония, прорывающаяся сквозь эмоции отторжения, — знак уходящей и так и не оправдавшейся надежды на спасительность рационально организованного повседневного быта.

Бритва превращается в предметное напоминание о необходимости внутренней самодисциплины, требовательности к самому себе, с утратой которой изменяется сначала внешний облик, а затем под угрозой оказывается и внутренняя идентичность героя. Однажды он, в очередной раз рассматривая себя в зеркале, увидит, что «над верхней губой прочно утвердилась полоска, похожая на жесткую пожелтевшую зубную щеточку, щеки стали как терка». В дальнейшем в развитии портретной характеристики появляется упоминание и об изменившейся прическе: «Ныне пробор исчез. Волосы были закинута назад без особых претензий» (с. 122). Последняя деталь вызывает некоторые ассоциации с образом Христа, которая в дальнейшем только усиливается, поскольку волей судьбы герой-исцелитель непрерывно балансирует на границе двух миров, представляя для своих подопечных, как и для читателей, в одном лице Бога и человека. Характерное указание на границу между этими мирами — образы зеркала и мостков.

Символом перехода между двумя мирами, миром живого и иным миром, неподвластного никому иному, кроме врача, одержимого

---

трахеотомии. Сначала он удивляется необъяснимому собственному спокойствию, потом «ужасается» своей же иррациональной настойчивости. В конце концов ему начинает казаться, что за него говорит «другой кто-то» «чужим голосом», заставляя произносить слова, которые сам он «сказать не мог» (с. 95).

неизвестными силами, становится описание «весенних родов у моста» (с. 125) в рассказе «Пропавший глаз». Роды молодому доктору приходится принимать часто, но, несмотря на всю обыденность этого действия, сам он прежде всего, склонен соотносить его с функциями божественными: как боги, по весне, в половодье «приняли младенца мужского пола. Живого приняли и мать спасли» (с. 123).

И все-таки вера доктора в собственную почти божественную силу подвергается постоянным испытаниям. Ему не удастся спасти младенца в рассказе «Пропавший глаз». И пусть эта вера восстанавливается и поддерживается и пациентами, и коллегами,<sup>13</sup> в минуты рефлексии, в экстремальных ситуациях человек не находит баланса между верой в себя и знаниями, которые эту веру должны поддерживать. Совершая ошибку, он готов ответить за нее, готов покаяться, но адресат покаяния, к сожалению, неизвестен. Так, после смерти мальчика в рассказе «Пропавший глаз» доктор мучительно бьется над одним вопросом: «Поехать куда-нибудь, повалиться кому-нибудь в ноги» (с. 126). Так же и в рассказе «Стальное горло», когда герой, как ему кажется, принимает «легкомысленное» решение о трахеотомии, ему хочется и покаяться, и «все бросить и заплакать», наконец, попросить прощения, но опять «у кого-то» (с. 98).

Это стремление к покаянию можно было бы без малейших колебаний назвать христианским, но мешают неопределенные местоимения, свидетельствующие о том, что адресат этого покаяния не просто неизвестен, но скорее утерян, поскольку утеряна и вера как основа покаянного обращения. Предлагаемая в одном из фрагментов повествования «расшифровка» адресата эту неопределенность не уничтожает («дорогие коллеги» или неназванные государственные юридические организации, которые могут виновного в качестве наказания отправить на Сахалин). Молодой врач существует в открывшемся ему апокалиптически неустойчивом мире неким

---

<sup>13</sup> Так в рассказе «Стальное горло» сначала мать умирающей девочки, передоверяя ее судьбу доктору, становится перед ним на колени, а после спасения ребенка недоверчивая бабка вырастает «из-под земли» и крестится, как отмечает повествователь, «на дверную ручку, на меня, на потолок» (с. 98). В рассказе «Звездная сыпь» пациентка, избавленная от страха заражения сифилисом, также перед исчезновением «поклонилась низко в пояс» (с. 140).

потерянным «островом», поглощаемым «сатанинской вертящейся мглой» (с. 125) под свист и вой «ведьмы-выюги». Медленно он преодолевает опыт прошлой, «доостровной» жизни, опыт наивной веры и поверхностного рационализма, следование которым какое-то время виделось как спасительное и воплощалось в мотиве ученичества. Отчаявшись дожидаться «людей-спасителей» (с. 122), время от времени подчиняясь «чутью», он живет в раздумьях и колебаниях.

Д. Н. МИЦКЕВИЧ

## «РЕАЛИОРИЗМ» ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА

### I. A Realia ad realiora

Du regst und rührst ein kräftiges Beschließen  
Zum höchsten Dasein immerfort zu strebena

*J. W. Goethe. Faust, II, Act I<sup>1</sup>*

Лозунг Вячеслава Иванова «от реального к реальнейшему» (II, 571) выражает, вслед за не раз цитируемыми им словами Фауста, древнее влечение к Высшему Бытию (II, 601, 602), как и к высвобождению из пределов самореференциальности (II, 553). И чем выше регистрируемый уровень сознания, тем универсальнее, постоянное, первичнее и поэтому — реальнее становится регистрируемый на нем предмет. Доктрина такого «восхождения» относится к живневосприимчивости, как и к корням и границам поэтического творчества вообще, и к самой проблеме наличия «высших реальностей» (*realiora*<sup>2</sup>). Его же словообразование «реалиоризм» (II, 571) означает систему восприятия и отражения действительности как иерархии значений, восходящих от обыденности к мистике. Решение ученым поэтом задачи их рас-

---

<sup>1</sup> «Ты побуждаешь и движешь твердое решение / К высшему бытию не-престанно стремиться». Иванов цитирует и переводит в статьях разного времени это спасшее Фауста обращение к земле («Символика эстетических начал», 1905; *Иванов Вяч. Собр. соч.: (В 4 т.) Брюссель, 1971. Т. I. С. 823; «Заветы символизма», 1910; Там же. Т. II. С. 598; «Лик и личины России», 1917; Там же. Т. IV. С. 451). Далее ссылки на это издание дают-ся в тексте, римская цифра означает том, арабская — страницу.*

<sup>2</sup> По правилам латинского склонения, родительный падеж множественного числа был бы «*realiorum*»; но Иванов, по-видимому, сочинил это словообразование, и вернее не склонять этот неологизм, как если бы он был частью римского обихода.

крытия утверждает трудный и редкий по последовательности путь в практике русского и мирового искусства. Рассматривая действенность «реалиоризма» как модели поэтического творчества, постараемся сопоставить теоретические освидетельствования самим Ивановым взятого на себя задания с примером его выполнения в программном сонете «Ароллини».<sup>3</sup>

Обнаружение *realioga* в общей динамике стихотворения возлагается Ивановым на читателя.<sup>4</sup> Ему дана возможность начать с припоминания биографических и библиографических ситуаций, откуда автор черпал заимствованные образы и концепты.<sup>5</sup> Распознавая подтексты,

---

<sup>3</sup> Стихотворение «Когда вспоит ваш корень гробовой...» (II, 358—359) появилось в первом номере журнала «Аполлон» (октябрь 1909 г.) под заглавием «Ароллини» в расцвете творчества Вячеслава Иванова и Серебряного века. О разных аспектах этого сонета мне уже не раз доводилось писать.

<sup>4</sup> См. примеч. 55.

<sup>5</sup> Ссылаясь на М. М. Бахтина и С. С. Аверинцева, С. Н. Доценко справедливо заключает: «Кажущаяся сложность, а зачастую и „непонятность“ поэзии Иванова во многом объясняется ее цитатной природой. Но стоит раскрыть источники цитат и реминисценций — и многое у Иванова оказывается на удивление простым и понятным» (Доценко С. Н. О фольклорных источниках стихотворения Вячеслава Иванова «*Rozalia tou agiou Nikolaou*» // Русская литература. 2006. № 3. С. 109). В своем последнем цикле, в стихотворении «И поэт чему-то учит...», Иванов с мудрой шутливостью уверяет, что «не мудрости своей» и не качеству жизни, а «Учит он — вспоминать» (II, 592). И в своей первой статье о литературе он пишет: «Что сознание — воспоминание, как учит Платон, оправдывается на поэте, поскольку он, будучи органом народного самосознания, есть вместе с тем и тем самым, — орган народного воспоминания» (I, 713). Память вмещает и категоризирует все, что мы знаем и о чем можем судить (блаж. Августин, «Исповедь», кн. X, VIII). Для художника проблема *realioga* и памяти сложнее: в совершеннейшем из примеров «реалиоризма», «*Paradiso*», Данте, признается, что ни слова, ни память не могут удержать того, что мистически предстало взору (Canto I, 4—9 и XXXIII, 55—57; см. также его письмо к меценату Кан Гранде (Epist. XIII, 77—79, 83—84) и там же ссылку на апостола Павла (2 Кор. 12: 3—4)). А в Новое время знаменито стихотворение Тютчева «*Silentium*», «обнажающее самый корень нового символизма», с которого Иванов начинает свою статью «Заветы символизма» (II, 589). Дальше Иванов ссылается на миф Шиллера о поэте, вернувшемся с Парнаса на землю и нашедшем, что все на ней поделено между практичными хозяевами (II, 594). Вероятно, имелось в виду стихотворение 1795 г. «*Die Teilung der Erde*» («Раздел земли»). Вордсворт здесь не упоминается, но его неоконченная поэма, посмертно названная «*The Prelude*», во многом созвучна Тютчеву и предвосхищает интуитивный реализм Иванова.

читатель приобщается к мировой культуре. Для этого Иванов-филолог воскрешает концепции (поуптепа) многих своих предтеч, пользуясь особой, характерной для него, комбинацией методов: *интертекстуальностью*, *мифотворчеством*, *полисемией* и «*опрозрачиванием*» реальности. Эти методы еще ожидают специальных теоретических описаний. Пока же, в первой части этой работы, отметим их обоснование, а во второй — их применение и взаимное освещение.

Осмысление того, что, собственно, являются собой интуитивно воспринятые геалиога, удается смертным лишь отчасти, но эрос этой мистерии (согласимся с Ивановым) всегда стимулировал лирику, он централен в «истинном символизме» и гарантирует оригинальность поэта.<sup>6</sup> По моему опыту, действенность геалиога вернее определяется в цельности единого произведения, нежели в компиляции деталей из многих произведений или с птичьего полета экстенсивных обзоров всего корпуса текстов поэта-мыслителя.<sup>7</sup> С накоплением достоверных

---

<sup>6</sup> «...В каком объеме принимается термин символизма? Поспешим разъяснить, что не искусство лишь, взятое само по себе, разумеет мы, но шире — современную душу, породившую это искусство», — писал Иванов в статье «Предчувствия и предвестия» (II, 86). «Отвлеченно эстетическая теория и формальная поэтика рассматривают художественное произведение в себе самом; постольку они не знают символизма. О символизме можно говорить, лишь изучая произведение в его отношении к субъекту воспринимающему и к субъекту творящему, как к целостным личностям» (II, 609). Само подразумевание наличия геалиога единит субъекты творящего и воспринимающего. Под «целостной» же подразумевается личность, способная «превзойти самого себя» (блаж. Августин), то есть перейти границы самореференциальности «ограниченного индивидуализма» (II, 623, 635).

<sup>7</sup> Иванов резко порицал смешение цитат из разных контекстов как методологически недопустимую контаминацию (см.: *Иванов Вяч. Старый набросок ответа на «Реконструкцию»*. ⟨Прил. к письму к Е. Д. Шору от 20 августа 1933 г.⟩ // *Сегал Д., Сегал (Рудник) Н.* «Ну, а по существу я Ваш неоплатный должник»: Фрагменты переписки В. И. Иванова с Е. Д. Шором // *Символ. № 53/54: Вячеслав Иванов: несобранное и неизданное*. ⟨Париж; Москва⟩, 2008. С. 398—399. Далее сокращенно: Фрагменты). В этой работе я концентрируюсь лишь на одном моменте системы Иванова: внесении «высших реальностей» в словесный материал. Со своей стороны, «Аполлини» — образец «совершенной лирики» (II, 796) — являет собой наилучшую площадку для обозрения многолинейных ассоциаций. Учет того, которые из составных его общей системы преобладают в данном тексте, требует знакомства со всеми его высказываниями; тогда показ порядка и соподчинений мыслей Иванова предотвратит погрешность контаминации. Но резкое порицание попытки друга выявить его философию из разных статей о литературе — урок, заданный Ивановым всем нам, аналитикам его трудов.



интерпретаций узнавание перепевов *realiora* в трудах Иванова станет легкой рутинной, но пока, несмотря на высокую разумность его статей, посвященных той же доктрине — ученой интуитивности «ясновидения веры» (II, 556), уразумение *системы* Иванова все еще пребывает в начальной стадии. При принципиальной близости в этой системе задач философии и искусства, его проза и поэзия пополняют друг друга лишь косвенно, а внимание автора к точности передаваемой им мысли не допускает редуций и упрощений его сложной диалектики.

Первая часть предлагаемой работы сличает теоретические высказывания Иванова с их отражениями в сонете «*Apollini*». Цитируемые из него слова (с номером строки в квадратных скобках) приводятся как поэтические эквиваленты ключевых моментов доктрины. Стихотворные тропы обогащают доктринальные доводы неожиданными ассоциациями, не вмещающимися в линейный дискурс формальной прозы. А перенос логически-смысловой нагрузки из прозы на цитируемые иносказания, в свою очередь, сообщает мотивирующую их логику. Эволюция религиозно-эстетической доктрины Иванова видится как путь, последовательно приведший его за границы искусства, но осуществившийся *благодаря* искусству. Припомним его программное стихотворение:

#### APOLLINI

Когда вспоит ваш корень гробовой  
Ключами слез Любовь, и мрак — суровый,  
Как смерти сень, — волшебною дубровой,  
Где Дант блуждал, обстанет ствол живой:

Возноситесь вы гордой головой,  
О Гимны, в свет, сквозь над мглой багровой  
Синеющих долин, как лес лавровый,  
Изваянный на тверди огневой.

Под хмелем волн, в пурпуровой темнице,  
В жемчужнице-слезнице горьких лон,  
Как перлы бездн, родитесь вы — в гробнице.

Кто вещей Дафн в эфирный взял полон,  
И в лавр одел, и отразил в кринице  
Прозрачности бессмертной?.. Аполлон!

Первая строфа этого сонета — хороший пример иконографической стратегии. Зародыш гимнов («корень» [1]) прорастает при сте-

чении определенных состояний духа. А их ядро — *realioga* — раскрываются только в последней строфе. И «адресат» сонета — «О Гимны», его главное подлежащее, — называется только во втором катрене [6], хотя они намечены уже в первой строке личным местоимением «ваш» [1]. Но «мрак суровый» [2], в котором зарождается творчество, уже не есть оргийное умопомрачение Мэнады, «где гнездятся глубинные корни пола <...> хаотическая сфера — область двуполого мужеженского Диониса». Этот мрак более не «становление, соединяющее оба пола ошупью темных зачатий» (I, 829). Он — «Как смерти сень» [3], трагическое умопросветление катарсиса. И биографически испытанные поэтом составляющие этого «мрака», принятые как общечеловеческие, слагаются из членораздельных составных: «ключей слез» [2] над смертной утратой и всплывающей [1] ими «Любви» [2]. А второе сравнение — беспутница «волшебной дубровы» [3] — поясняется контекстом: «где Дант блуждал» [4], то есть Первой песнью «Inferno». Дуброва подобных же голосов-ассоциаций «обстанет» [4] пока что загадочный (до 12-й строки, именуемой «Дафн», во множественном (!) числе) субъект. И этот субъект эфирно-надгробных *realioga* явлен уже в первой строфе в своей земной ипостаси как «ствол живой» [4], в котором, по Овидию, Дафна была заживо погребена.

Замечательно, что термины этого сонета отвечают всем фазам становления поэта. Переход последней строфы на сверхличностный уровень легко понять и как переход от активно гласного славословия на пассивный уровень мистического созерцания, ведущего к последним тридцати годам «келейного» молчания. В стихах же иконы (имя-образы), долженствующие воплощать наития *realioga*, выбираются Ивановым из личного опыта, из природы и из опыта корифеев европейской культуры. Разнородность этих источников отличает «варварски роскошно» затрудненное преподношение *realia* (не самих *realioga*, а их символов) ранних сборников от все более «скупых» циклов Иванова.

Эллипсис — опущение пояснительных связей (о них ниже) между столь разнородными составными данного мрака — подчеркнут здесь оксюморонами, твердо спаянными из существительных и атрибутов: «корень гробовой» [1], «ствол живой» [4], «твердь огневая» [8], или, ниже, «родитесь вы в гробнице» [11], «эфирный полон» [12], «прозрачности бессмертной» [14]. Контрастность оксюморонов создает впечатление антиномной речи, сбивающей читателя с рельс обычного чтения на поиски окольных ассоциаций, мотивиру-

ющих данные сцепления.<sup>8</sup> Те же ассоциации встречаются в других произведениях Иванова или в ссылках на чужие — названные (Данте) и неназванные (Овидий) — источники. Пропуски объяснительных связей — «пифийная» эллиптика.<sup>9</sup> Знаменование духовных ощущений контрастными, архаически стилизованными подоби́ями составляет, на мой взгляд, единственное совпадение поэтики Иванова со стратегиями современного ему авангарда. Но в отличие от неопрimitивистов его мифологические стихи не довольствуются только эстетическим эффектом: чтению «*Apollini*», как и всех текстов Иванова, предпосылается *всегдашнее* задание отражать вневременные значения (*realiora*) в видимых вещах (*in rebus*).<sup>10</sup> Статьи

---

<sup>8</sup> «Поэзия духа», по своей природе, вынуждена согласовывать лингвистические суждения с мифопоэтическими. «Антиномизм, — по верному замечанию современной исследовательницы, — пронизывает не только архитектурный, тематический и формально-композиционный уровни поэзии Вячеслава Иванова, но проникает и в ее молекулярный лингвистический состав» (*Гоготишвили Л. А. Антиномический принцип в поэзии Вяч. Иванова // Гоготишвили Л. А. Непрямое говорение. М., 2006. С. 104*). «Может быть, говоря о поэзии, мы вступаем в такую область *первооснов* духа, что там уже мыслить не антиномично — невозможно; может быть, там — в этой стране — перестают иметь силы обычные законы мышления, и начинается власть иных, неизведанных, которые кажутся нам законами антиномии, законами *необходимости* противоречия?» (*Пяст Вл. Стихи о Прекрасной Даме. <Рец. на первый том Собрания сочинений А. Блока> // Аполлон. 1911. № 8. С. 69; переизд.: Пяст Вл. Встречи. М., 1997. С. 224*). Иванов, как постараемся доказать, осуществляет рациональный контроль над неизбежными психологическими «противоречиями», пользуясь полисемией символического языка. И научный этикет требует доказательств, что приводимые источники данных терминов действительно были у автора на уме во время или около времени писания, — не просто по их совпадению или сходству со сказанным, а по биографическим или текстуальным доказательствам.

<sup>9</sup> Пифия в дифирамбе «Огненосцы» так утверждает всесвязность: «Из Хаоса родимого / Гляди — Звезда, Звезда!... / Из *Нет* непримиримого — Спящего Дал!...» (II, 243).

<sup>10</sup> Эта цель, роднящая немецких романтиков со Средневековьем, конечно, не нова: Иванов причисляет себя к традиции «Поэтов Духа» (I, 737) — вертикально устремленных гимнопевцев. Чувствуя себя детьми земли и неба, они ищут в себе признаки соприродности этих реально-стей. Взятые во второй части моей статьи как эпиграф строки одного из последних стихотворений Иванова, написанного по посещении выставки старинных картин («Вы, чьи резец, палитра, лира...»), подтверждают, что

Иванова так или иначе трактуют этот императив, но постоянное его выполнение проходило весьма обусловлено. По признанию, сделанному в 1933 году, «словесное ознаменование постигаемого» «часто бывало неточно, соблазнительно, потому что постигаемое еще „неясно различалось, как чрез магический кристалл“, по слову Пушкина, — говоря проще, не было еще достигнуто до конца».<sup>11</sup> В писаниях Иванова эта роль возлагалась преимущественно на поэзию как на более вместительный словесный жанр. Как записано в его дневнике 21 апреля 1902 года: «Итак, в лирической форме, в ряде сонетов сказать то, что я знаю (не тем знанием, которое может быть выражено в прозе) {...} Итак, опять — поэзия?!» (II, 771).

### I. 1. Аполлиническое созерцание

Сонет «*Аpollini*» отмечает в системе кодов Иванова переход от смутного дионисийства, прославившего его в начале пути, к более созерцательному, нежели оргиастическому, подходу к творчеству. Героем выступает уже не Дионис, а Аполлон. Внешне имя последнего было вызвано участием Иванова в петербургской группе модернистов, собравшихся вокруг журнала «Аполлон» (1909—1917). Но уже в программной «дискуссии» «Пчелы и осы *Аполлона*» (в том же первом номере, где появился сонет) показано обособление позиции Иванова. Для него Дионис еще остается неотъемлемым стимулом творчества, хотя уже явно вне поля зрения. Так и дионисийские предпосылки сюжета «*Аpollini*» — страсти «Любви» и «Смерти» — показаны как завершенные уже до начала повествования. Внимание переносится на другую ипостась божественных геалиогa: на аполлиническую посмертную рефлексию инвариантных и сверхличных ценностей. В этом и состоит отличие Иванова от «аполлоновцев» и от его современников в целом. Речения «Философа» (Иванова) в редакционной автопародии вторят почти буквально мотивам сонета «*Аpollini*»:

«Дельфийское жречество<sup>12</sup> утвердило двуединую религию нераздельных и неслиянных богов». «Корни Аполлонического искусства

---

он, и как потребитель, и как творец культуры, остался до конца дней верным заданию отражать «свет иной».

<sup>11</sup> Фрагменты. С. 397—398.

<sup>12</sup> Вероятно, Плутарх в «*De Pythiae oraculis*» или «*Questiones Graecae*».

в Дионисе [ср. «корень гробовой», вспаиваемый «Любовью»]. Дант проходил сквозь „selva oscura“, громоздящий вокруг него свои ужасы [ср. «волшебною дубровой, / Где Дант блуждал» [3—4] и «мрак — суровый» [2]]. Это образ жизни, лик Диониса. Но вот расходитя [в печати: «рассеивается»] мрак ночи, и в белом утреннем тумане [ср. «синеющих долин», 7] четко отражаются в застывшем озере<sup>13</sup> [«и отразил в кринице» 13] металлические [в печати: «металлически чеканные»] лавры [ср. «Как лес лавровый / Изваянный на тверди огневой», 7—8], и золотое небо — Аполлон [ср. «В Прозрачности бессмертной — Аполлон», 12]. Но это строго священственное [в печати опущено] видение встает уже за пределами жизни [ср. «В эфирном полоне», 12]. Золотой [в печати: «белый»] лик Аполлона для меня рисуется как лик смерти [ср. «Как смерти сень» [3]]. Я не вижу, куда может вести Аполлон в области жизни (<...> нельзя достичь ступеней Аполлонова храма, не пройдя через Любовь и Смерть».<sup>14</sup> В нашем сонете «Любовь» и «Смерть» также пишутся с большой буквы, подчеркивая их свойство вмещать *realiora in rebus*.

Для рассматриваемой темы внутреннее аполлинийство Иванова важнее филологических первоисточников и внешнего отношения к журналу «Аполлон». Это аполлинийство восходит к поэтике упоминаемого тут Данте [4], видевшего в Аполлоне символ творчески-сообщительной религиозности, художественно восполняющей обрядно-доктринальную религиозность глубочайшего христианского поэта (Paradiso, I, 13—15; II, 22). Далее в моей работе будет рассмотрено отрицание Ивановым господствующего в модернизме индивидуализма. Это, казалось бы, парадоксальное для самоуглубленного лирика отклонение выступает рельефнее на фоне его отношений с Андреем Белым и А. Блоком, виртуозами иносказательной техники передачи своего состояния духа, служащими, как и он, *realiora*, но оставшимися, по сути, индивидуалистами.<sup>15</sup> Иванов же исходит из

---

<sup>13</sup> Не отсюда ли сравнение Николая Гумилева: «...обычно поэтическое живописание — это озеро, отражающее в себе небо; поэзия Вячеслава Иванова — небо, отраженное в озере» (рецензия на «Speculum Speculogum», второй книги «Сог ardens», заключаемой сонетом «Apollini»; Аполлон. 1911. № 7).

<sup>14</sup> Аполлон. № 1. 1909. С. 80—81. 2-я паг. Цитирую также более ранний, но вполне законченный вариант, опубликованный П. В. Дмитриевым (Дмитриев П. В. «Пчелы и осы Аполлона»: К вопросу о формировании эстетики журнала // Русская литература. 2008. № 1. С. 233).

<sup>15</sup> См. подробнее разделы I. 5, I. 7.

ортодоксально церковного понимания духовности и в то же время вменяет себе в обязанность реализм — передачу лишь подлинно пережитых, лично засвидетельствованных событий. И он отстаивает объективный лиризм на психологически целостной почве мировой всесвязности (панкогерентности). При этом он воздерживается от публичного высказывания и навязывания своих личных религиозных убеждений.<sup>16</sup>

В конце этой части работы необходимо рассмотреть конфликт, приведший Иванова к изоляции от духа времени и умолчанию его музы. Из внешних причин достаточно припомнить потерю контакта с читателем: с отлучением от «безучастной» культурной атмосферы Петербурга утратился и дидактический пыл;<sup>17</sup> и после «Нежной тай-

---

<sup>16</sup> «Пусть хорошо заметит читатель — под религией понимается не какое-либо определенное содержание религиозных верований, но форма самоопределения личности в ее отношении к миру и к Богу» («Манера, лицо и стиль», 1912; II, 620). В наиболее продуктивный в литературном плане петербургский период Иванов предпочитал писать о *наличии*, но не о *сущности* лично ощущаемых им *realiora*. Впоследствии, когда пропитание семьи напрямую зависело от престижа и вразумительности его идей среди иноязычной элиты, полиглоту и ученому Иванову было трудно представлять их во весь рост без опоры на собственную поэтическую мифологию. Тогда, при закате гуманизма, ожидаемые от него после «Переписки из двух углов» (1920) оригинальность и вес «русской духовности» нуждались в приурочивании прошлых писаний к европейскому академическому обиходу. Так, в конце 1920-х и начале 1930-х гг. Иванов, как отмечается в предисловии к публикации его писем к Е. Д. Шору, подчеркивал, «что ведущим началом его творчества всегда была Церковь, и предназначение России в современном европейском мире непосредственно связано для него с той задачей, которую возлагает на себя и Русская Православная Церковь, и русский народ. Так, сохраняя верность началам своего пути, он все же считает необходимым переработку тех старых статей, где его позиция кажется ему устаревшей или уводящей в сторону от основного вектора, ориентированного на Церковь» (Фрагменты. С. 340).

<sup>17</sup> Показателен пассаж в речи Иванова «Взгляд Скрябина на искусство» (декабрь 1916 г.): «...я признаюсь, что после тех споров [весной 1910 г.] о смысле символизма, когда мы с Александром Блоком защищали на страницах беспристрастного и, казалось, безучастного „Аполлона“ теургический постулат, я был, — несмотря на возникновение, под руководством Андрея Белого, скромного журнала „Труды и дни“, поставившего себе задачей философски развивать содержание наших общих чаяний, — все же глубоко удручен сознанием нашего одиночества. Нам, затосковавшим в плену безответственной но и бездейственной свободы,

ны» (1912) Иванов более не издавал сборников стихотворений, стал все реже и скуpee писать стихи и десятилетиями вовсе не писал. Сложнее объяснить долго назревавший внутренний конфликт между мистическим устремлением и стихотворчеством. Это трение привело к парадоксальным последствиям, относящимся прямо к нашей теме. Изначальная неясность «магического кристалла» оказалась великим стимулом. Поэтическое изложение интуитивных наитий через мифические метаморфозы, с обилием ссылок на опыт духовных предтеч, помогало осмыслять *realioga*. Но по мере их пурификации и кристаллизации надобность в иносказательных лирических отражениях (творимых к тому времени, в сущности, для себя), резко снижалась. Вдобавок, установка на «вечность» тематики все более отлучала «центральную фигуру Серебряного века» от всеобщей тенденции живописать лишь текущий момент, в то время как для Иванова текущие *res* были всегда лишь отправным пунктом для духовного восхождения а *realia ad realiora*. Эрос его лирики — подбор сложных *realia*, иллюстрирующих состояние духа, — с годами снижался, потому что сам дух отдалялся от хаотической сферы («по ту сторону добра и зла»<sup>18</sup> к христианской положительности, то есть от эроса (открывания тайн) к «Любви» бытия, соприродной божественной.

---

как в вертограде запечатленном, по освобождающему действию, — ставили в вину, будто мы хотим сделать девственную царицу вертограда, Музу, — служанкою какой-то религии; *никто* (курсив мой. — Д. М.) не умел расслышать нас, ни разгадать. Благая судьба привела меня в Москву, и двухлетнее жительство в одном городе со Скрябиным позволило мне углубить мое, дотоле поверхностное, с ним знакомство. <...> при первых же менее принужденных встречах обнаружилось <...> что теоретические положения его о соборности и хоровом действе проникнуты были пафосом мистического реализма и отличались от моих чаяний, по существу, только тем, что они были для него еще и непосредственными практическими заданиями. Мы могли, пожалуй должны были спорить только о высших формах религиозного сознания, или исповедания; мистическая подоснова мирозерцания оказалась у нас общео, общими и многие частности интуитивного постижения, общим в особенности взгляд на смысл искусства. С благоговейной благодарностью вспоминаю я об этом сближении, ставшем одною из знаменательных граней моей жизни» (III, 182—183).

<sup>18</sup> В 1905 году Иванов еще говорил об этой хаотичной сфере: «Она демонична демонизмом стихий, но не зла. Это — плодотворное лоно, а не дьявольское окостенение» («Символика эстетических начал»; I, 829, см. примеч. 21).

Все увереннее становилось гетевское «твердое решение непрестанно стремиться» к Абсолюту.

Вторая часть предлагаемой работы демонстрирует ряд приемов «эмблематики смысла» в сонете «Arollini». Сначала коснемся скрещения *realioga* с *realia* на уровнях интертекстуальности, полисемии, «прозрачности» и языка как такового. Затем остановимся подробнее на особенностях ивановского кодирования, часть из которых, кажется, в науке еще не отмечена. Мой логоцентрический подход не претендует на охват всех семиотических ассоциаций, ведущих из «созидаемой формы» (*forma formans*) этого сонета к *realiora*.<sup>19</sup> Но логоцентризм прямее всего касается контекстуализации содержания стихов и прозы Иванова, как и связи состояния духа с просодической стратегией. Данное истолкование сонета «Arollini» посвящается не столько апологии его сложности, сколько начертанию возможного и упущенного современной культурой стремления созидать «большой стиль» (II, 602), открывать неумирающую эссенцию бытия в реальном облике смертных вещей (*realiora in rebus*). Так надгробное гимнопение издавна «возносило в свет» [6] души вкругстоящих от частных ассоциаций к единыящему их в «Прозрачности бессмертной» [14] Духу, то есть «от реального к реальнейшему».

## I. 2. Потенциал «реалиоризма»

Чем больше архивные открытия позволяют проникать в биографию Иванова, тем настоятельнее возникает вопрос: в чем, собственно, состоит его вклад в тогдашнюю и в грядущую культуру. Его личное обаяние, щедрое учительство и «эллинский стих» получили широкое признание; но что от этого привилось советской, эмигрантской или европейской культуре? По-моему — огромный потенциал его непринятой доктрины. Ее освоение в ближнем или далеком будущем может оживить восприятие действительности и объяснить механику выражения «несказанного». Заодно это послужит ключом

---

<sup>19</sup> Для раскрытия музыкально-эмоциональной выразительности «Arollini» в будущем следует прибегнуть к фоноцентрическому подходу, связывая его с ивановским «реалиоризмом». Без этой связи «отвлеченно эстетическая теория и формальная поэтика рассматривают художественное произведение в себе самом, поскольку они не знают символизма» (II, 609). Фонетические свойства текста скорее оживляют, нежели порождают в читателе новые образные и смысловые ассоциации.



к символике Иванова, как особого вклада в цивилизацию. Его доктрина создавалась не абстрактно, как академическая теория, а *in medias res*, в практическом слиянии ученой филологии, продуманного мифотворчества, религиозного благоговения, языкового энтузиазма и ясной грани между человеческим и художественным устремлениями. С осмыслением этих качеств неподражаемый ивановский стих зазвучит в оркестре русских шедевров как один из ведущих инструментов.

Глубина мысли Иванова приводила в восторг кучку крупных европейских гуманистов 20-х и 30-х годов, но когда на закате гуманизма его просили представить в переводе свои старые русские эссе, ему стоило почти непосильного труда преодолевать их оторванность от почвы российского контекста. В совокупности его труды того периода представляют «роскошное богатство строго и изящно систематизированных и систематизации не поддающихся идей». <sup>20</sup> Но и тогда, служа парадигме мистической настроенности и поддерживаемые филологически подкрепленной поэзией, его мысли не имели достаточно силы, чтобы повернуть ход духа времени. А в Европе его идеи нуждались в приурочивании к тамошней традиции, с которой Иванов был хорошо знаком, но для которой раньше не писал. И поныне ни новые биографические данные, ни подсчеты структурных элементов не открывают читателю «толк» стихотворений Иванова. По справедливому речению Блока, «В тех мирах нет причин и следствий, времени и пространства, плотского и бесплотного, и мирам этим нет числа». <sup>21</sup> По иронии судьбы, неоспоримая виртуоз-

---

<sup>20</sup> Дешарт О. ⟨Шор О. А.⟩ ⟨Комментарии⟩ (III, 746). Об этой проблеме см.: Фрагменты. С. 397—402.

<sup>21</sup> Блок А. О современном состоянии русского символизма. Ответная речь к докладу Вячеслава Иванова «Заветы символизма». Оба эссе появились в восьмом номере журнала «Аполлон» (1910. С. 5—20, 21—30). Вспомним, что в начале карьеры Иванов объяснял эрос этого восприятия еще в чисто дионисийском свете: «Это царство не знает межей и пределов. Все формы разрушены, грани сняты, и исчезают лики, нет личности. ⟨...⟩ В этих недрах чреватой ночи, где гнездятся глубинные корни пола, нет разлуки пола. Если мужественно восхождение, и нисхождение отвечает началу женскому, если там лучится Аполлон и здесь улыбается Афродита, — то хаотическая сфера — область двуполого, мужженского Диониса. В ней становление соединяет оба пола ощупью темных зачатий» (I, 829). Богословские понятия «восхождения» и «нисхождения», примененные в этой ранней статье, заметно уточняются и поправляются в статье «О границах искусства» (1913, II; 627—651).

ность речи, выработанной на стыке несказанного и сказанного, отгородила музу Иванова от широкой публики, как и от коллег, не говоря о чужестранцах. Так, несмотря на обдуманность его поэтики и на усилия нескольких ученых, «центральная фигура Серебряного века» остается наименее освоенной.<sup>22</sup>

Даже в петербургский период (1905—1911) — время наибольшей популярности Иванова, сообщество поэтов не приняло «реалиоризм» как жизнеподательный инструмент поэзии, подозревая, что он подчиняет искусство некой внелитературной цели («*roesia — ancilla theologiae*»). Это было недоразумением, поскольку догма касалась только особого типа поэзии<sup>23</sup> и предоставляла каждому понимать *realiora* по-своему. Иванов не делился своей сокровенной верой ни с публикой, ни с литераторами, а ссылался на изысканные источники. Это дало повод молве причислить его к «чернокнижникам» и освободило от труда разбирать его идеи. Хотя никто не оспаривал убедительности его исторических примеров «реалиоризма» как вдохновителя неоспоримых шедевров, предлагаемый Ивановым подход отвергли все: его же соратники-символисты, эстеты, авангардисты, утилитаристы, ортодоксы, широкая публика. Массовое неприятие «реалиоризма» связано с материализацией культуры и с культом индивидуализма. В глазах ценителей высокого искусства эта тенденция оказалась судьбоносной для искусства и для гуманизма, оправдывая предупреждения Иванова о недалёковидности и угрозе неврастении «ограниченного индивидуализма».<sup>24</sup> Будущее покажет,

---

<sup>22</sup> Литература об Иванове (см.: Davidson P. Viacheslav Ivanov, a Reference Guide. New York, 1996) свидетельствует о престиже мудреца, но почти ничего о применении его идей.

<sup>23</sup> Диктум Иванова «Из каждой строки вышеизложенного следует, что символизм не хотел и не мог быть „только искусством“» («Заветы символизма»; II, 599) обрел широкую известность; но Иванов не имел в виду поэзию в целом: «Требование символической действительности столь же обязательно, как и требования „ut pictura“ [как картина] или „dulcia sunt“ [сладкие звучания] (...) Зато есть школы. И одна отличается от другой теми особенными, как бы сверхобязательными требованиями, которые она вольно налагает на себя (...) Так и символическая школа требует от себя большего, нежели другие» («Мысли о символизме», 1912, II, 609—610).

<sup>24</sup> Угрозе индивидуализма Иванов придавал мистическое значение: «Люцифер в человеке — начало его одинокой самостоятельности, его самовольного самоутверждения в отъединенности от целого, в отчужденности от божественного единства» («Лик и личины России»; IV, 448). Недальновидность индивидуализма Иванов видел и с точки зрения изна-

верны ли ивановские antidotes к этому. Но выдвигаемый им тип трансцендуса и «вознесения в свет» [5—6] к сверхличным realia светочей мировой литературы явлены им как поэтически вполне выполнимые акты. Предлагаемая работа ставит задачей показать, как труднодоступный «реалиоризм» Иванова дает действенный *raison d'être* и ключ к тайнописи его творений. «Реалиоризм» подключает Иванова, прямее других модернистов и постмодернистов, к традиции корифеев античности, раннего Ренессанса и раннего романтизма. Независимо от вкусов любителей словесности «реалиоризм» способен служить фундаментальным критерием, историческим, философским и эстетическим водоразделом между духовно и материально, объективно и субъективно ориентированным искусством.

Подразумевание, что каждая глосса несет в себе *realia*, разрешает их антиномность и поставляет их общий и, подчеркнем, — *позитивный* — знаменатель. Общий мажорный пафос ивановского славословия явно проецирует установку на панкогерентное миропонимание, даже перед лицом трагедии и смерти. Благостная всесвязность царящего над нами порядка, всеми видимого как «твердь огневая» [8]. Как «кормчие звезды» ориентировали путешественников, всякие небесные явления издавна вызывали «стремление к наивысшему бытию».<sup>25</sup> Так или иначе, это побуждение активизируется каж-

---

чайно прельщенного читателя: «Обыватель знает, в сущности, два искусства: одно — глубоко интимное, отвечающее непосредственно его горестям и радостям, запросам и потребностям его диапазона переживаний; к такому искусству он невзыскателен эстетически, а практически всегда ему благодарен. И есть для него другое искусство, которое он умеет уважать, как Искусство с большой буквы, а порой и любить, несмотря на крайнюю смутность постижения. К этому второму искусству он бессознательно чрезвычайно требователен и в своем признании такового большею частью прав. Это — искусство стиля, обобщенного до границ большого стиля. Вот этого-то стиля массы и не находят в новом творчестве. А не находят оттого, что новые художники все еще не выросли из мерок ограниченного индивидуализма» («Манера, лицо и стиль», 1912; II, 622—623).

<sup>25</sup> См. примеч. 1. Далее, всеохватывающая «радуга». «Этот центральный философский термин Вл. Соловьева приобретает в мысли Иванова историософское звучание. В последующих поэтических произведениях и теоретических эссе символика арки, а также близких образов (радуги, дуги, купола) — может обозначать порыв к горнему и возвращение к земле, восхождение и нисхождение, наконец соборное единение человечества в постапокалиптической перспективе» (Шишкин А. Б. Вехи изгнания: «Римские сонеты» Вячеслава Иванова // Литература русского зару-

дый раз восхождением a realibus ad realiora. Гелиотропичность «реалиоризма» полно выражена в «Ароллини» [5—6], и статьи Иванова<sup>26</sup> подтверждают рабочую гипотезу, что, если один сонет и не говорит за весь эволюционирующий корпус, та же энергия одушевляет все творчество этого поэта. То, что поэтические образы, как и физические предметы, должны нести сверхвещественные наития, излагается и в его теории. Эмпирика «слово-плоти» — элементы вокализации и графики и их синтаксические сцепления — содействует порождению в уме событий предметов (res), в которых (in rebus) обитают признаки realiora.<sup>27</sup> В «Ароллини» это триумфальное открытие делается на «горьком лоне» [10] надгробного рыдания [1—3]. Диапазон такого эмоционального контраста придает сонету авторитет манифеста и модели, приложимой к ряду других, менее трагических и экстатичных воплощений той же темы.

По древней привилегии, поэт-мифотворец волен, распределяя слова, утрировать метаморфозы своих образов и отсеивать попутные детали.<sup>28</sup> При этом образы могут чередоваться, как при сновидении или дальней памяти, без специфики координат времени и места. Далее словесная данность, то есть названные действия, образы и их свойства, группируются в порядке открытия «соответствий». Совпадения смежности или подобия вещей (метонимии и метафоры) слу-

---

бежья: взгляд из XXI века. СПб., 2008. С. 127—128). Как известно, Иванов назвал свой первый сборник стихотворений «Кормчие звезды», а третий и главный, «быть может самый интимный» (М. А. Кузмин), сборник «Сог ardens» думал назвать «Iris in Iris» (Iris — богиня радуги), и образ древнеримской арки появляется уже в набросках Иванова 1892 г. (Там же. С. 127).

<sup>26</sup> Имеются в виду главным образом эссе, вошедшие в сборники «По звездам» (1909) и «Борозды и межи» (1916), охватывающие поэтически наиболее продуктивный, петербургский период Иванова, а также переписка уже в эмиграции, особенно с Е. Д. Шором, С. А. Коноваловым, Ф. А. Степуном, с сыном и дочерью поэта.

<sup>27</sup> «Священный глагол, ἱερὸς λόγος, обращается в слово как μῦθος» [формообразование] («Мысли о символизме», II, 608). Отсюда уверение Иванова: «Не мни: мы, в небе тая, / С землей разлучены: — / Ведет тропа святая / В заоблачные сны» («Поэты Духа», 1904; I, 737).

<sup>28</sup> «Поскольку идеи Платона суть res realissimae, вещи воистину, он требует от искусства столь близкого означенания этих вещей, при котором случайные признаки их отображения в физическом мире должны отпасть, как затемняющие правое зрение пелены, то есть *требует символического реализма*» (курсив мой. — Д. М.; II, 541—542).

жат слиянию в уме феноменальных и ноуменальных обстоятельств (*realia cum realiora*). Таким образом, то, что внешне (синтаксически) предстает как антиномии, внутренне (семантически) является скрещиваниями полуноуменальных и полуфеноменальных величин. Ниже рассмотрим, как на протяжении текста, компенсируя антиномичность, легко заметные лексические повторы — тавтологии, синонимы, синекдохи и оппозиции — семантически перекликаются *поверх* безупречного синтаксиса «несуразных» фраз. Такие возвраты мысли в новых ассоциациях к уже опознанным символам множат, продолжают и уточняют их значения. В тех же строках проводятся разные виды речевой коммуникации: кроме синтаксического и фоно-ритмического выдвигается и ассоциативный род информации,<sup>29</sup> что позволяет Иванову сближать элементы столь разнородных измерений как *realiora* и *realia*. Кроме эмоционального увидим также и «космический» диапазон «духовной вертикали» между «твердью огневой» (идея Данте из четвертой строки Первой Песни «Рая») и «волнами» [9] подсознательных ритмов «бездн» [11].

### 1. 3. Формулы направления духа

Лозунги «*a realia ad realiora*» и «*realiora in rebus*» определяют противоположные направленности и два онтологически разных агента действия. Первый лозунг указывает на способность любого

---

<sup>29</sup> Основной сюжет «*Apollini*» — возникновение «Гимнов» — развивается не в порядке строк, хронологии или топографической смежности событий. Он течет особым порядком исключительных совпадений, формально связанных лишь гибридными союзами, с которых начинается более трети строк сонета. Как учил Иванов, «Логика стиха проявляется именно в союзах, союзы дают стиху цемент; они же являются спайкой отдельных мыслей и образов» («Кружок поэзии» в записи Фейги Коган / Введ. и публ. А. Шишкина // VIII Convegno internazionale «*Vjačeslav Ivanov: poesia e Sacra Scrittura*» = VIII Междунар. конф. «Вячеслав Иванов: между Св. Писанием и поэзией» / A cura di A. Shishkin. (Salerno, 2004). (Vol.) II. С. 122 (Europa Orientalis. 2002. (Vol.) XXI, (№) 2); далее сокращенно: *Кружок поэзии*). «...Логики, конечно, можно было бы и не приглашать, если бы оно [стихотворение] не было так умно, очень умно построено» (Там же, по поводу стихотворения Ф. И. Коган). Также и ивановская антиномность (рискну сказать) *всегда* таит в себе (как и заумь Хлебникова) нити логических объяснений. Перед учеными интерпретаторами огромная задача: одна лишь мелолея «Человек» (1915—1918) содержит почти в сто раз (!) больше «антиномных» строк, чем «*Apollini*».

человека устремляться мысленно от осязаемых вещей к интуиции или наитиям сверхчувственных или сверхъестественных энергий. Второй — на вмещенность последних в земных объектах. Отождествление с ними своего «я, как постоянной величины в потоке сознания» (III, 263), например ощущение Бога в себе или красоты в предмете, или любви к нему, также являет собой выход личности из своей самореференциальности.<sup>30</sup> Но тактическая, психологическая и, поэтому, биографическая разница этих путей очевидна: мистическая цель причащения к наивысшему вечному отлучает от земных интересов, а «символический реализм» ищет и воплощает вечное в земных вещах. Эти разнонаправленные устремления ведут в разные стороны, но в работе поэта они могут мгновенно сменяться или же годами доминировать один за счет другого. Восхождения поэта *ad realiora* могут быть экстатическими или ужасающими; но отражение их *in rebus* — всегда технически конкретно. Читатель же в свою очередь свободен *восходить* по конкретному реальному руслу предоставляемого ему текста (см. раздел II. 6).

За несколько месяцев до сочинения «*Apollini*» (24—26 августа 1909 года) и перед тем как обозначился «кризис символизма» и, позднее, гуманизма,<sup>31</sup> Иванов предложил художникам свой общий «лозунг»: «„*a realibus ad realiora*“, т. е.: от видимой реальности и через нее — к более реальной реальности тех же вещей, внутренней и сокровеннейшей» (II, 571).<sup>32</sup> Краткость формулы не сразу вы-

---

<sup>30</sup> См. статьи «Ты еси» (1907) и «*Anima*» (III, 262—268, 269).

<sup>31</sup> Характеристика этих «кризисов» и обособленного положения Иванова выходит за рамки данной работы. Вспомним только, что в декабре 1909 года закрылись символистские журналы «Весы» и «Золотое руно», в октябре того же года открылся постсимволистский журнал «Аполлон», в первом номере которого и появился программный сонет «*Apollini*». Этот сезон отмечен особенно интенсивными исканиями творческих путей после интеллектуальных и технических завоеваний символизма. См. также статьи Иванова «Кручи — О кризисе гуманизма» (1919) и Блока «Крушение гуманизма» (1919).

<sup>32</sup> «Лозунг реалистического символизма и мифа» впервые появился в статье «Две стихии в современном символизме» в журнале «Золотое руно» (1908. № 5; II, 533, 561), а цитируемые объяснительные фразы — в этюде «Эстетика и исповедание» (Весы. 1908. № 11), приложенном к этой же статье в сборнике «По звездам». Иванов пользуется этими же терминами в 1936 г. в итальянском обзоре международного движения «*Simbolismo*», последнем его выступлении на эту тему (II, 657, 665).

ражает радикальность и трудность ее задания. Спустя полгода после «Ароллини», в марте 1910 года, автор развертывает эту идею рядом пояснительных норм: «...сознательно выраженный художником параллелизм феноменального и ноуменального; гармонически найденное созвучие того, что искусство изображает, как действительность внешнюю (*realia*), и того, что оно провидит во внешнем, как внутреннюю и высшую действительность (*realiora*); означенование соответствий между явлением (оно же — „только подобие“, „*nur ein Gleichniß*“)<sup>33</sup> и его умопостигаемую или мистически прозреваемую сущностью, отбрасывающею от себя тень видимого события» (II, 597). «Пафос реалистического символизма: чрез Августиново «*transcende te ipsum*» [превзойди самого себя], к лозунгу: *a realibus ad realiora*» (II, 553). Теперь удивляет, как эти тезисы вызвали почти всеобщее непонимание, но в то время их применимость казалась навязываемой сугубо эзотерическим образом мысли.

В августе 1939 г. Иванов припоминает, как он внезапно «внутренне услышал», «лет тридцать тому назад», среди веселой экскурсии у Черного моря, слова: «*quod not est debet esse; quod est debet fieri; quod fit erit*». Обдумывая их смысл, поэт заключил, что это — явленная, как в ясновидении, кристаллизация долго назревавшего в сознании императива. «Задание оказалось тройным: должно осуществить то, что еще не существует; должно преобразовать, что уже существует, в нечто новое, то есть в новом соотношении с грядущей действительностью; наконец, этот наступающий мир должен быть обращен в постоянную бытийную реальность».<sup>34</sup> Предикаты последней строфы «Ароллини» трактуют те же три задания как тройный аполинический акт: «**взял** в эфирный полон» [12 = уловил в памяти], «**в лавр одел**» [13 = облек в художествен-

---

<sup>33</sup> Иванов приводит это платоническое понятие из «мистического хора», завершающего вторую часть «Фауста»: «*Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniß*» («Все преходящее — только подобие»).

<sup>34</sup> Из письма Иванова к проф. К. Муту, издателю католического журнала «*Hochland*»; цит. по: *Bowra, Maurice, sir. Introduction* // Иванов Вяч. Свет вечерний. Оксфорд, 1962. Р. XV (пер. мой. — Д. М.). Полный немецкий текст и перевод Ольги Шор этого краткого эссе под заглавием «*Ein Echo*» («Эхо») напечатаны в собрании сочинений (III, 646—649). Комментарии К. Ю. Лаппо-Данилевского и С. Д. Титаренко см.: Символ. № 53/54. С. 220—228.

ную форму], «и **отразил** в кринице» [13 = в поэтической «тени видимого события»]. С почина европейской поэзии, эти сверхобычные вершения приписывались именно Аполлону. Обессмертивший утраченную возлюбленную (Дафну) устроитель гимнопения «Аполлон есть сила связующая и воссоединяющая, которая возводит от отдельных форм к объемлющей их верховной форме».<sup>35</sup> В его лице «Ароллини» восстанавливает древнегреческое понимание задачи поэзии: находить неизменное под покрывалом преходящих явлений. Приверженностью к именно этой, еще дохристианской, традиции объясняется сочетание обычно обособленных с середины XIX века дисциплин: религии и поэзии. Как известно, архи-христианин и архи-поэт Данте и Петрарка, завершивший примирение христианской традиции с античной, также совмещают те же пути, на тех же основаниях.<sup>36</sup> Однако в истории поэзии Иванов считает, при всем своем теургизме, дантову эпифанию «Paradiso» исключением.<sup>37</sup> Он ставит себя в первой строфе «Ароллини» на одну ступень с Данте только в предмистической и предтворческой стадии блуждания в мрачной «дуброве»<sup>38</sup> и оплакивания, по примеру Аполлона, отшедшей возлюбленной. А далее образцом Иванову служит уже Петрарка, который «указывает на возникновение образа *в пределах мыслящего сознания* (курсив мой. — Д. М.) <...> тем пластичнее и жизненнее предстало его духу аполлинийское видение», которым «разрешается дионисийское волнение интуитивного мига» (II, 632—633, 644). Таким образом, Данте остается для Иванова идеалом поэта-тайновидца, а Петрарка — образцом поэта-предъяснителя.

---

<sup>35</sup> Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. М., 1987. С. 166.

<sup>36</sup> Подробнее о разделяемой Ивановым с поэтами раннего Ренессанса идеи слияния строго христианской и аполлинически-поэтической мистики см.: Мицкевич Д. Культура и петербургская поэтика Вячеслава Иванова: «Ароллини» // Вячеслав Иванов — Петербург — мировая культура / Отв. ред. В. Е. Багно. Томск; М., 2003. С. 242—244.

<sup>37</sup> «Каждый видит по своему, и только Данте удалось сделать для нас убедительным свое видение» (*Кружок поэзии*. С. 149). Данте единственный, кто смог «договорить» привидевшееся ему откровение. График в статье «О границах искусства» (II, 645) также ставит Данте на высший уровень духовного восхождения.

<sup>38</sup> Ср. с евангельской реминисценцией: «Символизм <...> еще не прозрел до конца, и „видит проходящих людей как деревья“» (II, 601).



#### 1. 4. Взлеты творчества на стыках культурных эпох

Уже декадентам-культуртрегерам первого поколения синкретического «русского ренессанса» служил постулат, что великие произведения рождались в подходе к этому вопросу на стыке разных эпох: средневекового схоластического мистицизма и пластического мастерства итальянского ренессанса (Данте—Джиотто), как и в древнегреческой классике, в слиянии элевсинского орфизма с классическим формотворчеством (Платон—Пракситель), в Германии — в комбинации классицизма с трансцендентальным романтизмом (Гете, Бетховен), и в России — реализма с символизмом (Тютчев, Достоевский). По Иванову, современный международный символизм набрел на такой им обогащающий синкретизм с легкой руки Бодлера, а в России — Вл. Соловьева. Конечно, эпохальный «большой стиль» тайновидения представляется лишь потенциально, в некоей сумме общих достижений, а не в манере того или иного мастера, так как новые Платон, Данте или Гете еще не явились. Но потенциал был велик и постоянно выказывал свои возможности, обогащая последующие школы, то на уровне выразительности, то на уровне «освобождения души» (II, 612).

Так вспыхнуло в русской поэзии «внезапно раскрывшееся художнику познание, что не тесен, плосок и скуден, не вымерен и не исчислен мир <...> что есть ходы и прорывы в его тайну из лабиринта души человеческой, только бы — первым глашатаям казалось будто все этим сказано! — научился человек дерзать и „быть как солнце“ <...> Этот оптимистический момент символизма характеризуется доверием к миру, как данности: стройные соответствия (correspondances) были открыты в нем и другие, еще более загадочные и пленительные, ожидали новых аргонатов духа <...> и учение Вл. Соловьева <...> еще не понятое до конца, уже звучало в душе поэта» (II, 598).

Этот прорыв за границы прижившихся *realia*e совершился еще до появления Иванова в рядах символистов (1903), когда «слово-символ» обещало стать священным откровением или чудотворной «мантрой», расколдовывающей мир» (там же). И бодрящие «дионисийские дерзания», привезенные Ивановым, пришлись вполне ко двору. Но вскоре наступила «антитеза»: экзальтация «будем как солнце» миновала. «Жасминовые тирсы наших первых мэнэд примахались быстро <...> Современную мэнэду Вячеслав Иванов обучил по-гречески. И он же указал этой, более мистической (курсив

мой. — Д. М.), чем страстной, гиперборейке пределы ее вакхизма».<sup>39</sup> Провидя направление символизма, эксперт по его мифологическим истокам Иванов вскоре диаметрально разошелся с «декадентами» первого поколения в определении символизма. Действенность символизма виделась ему в глобальном масштабе: «Символизм в новой поэзии кажется первым и смутным воспоминанием о священном языке жрецов и волхвов, усвоивших некогда словам всенародного языка особенное таинственное значение, в силу ведомых им одним соответствий между миром сокровенного и пределами общедоступного опыта» (II, 593).

Иванов демонстрировал этот акт на протяжении истории искусств, но полная реализация символизма видится им только в потенциале, *в будущем*. Против такого диахронического растяжения термина «символизм» восстал основатель русской «новой поэзии» Валерий Брюсов. Он настаивал, обходя функциональную роль символов, на чисто номинальном значении этого термина как названия манеры определенной школы во Франции. Можно говорить о ее влиянии, но ее художественный *метод*, то есть «символизм», принадлежит к определенному времени и лежит *в прошлом*.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Анненский И. О современном лиризме // Аполлон. № 1. 1909. С. 12—13. Старая истина, что развитию художественных школ присуща вначале вдохновляющая, а затем все более тягостная необходимость превосходить по свежести и убедительности свои прежние «аполлинийские видения», предстала и перед символизмом. Опираясь на многовековую традицию, филолог Иванов настаивал, что исчерпанность грозит только отдельным творцам и группам, а никак не «истинному символизму» как творческой философии.

<sup>40</sup> Брюсов В. О «речи рабской» в защиту поэзии // Аполлон. № 9. 1910. С. 33, 32. Брюсов и Иванов поддерживали хорошие профессиональные и дружеские отношения, но никогда не разделяли философских взглядов друг друга. См.: Переписка с Вячеславом Ивановым (1903—1923) / Предисл. и публ. С. С. Гречишкина, Н. В. Котрелева и А. В. Лаврова // Литературное наследство. М., 1976. Т. 85: Валерий Брюсов. С. 428—545. И Брюсов рано перестал заботиться о созданном им в России движении. В сущности, по мнению его биографа, как поэт Брюсов никогда не был символистом. С 1897 г. он притворялся им по тактическим причинам, но «в ноябре [1904] он срывает с себя эту маску...». Он сам создал себе репутацию *maître de l'école* символизма еще до того, как таковая существовала (Мочульский К. Валерий Брюсов. Париж, 1962. С. 110, 35). См. также: Гиппиус Э. Дмитрий Мережковский. Париж, 1951. С. 130; Чулков Г. Годы странствий. М., 1930. С. 319, 346—347, 350. См. также

Среди художников и литераторов — философствующих автодидактов — Иванов выделялся своим научным навыком. Два десятка лет он формально изучал античную филологию, перед тем как выступить в печати и прийти к выводу, что мощь и долговечность творческих взлетов зиждется на смыкании эроса мистического прозрения незримых тайн с эросом тайн в наличных явлениях. Свои интуитивные наития о взаимном пронизании *realiae* и *realiora* он проверял и объяснял филологическими методами. Многих смущала лирическая искренность его «двойной прошивки» — интертекстуальных аллюзий и собственной символики: подлинно ли он хмелел описываемыми переживаниями? (Мистика Блока таких сомнений не вызывала.) Не сомневаюсь, что Иванов хмелел.<sup>41</sup> «Горькое лоно» *Apollini* [10] живой и усопшей, но в памяти «живой», возлюбленной — не заимствование, а биографический факт. «Любовь», бьющая «ключами слез» [2] на поверхность сознания, вспаивает «корень» [1] — зародыш «Гимнов» [6]. В рыдании и ритме «ваяния» [4] славословия, душа трепещет во «мраке суровом» [2] эмоциональных «бездн» [11], где непреходящие ценности хранятся «как перлы» [11] в мемориальной «слезнице» [11]; и «Гимны» «возносят гордой головой» дух гимнопевца. Также и эрудиция, обстающая «живой» субъект «волшебною дубровой» [3], волнуется хором неожиданных голосов аналогий и тождеством взмывающих в нем личных ценностей с универсальными и вечными. И полет из мглы «гробницы» [11] в «эфир» [12] навстречу «тверди огневой» [8] хмелит дистанцией взлета: от экстаза отчаяния вдовца к экстазу лауреата [5, 8,

---

цитаты в: *Donchin, Georgette. The Influence of French Symbolism on Russian Poetry. The Hague, 1958. P. 45, 47.* А другой начинатель символизма, «богоискатель» Дмитрий Мережковский, по Иванову, отойдя от поэзии, «хочет влить вино своего религиозного пафоса, которое мнит новым, в межи ветхие старозаветного ирелигиозного радикализма времен Белинского и шестидесятых годов» (II, 614), минуя аспирации символизма.

<sup>41</sup> «Читал „Эрос“ [следующий за «*Apollini*» цикл, составляющий «Третью книгу» в первой части «*Cor ardens*»] со стороны, как чужую книгу, и был поражен хмельной и темной напряженностью какой-то магии страсти, тайнодействия и тайновидения» (запись в дневнике Иванова от 16 августа 1909 г., за неделю до наброска «*Apollini*», II, 791). Ср. с записью от 9 августа (о пересаживании цветов на могиле жены): «Погружая руки в землю могильной насыпи, я имел сладостное ощущение прикосновения к Ее плоти. Мне казалось, она [Лидия Дмитриевна] говорит, что мой подарок услада, что на ее могиле должны быть розы...» (Там же. С. 786). Дневник конца этого лета полон записей о психической остроте своего «сиротства».

13]. Наконец, одновременный поток тройной информации — биографической, литературной и религиозной — пьянит ритмически пульсирующим «хмелем волн» [9] рассудок певца.

Статья «Две стихии в современном символизме» служит водоразделом в эволюции поэтики Иванова. Она вводит нравственные квалификации: развитию символизма нужно не дальнейшее расширение фантазии и художественных форм, а более трудное дело сосредоточенья на *realioga*, то есть на условиях повышения сознания (II, 535—561). Через два года Иванов усиливает этот императив: «Художникам предлежала задача цельно воплотить в своей жизни (курсив мой. — Д. М.) и в своем творчестве (непреренно и в подвиге жизни, как в подвиге творчества!) мирозерцание мистического реализма {...} но раньше им должно было выдержать религиозно-нравственное испытание „антитезы“ — и разлад, если не распад, прежней фаланги в наши дни явно показывает, как трудно было это преодоление и каких оно стоило потерь...» (II, 598—599).

Это «преодоление», выраженное как коллективно завершившийся факт, звучит неожиданно для кризисного 1910 года. Вероятнее всего, оно относится к моменту, когда крупнейшие, но центробежные символисты Блок, Белый и Иванов формально сошлись на принципе, извлеченном из «еще не понятого до конца учения Соловьева», мыслимого Ивановым как образец «чистого реалистического символизма» (III, 305). Под ним подразумевался также и отказ от устоявшихся особенностей уже пройденных фаз этой школы: от эстетизма, импрессионизма и «индивидуализма» и, добавим, от соблазна «опасной легкости прекрасной ясности». <sup>42</sup> «Триумвират рус-

---

<sup>42</sup> Позже, обращаясь к московским богословам и философам, Иванов определяет «подвиг Соловьева» полнее, чем он делал среди поэтов: «аскетический и трагический подвиг воздержания от вольной *самоотдачи* созерцательным вдохновениям, подвиг, в котором мы видим величайшую жертву, принесенную *личностью* Вл. Соловьева началу исторически-вселенскому» («Религиозное дело Владимира Соловьева», 1914; III, 305). Быть может, Блок и Белый подписались бы и под таким «воздержанием». Оба были в принципе готовы на «жертву». В письме от конца августа или начала сентября 1910 г. Белый обращается к Блоку: «не для возобновления наших сношений я пишу а *во имя долга*. Во имя правды прошу у Тебя прощения...» А Блок в своем ответе признается, что их дружба «всегда была более чем личной» (Андрей Белый и Александр Блок. Переписка. 1903—1919 / Публ., предисл. и коммент. А. В. Лаврова. М., 2001. С. 367—368; далее сокращенно: Белый и Блок).

ских религиозных „реалистических“ символистов»<sup>43</sup> возник, по словам Белого, когда «взаимное понимание создало из его [Иванова] выступления „событие“». <sup>44</sup>Согласованность столь разных «душевных пейзажей» или «внутреннего и наполовину подсознательно-го тяготения творческих энергий» (II, 86) длилась около двух лет, между речью Иванова в марте 1910<sup>45</sup> и осенью 1912 года, когда Белый перестал быть соредактором журнала «Труды и дни». Но в расцвете Серебряного века, когда перед художниками был выбор хранить «вечное» достояние (тезаурус) или вместе с примитивистами отрешиться от всяких систем, в частности от «пут символизма», этот недолгий союз был теоретически значительным. По сей день он остается веской альтернативой популярным путям,

---

<sup>43</sup> Фраза О. А. Шор в примечании к статье Иванова «Религиозное дело Владимира Соловьева» (III, 762). «Но Блок и Белый устремлялись к „Деве Радужных Ворот“ лично, страстно, и столь же страстно искали личного общения с ее земными воплощениями. Блок узнавал „Прекрасную Даму“ в „Незнакомке“, Белый признавал „Заревую в заревой“. В. И. личных „свиданий“ с Софией не имел, и все же чувствовал себя с нею связанным каким-то нерушимым обетом: „На темном дне горит кольцо“» (Там же).

<sup>44</sup> Письмо Белого Блоку, конец октября 1910 г. (*Белый и Блок*. С. 377). Вдохновленный выступлением Иванова с той же лекцией в Москве, Белый особенно трудился при издательстве «Мусагет» над попыткой «сохранить символизм, но пересадить его на кремнистую почву подтянутости и энергии из болот „психологических туманов“». «... Вячеслав Иванов жил в „Мусагете“. Пока он был у нас, он многое создал. „Мусагет“ считается с Вячеславом, как безусловно со своим. И Ты мог бы внести в деятельность „Мусагета“ свою ноту, ибо „Мусагет“ не есть предприятие чье-либо; кто к нам придет с добрым словом, кто научит нас своему, тому предоставим возможность и осуществлять свое» (Там же. С. 376—377). Одним из результатов было основание двухмесячника «Труды и Дни» «издательства „Мусагет“», посвятившего два первых номера этим дебатам. За год до появления журнала Иванов сообщал Блоку в письме от 20 января 1911 г. «о периодическом издании совсем иного, чем обыкновенно бывает, порядка (...) „Дневник трех поэтов“ (вместе под одним заголовком трое — Вы, Андрей Белый и я...)» (II, 818), как и гласило официальное объявление.

<sup>45</sup> Как известно, за речью Вячеслава Иванова «Заветы символизма» следовала 8 апреля ее «иллюстрация» Блоком, «О современном состоянии русского символизма», в том же номере «Аполлона», решительное опровержение «реалиоризма» Брюсовым («О „речи рабской“ в защиту поэзии») и ответ А. Белого «Венок или венец» (Аполлон. № 9. 1910. С. 31—34; № 11. С. 1—4. 2-я pag.).

приведшим к материализации культуры. Продуманность его альтернативы «заставляет предвидеть в далеком или не далеком будущем и в иных формах более чистое явление „вечного символизма“» (II, 667).

### 1. 5. Распад школы символистов и индивидуализм

История символизма полна красноречивых свидетельств о достижениях сверхличных *realiora*. Pro и contra о них проходят красной нитью сквозь философские и межличностные отношения русских символистов, вопрошавших «како веруеши». <sup>46</sup> По словам Блока, «в сущности, ведь сверхличное главным образом и мешало лично-му». <sup>47</sup> Упомянутый Ивановым «распад прежней фаланги» произошел, когда «таинственно крещеное Соловьевым» «второе поколение символистов» отторгло «первое» <sup>48</sup> и вылупляющееся из него «третье

---

<sup>46</sup> Андрей Белый, говоря о себе в письме к Блоку от 10 августа 1907 г., верно охарактеризовал предмет полемики своего поколения: «Пишу лишь о теоретическом обосновании того или иного течения, ибо смешно спорить о художественных вещах. Ведь весь спор не в том, кто пишет лучшие стихи, а в том, что есть искусство, религия, мистика, философия и т. д.» (Белый и Блок. С. 314).

<sup>47</sup> Там же. С. 368.

<sup>48</sup> Главы первого поколения символистов — Мережковский, проповедник гражданственности, и Брюсов, рыцарь формы, — одинаково категорически отвергли тезисы «Заветов...» Иванова и речи Блока. На обвинение Мережковским Блока в мании величия («Балаган и трагедия»; Русское слово. 1910. 14 сент. № 211) Блок счел нужным ответить. А 29 сентября 1910 г. Белому он пишет: «Я очень рад, что Ты отвечаешь Брюсову в „Аполлоне“, но сам не хотел; по-моему, в статье Брюсова много просто наивного; было слишком известно, что он скажет; но тяжеловесные колкости показывают, что он очень рассердился, и это ценно» (Белый и Блок. С. 371). Белый же, наоборот, ответил на статью Брюсова, а статью Мережковского оценил как «позор и гадость»: «...слышать о ней не хочу. После этой статьи, как и многого другого, я просто без всякого объяснения отвернулся от Мережковских...» (Там же. С. 375). Иванов в печати не отозвался ни на один из этих критических откликов. Его отношения с Брюсовым изложены О. А. Шор в примечаниях к собранию сочинений (III, 705—733). В них показано, что оба поэта, сохраняя дружбу и уважение, расходились идеологически с самого начала их знакомства в 1903 г. (Там же. С. 710—712). Это подтверждается также их эпистолярным наследием.

поколение» модернистов.<sup>49</sup> Но симбиоз самобытно созревших мастеров «второго поколения», несмотря на общую преданность геалиога, не мог долго длиться: «...моя поэзия полярно противоположна поэзии Блока, как и поэзии Андрея Белого, о которых в свою очередь можно сказать: „вода и камень, лед и пламень не столь различны меж собой“». <sup>50</sup> Тем значительнее, что этим союзом все же утверждалось «многое, что *больше* нас», <sup>51</sup> то есть некая сверхиндивидуальная, вечная умственная сфера, к которой всегда можно возвращаться — творчески или риторически.

Иванов обличал индивидуализм не как социально-политическую проблему, а как психологическую. В этой сфере он «отображался»

---

<sup>49</sup> В Обществе ревнителей поэтического слова при «Аполлоне» «Заветам символизма» Иванова оппонировали Д. В. Кузьмин-Караваев, С. М. Городецкий и Н. С. Гумилев.

<sup>50</sup> Письмо Вяч. Иванова к С. А. Коновалову (1946) / Публ. С. К. Кулыбас и А. Б. Шишкина // *Memento vivere*. Сб. памяти Л. Н. Ивановой / Ред.-сост. К. А. Кумпан, Е. Р. Обатнина. СПб., 2010. С. 278—279. Продолжим цитату: «Общее меж нами тремя, во-первых, то, что все трое, некоторым образом и в разном смысле, связаны более или менее с Вл. Соловьевым, а во-вторых, и это главное, что мы трое, вместе, на смену того „символизма“, который был и хотел быть русским переложением и продолжением французского, заговорили о „вечном“ символизме, который усматривали, напр⟨имер⟩, в Тютчеве, Достоевском, Новалисе, Гете, Данте и у некоторых древних» (Там же. С. 279). В машинописном варианте этого же письма дается важное сравнение теоретических писаний: «...интересен был бы и перевод статей о символизме Александра Блока, тогда как многие рассуждения о том же предмете Андрея Белого мне кажутся сбивчивыми, невразумительными и вследствие неоднократной перемены его философских установок противоречивыми» (Там же. С. 286). Это писалось, когда все уже давно улеглось, профессору С. А. Коновалову, в ответ на предложение издать в Оксфорде его произведения. «Недавние исследования дают нам право предположить, что искания Белого и Иванова в области теоретической поэзии, относящиеся ко второй половине 1910-х и к 1920-м г., имели некий общий вектор» (Глухова Е. В. Конспект Вячеслава Иванова к лекции Андрея Белого // *Русская литература*. 2006. № 3. С. 138). Но и тогда, оценивая Белого, в разговорах с М. С. Альтманом Иванов утверждал, что Белый — «более сложное явление, чем даже Ницше. Но ⟨...⟩ он имеет несчастное свойство: все, что скажет и напишет, сейчас же и печатает. Отсюда великое зло, ибо читатели воспринимают эти мнения, как нечто объективное» (Альтман М. С. *Разговоры с Вячеславом Ивановым*. СПб., 1995. С. 26).

<sup>51</sup> См. упомянутое письмо Блока Белому от 22 октября 1910 г. (Белый и Блок. С. 373).

и от произвола символистов, естественно находящихся, что в заоблачных *realiora* каждому должно видеться свое,<sup>52</sup> и примешивающих к объективно наблюдаемым проявлениям Души Мира (II, 602) индивидуально зарождаемую фантазию. А реагирующим на инфляцию значения слова «символизм» даже народническая, отрицающая декадентский культ индивидуализма «некрасовская струя в нашей поэзии» (II, 568) казалась понятнее, чем ивановский отказ от индивидуализма во имя ортодоксального подхода к сверхличным *realiora*.<sup>53</sup> Его аргументы было трудно оспаривать, но еще труднее применять в собственной практике, хотя его «разговор о вечном символизме» всегда ведет читателя не к чистой мистике, а к определенным текстам разных культур и эпох. («Аpollini» подчеркивает это повышенной интертекстуальностью.)

Гении прошлого санкционируют тематику «несказанного», но ожидаемая от большого поэта XX века независимость приглушает интерес к связям с давними традициями. Предметы «ясновидения» ожидаются как продукты индивидуального воображения, с подменной их внеличной природы.<sup>54</sup> Иванов это опровергает: «Эти, твори-

---

<sup>52</sup> Пример Блока доказывает, что *realiora* могут обернуться то небесным просветлением, то кошмаром и «гибелью». Конец поэмы «Двенадцать» оказался Иванову уничтожающей пародией на всю идею *realiora in rebus*.

<sup>53</sup> Ивановская соборная эманципация духа вначале просто принималась за некое нео-народничество. Понадобилось формальное возражение: «...определение же моего эстетического направления термином „новое народничество“ — отклоняю, как чуждое моей терминологии и ничего точно и специфически не определяющее, напротив — скорее затемняющее ясный смысл постулируемого и предвидимого мною всенародного искусства (...) которое в моих глазах является целью и смыслом нашей художественной эволюции от символа к мифу, закономерно развивающему изначально религиозное содержание символа; всенародное искусство предваряемое, по моему мнению, уже наступившим кельйным искусством (...) как чаемое знамение приближающейся органической эпохи, долженствующей сменить нашу, критическую, — это всенародное искусство не может быть смешиваемо с искусством народнического типа; оно — в будущем, и пути к нему — пути к мистической реальности, а не к эмпирической действительности современного народного бытия» («Эстетика и исповедание»; II, 567—568).

<sup>54</sup> Показательна реакция Б. Л. Пастернака на разговор с Ивановым в 1914 г.: «Он знает, что мы разных с ним толков, но нескрываемо (...) благоволит ко мне. Доказывает, что то, что я называю просто обостренной выразительностью и вообще истинной, оригинально созданной художественностью — есть я-с-н-о-в-и-д-е-н-и-е!! И когда я ему говорю



мые им [художником], бесплотные обличия — фантазмы или теневые „идолы“, как сказали бы древние, — не имеют ничего общего с порождениями произвольной мечтательности: им принадлежит объективная ценность в той мере, в какой они ознаменовательны для открывшихся художнику высших реальностей и в то же время приемлемы для земли, как ближайшая к ней проекция ее душевности в идеальном мире» (II, 644). Так он ищет *минимальной*, но трудно понимаемой сложностью своих текстов вовлечь слушателя в максимально активное интеллектуальное соучастие в *realiога*, сквозь «лабиринты» его души.<sup>55</sup> Ставка на эрудицию, неподвзятость, чув-

---

что-то о наблюдениях над змеей или о том, как я представляю себе солнце в Египте, с тою свойственной мне манерой *независимости* от нехудожественной *привычки* и верности свежему впечатлению, к каким бы неожиданностям оно меня ни приводило, он повторял, что это все плоды ясновидения, и, если бы я умел это запечатлеть так, как я умею об этом рассказывать, я заявил бы себя крупнее и значительнее, чем я, быть может, мечтаю об этом» (письмо к родителям, июль 1914 г.; цит. по: *Магомедова Д. М. Отсроченный ответ: к проблеме «Вяч. Иванов и Б. Пастернак» // Башня Вячеслава Иванова и культура Серебряного века. СПб., 2006. С. 181).*

<sup>55</sup> «...Я не символист, если не бужу неуловимым намеком или влиянием в сердце слушателя ощущений непередаваемых, похожих порой на изначальное воспоминание ⟨...⟩ порой на далекое, смутное предчувствие, порой на трепет чьего-то знакомого и желанного приближения, — причем и это воспоминание, и это предчувствие или присутствие переживаются нами как непонятное расширение нашего личного состава и эмпирически-ограниченного самосознания. Я не символист, если мои слова не вызывают в слушателе чувства связи между тем, что есть его „я“, и тем, что зовет он „не-я“, — связи вещей, эмпирически разделенных; если мои слова не убеждают его непосредственно в существовании скрытой жизни там, где его разум не подозревал жизни; если мои слова не движут в нем энергии любви к тому, чего дотоле он не умел любить, потому что не знала его любовь, как много у нее обителей ⟨...⟩ если слова мои равны себе, если они — не эхо иных звуков, о которых не знаешь, как о Духе, откуда они приходят и куда уходят, — и если они не будят эхо в лабиринтах душ» (II, 608—609). Не звуковой ли заразительностью (большей, чем у Иванова) вызывалось его восхищение Блоком? «Куда летишь, с такой музыкой, / С такими кликами? ⟨...⟩ смотрю / На легкий поезд твой — с испугом / Восторга! Лирик-чародей...» («Нежная тайна»). Очарованный читатель *сочувствует* горестям и радостям Блока, но сам в них не *участвует*. Иванов же требует от себя, чтобы сложный аппарат его интертекстуальности вовлекал читателя в общину посвященных в схожую духовную традицию.

ствительность и ум читателя, естественно, вызывает риск быть непонятым. Но, укоренившись во вселенском фонде духовной жизни (как посреднике с вечностью), филолог Иванов ищет привлечь слушающих к общению не исключительному, а в большом фонде, где его наития отнюдь не звучат как исключение. Рассчитывая на это, он объявляет (в статье «Эстетика и исповедание») «келейное искусство» «искусством художников, преодолевших в принципе недавний индивидуализм, и как форму притязаний своеначальной личности, и как идеализм уединенности» (II, 568).<sup>56</sup> «Келейность» — переходный шаг, означающий, что искусство еще не достигло всенародного калибра, но преодолело в отдельных сознаниях основные виды индивидуализма, обычно отождествляемого с лиризмом.

Момент «преодоления индивидуализма» отмечается, таким образом, освоением «целостной личностью» потенциально всеми разделяемой сверхчувственной информации. Иванов понимал ответственность сложного символизма перед средним читателем. А то, что ему приходилось излагать свою доктрину поэтам, привело к двоякой риторике: к решительному отлучению молодых, не чтущих традицию, и в то же время к деликатности перед определившимися мастерами. В частности, «идеализм уединенности» Блока и «притязание своеначальной личности» Белого требовали дифференцированного подхода.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Номинально Иванов выиграл ожесточенный спор «всенародников» с «индивидуалистами» между символистскими журналами «Золотое руно» и «Весы». Статья Блока «Россия и интеллигенция» (Золотое руно. 1909. № 1) содействовала смещению его критиками мистической «всенародности» с политической (см. примеч. 53). «Весы» вскоре капитулировали, объявив, что философия «крайнего индивидуализма» отжила свой век и «Весы» присоединяются к поиску новых горизонтов духа (1909. № 1. С. II). «Золотое руно», торжествуя, перепечтало это объявление под рубрикой «Мелкие сведения» (1909. № 3. С. 120).

<sup>57</sup> Блока, как известно, отталкивала угроза принудительности, свойственная систематическим учениям. Он писал Белому 6 августа 1907 г.: «...когда дело переходит на почву [доктринально] более твердую, мы расходимся <...> все менее и менее чувствую свое согласие с кем бы то ни было и предпочитаю следовать завету — *оставаться самим собой*» (Белый и Блок. С. 307). Ср. в письме от 15—17 августа того же года: «Среди факельщиков <...> стоит особняком для меня Вяч. Иванов, человек глубоких ума и души — не пустышка. Мы оба лирики, оба любим колебания друг друга, так как за этими колебаниями стоят и сторожат наши лирические души. Сторожат они совершенно разное, потому, когда дело переходит на почву более твердую, мы расходимся с Вяч. Ивановым» (Там же.

В таких случаях Белый провоцировал друзей: Иванова — выпадами за «двузначность»,<sup>58</sup> а Блока — за уклончивость.<sup>59</sup> А когда «предательство главного» снова отпадало, он также рьяно искал примирений. Понимая это, оба поэта с ним легко мирились.

Академически выдержанные статьи Иванова гневляли не только Белого, но и читателей вообще. Это видно на примере докладов, прочитанных им в 1908 году в Петербурге и Москве и вошедших в статью «Две стихии в современном символизме». Ее тезисы, сопровождаемые историческими примерами, не кажутся теперь неслышанными. Требования «реализма» как *подлинности* описываемых переживаний — духовных и житейских — не новы; так же как и нравственная неуклонность, по которой «пафос реалистического символизма» ведет «к лозунгу: *a realibus ad realiora*» (II, 553). Не заумен и вывод: «Отсюда вытекает первое условие <...> душевный подвиг самого художника — он должен перестать творить вне связи с божественным всеединством» (II, 558). Такие тезисы могут быть отвергнуты, но трудно объяснить их полное непонимание.

---

С. 326). А Белый (в письме от 19 августа) требует прямолинейности именно в главном: «Лирический пафос души, предполагающий слова о несказанном, я способен и ценить, и понимать; я никогда не требую объяснений; но раз многое во взаимной лирике столкновений (курсив мой. — Д. М.) переходит в диссонанс, то нужно для исчезновения химер взаимного недоверия перейти к твердыням трезвого уяснения» (Там же. С. 331). Подробнее см.: Глухова Е. В. Андрей Белый — Вячеслав Иванов: концепция духовного пути // Башня Вячеслава Иванова и культура Серебряного века. С. 100—132. См. здесь тираду «о трех Ивановых» (С. 118—119) и о «сократизме Иванова» (С. 120—121).

<sup>58</sup> «Удобнее было бы молчать и кивать на провокацию. Я считаю своей обязанностью выступить против Петербурга [то есть Иванова и его последователей]. <...> „вредное беспочвенное многообразное шатание“, сворачивающее и публику и обесценивающее все ценности, все проблемы» (Белый и Блок. С. 317).

<sup>59</sup> «Вы фальшивы (может быть вполне бессознательно), или когда заявляете мне, что Вы символист, или когда молчите в ответ на провозглашение Вас одним из знамен подозрительной и не существующей теории. <...> Я не знаю, принадлежите ли Вы к этой группе, как не принадлежит к ней каждый из порознь взятых — Иванов, Мейер, Вы, Городецкий, Чулков и присные» (Там же. С. 317). Характерна диалектика: «Я вовсе не хочу слов, формул, как цели, но хочется формулой успокоить ум, чтобы тем вернее верить людям, а не идеям; когда же начинаешь терять людей, остаются только формулы идеи, и тут-то становишься на строго-моральную точку зрения» (Там же. С. 330).

Е. В. Глухова приводит «более чем ироничные отзывы» «на лекцию о символизме, прочитанную на четырех языках сразу». «Из всех оппонентов только у одного Е. Аничкова хватило смелости заявить, что он понял лекцию Вячеслава Иванова», «дамы, не понимая, смеялись». Брюсов писал: «Вчера скучал томительно на реферате Вяч. Иванова».<sup>60</sup>

По-видимому, «томление» Брюсова было вызвано невозможностью оппонировать лекции, все пункты которой были для него неприемлемы,<sup>61</sup> особенно истолкование Бодлера. По Иванову, катрены знаменитого сонета «Correspondences» демонстрируют «провозглашение объективной правды» (*realiora*), «так как стихотворение в то же время изъясняет реальное существо природы, как символа, другими новыми символами (храма, столпов, слова, взора и т. д.)» (II, 548). Эту идею подкрепляют слова Гете: «Как природа в многообразии своем открывает единого Бога, так в просторах искусства творчески дышит единый дух, единый смысл вечного типа» (II, 549). Но терцеты того же сонета, отвращаясь от мистики, славят субъективно произвольные чисто «горизонтальные» соответствия. Тут родоначальник школы символизма «останавливается на примерах, на частностях и ограничивается тем, что соблазнительно заставляет нас ощутить в воспоминании ряд благоуханий и сочетать их навязчивыми ассоциациями с рядом зрительных и звуковых восприятий {...}. Тайна вещи, *res*, почти забыта; зато пиршественная роскошь нашего все познающего и от всего вкушающего я царственно умножена» (II, 550). Этим отменяется гетевское «твердое решение непрестанно стремиться к наивысшему бытию». В своем последнем высказывании о символизме (1936) Иванов называет этот разлад между катренами и терцетами сонета «первородным грехом» «внутреннего противоречия, ей [школе символизма] с изначала присущего» (II, 667). К этому же «греху» относит он и популярную прихоть «насильственно» преобразовать вещи, противореча «высше-

---

<sup>60</sup> Понявший доклад, но, очевидно, молчавший Блок отметил в записной книжке его ключевые моменты: «Миф — объективная правда о сущем» и «Очень тонкое замечание Аничкова — о том, что реалисты теоретически гораздо дальше от понятия „искусство для жизни“ и „символисты“ — дальше от их понятия „искусство для искусства“» (*Блок А. Записные книжки, 1901—1920. М., 1965. С. 104*).

<sup>61</sup> О формальном протесте Брюсова против ивановской концепции «символизма» в журнале «Аполлон» (1910) см. примеч. 40 и 45.

му завету художника» «не налагать свою волю на поверхность вещей <...> но прозревать и благовествовать сокровенную волю существей» (II, 539). В «истинном символизме» *realia*, несущие в себе прозрение, подлежат славословию не потому, что раздражают воображение, а из-за латентного в них преобразования *realiora*.<sup>62</sup>

Репортеры могли недоумевать, дамы «хихикать», поборник «искусства для искусства» — «томительно скучать», но яро оппонирующий Белый, которого давно волновали эти вопросы, в сущности, возражал не против идей Иванова, а против «политики» оглашения эроса целостной духовной работы, против разглашения эзотерической тайны.

«Ты говоришь мне с глаза на глаз, что идеализм и реализм в современном символизме суть две стихии, борющиеся в душе художника, а у Тебя в докладе совсем не это: там два течения. Вот если бы Ты сказал это вслух,<sup>63</sup> я не имел бы основания думать, что глубокие вечные мистические проблемы Твоего доклада перемешаны с политикой сегодняшнего дня и притом приводимой неявно, а как-то скрыто: отсюда двойной смысл Твоего доклада носил характер еще и „двусмысленного“ смысла <...> Вот что заставило меня, мистика, выступить против Тебя, опуская и даже пропуская мимо

---

<sup>62</sup> В дневниковой записи Иванова от 14 апреля 1910 г. читаем: «Не реальность должно преобразить, ибо она — ослепительный свет преобразования. Преобразить ты должен мир [свое представление действительности]. Свой преобразая мир, ты преобразяешь его» (II, 806—807). «...Всякая вещь, поскольку она реальность сокровенная, есть уже символ, тем более глубокий, тем менее исследимый в своем последнем содержании, чем прямее и ближе причастие этой вещи реальности абсолютной» (II, 552). Ивановский символист относится к миру по-новому, пусть не так радикально, как пушкинский пророк, которого преобразовали сами Силы Небесные. И новое отношение к миру объясняет обилие метаморфоз в поэзии Иванова: они не изменяют вещей, но *добавляют* к ним новооткрытые знаменования. То же относится и к «всенародности»: по мере заразительности искусства мастера, меняется и мировосприятие публики. «...Всенародное искусство не может быть смешиваемо с искусством народнического типа; оно — *в будущем* (курсив мой. — Д. М.), и пути к нему — пути к мистической реальности, а не к эмпирической действительности современного народного бытия» (II, 568). Так и «Гимны» [6], творимые в келии или исполняемые в храме или над могилой, всегда всенародны, ибо они направлены к духу, общему для участвующих.

<sup>63</sup> Белый «пропустил мимо ушей» пассаж о подвиге поэта.

ушей (курсив мой. — Д. М.) глубокое и вечное. Глубокое и вечное должно соединяться с прямою и открытостью <...>. Пойми, что я пишу от открытого сердца. Слова, которые Ты мне говорил, слишком *ответственны* (курсив мой. — Д. М.): ради Бога, прости меня; хочу в Тебя верить».<sup>64</sup>

Белый, индивидуалист, неокантианец и антропософ, протестует во имя геалиога, схожих с ивановскими, против траты их на «преждевременную соборность». Кроме того, Белый — поборник абстрактной схематизации геалиога, а Иванов выражает их мифотворчески. В том же письме Белый спорит:

«Я имею опыт, я знаю *умное деланье*... Уединенную молитву, но я имею *реальный опыт коллективной молитвы*, и потому-то знаю, что этого еще не достаточно: надо создать катакомбные условия (эзотерические для приготовления грядущего, я бы не мог говорить о соборности вслух толпе <...> ибо я знаю теперь *соборную молитву*. (Удельный вес слов и *ответственность!!!*) И потому-то мне кажется, что Ты пишешь и говоришь с какой-то литературной легкостью (как и Мережковский) о том, что есть предмет *реального созидания дела*, а не Литературы, выступая об этом в литературе. Ты претендуешь на *роль пророка: а пророков не будет*; не может быть теперь; получается какая-то ложь. Но если Ты берешь на свою *ответственность* проповедь соборного деланья (для меня эта проповедь о втором пришествии Христа), я не могу на себя брать соучастие в проповеди; я лишь исповеданием своих тайных субстанций переживаний, устремленных к *моему* (курсив мой. — Д. М.) Господу, могу кому бы то ни было говорить. Так (знаю я) ничего не будет сорвано; всякое же всуе напоминание (в статье, в кредо и т. д.) для меня уже начало провокации. Вот почему оттого, что Христа исповедую, я *не христианин* («Христос» и «христианство» исключают друг друга <...>) проповедь Твоей позиции есть иногда для меня *кощунство*».<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> См.: Письмо Андрея Белого к Вячеславу Иванову о докладе «Две стихии в современном символизме» (1908) / Публ., коммент. и вступ. ст. Е. В. Глухой // Из истории символистской журналистики: журнал «Весь». М., 2007. С. 123—124.

<sup>65</sup> Там же. С. 124

## 1. 6. Религиозность и реализм

Иванов винит себя, четверть века спустя, в обратном: отвергая поистине геройский опыт Е. Д. Шора философски реконструировать свое мировоззрение, извлеченное из сборников своих эссе (1909 и 1916 гг.), он делает знаменательное признание:

«...Статьи мои обоих использованных Вами сборников имеют особенность (я бы сказал теперь просто: существенный недостаток), что они не откровенны и не договаривают мою тогдашнюю мысль до конца. В стихах говорил я все свободно, в статьях же, наряду с большою подчас экспансивностью и даже дерзостью, я намеренно делал умолчания. Вы найдете в них порою обороты вроде: „устраняя из изложения элемент личного исповедания“, „независимо от личного исповедания автора“ и т. п. Я избегал говорить в них о вере. Я хотел быть понятным и приемлемым для разномыслящих, из которых большинство были неверующими в смысле положительной религии. Я хотел, говоря „с эллинами по-эллински“, базироваться на свойственном времени предрасположении к „мистически окрашенному“ умозрению, между тем как сам я уже стоял на почве положительного, даже церковного христианства, о чем совсем открыто говорил только в „христианской секции“ петербургского Рел(игиозно)-Фил(ософского) Общества, председателем которой состоял...»<sup>66</sup>

«Неоткровенные», но веские статьи Иванова излагали литературно-исторические доводы с пафосом, подразумевающим речь «о самом главном», смущая Белого и обнадеживая Шора. Невысказывание «главного» устранило угрозу профанации, но не недо-

---

<sup>66</sup> Фрагменты. С. 399—400. Примером прямого говорения о церковном христианстве является доклад Иванова «Евангельский смысл слова „земля“» (Подгот. текста, коммент. и приложения О. Фетисенко // Символ. № 53/54. С. 68—84). А черту двусмысленности, как у Ивана Карамазова, Иванов обнаружил в себе уже в юности; в своем «Автобиографическом письме» (1917) он пишет: «Те же ученические сочинения, порой на скользкие для меня темы, возбуждали удивление друзей, посвященных в тайну моего [революционно-атеистического] мирозерцания, дипломатическою ловкостью, с которою я умел в них одновременно не выдавать и не предавать себя. Были среди товарищей и такие, которые упрекали меня в лицемерии, а в добрые минуты выражали уверенность, что в будущем я, в качестве политического борца, благородно оправдаю возлагаемые на меня надежды» (II, 13—14).

статка цельного материала для последовательной реконструкции систематичной метафизики.<sup>67</sup> Однако напряжение между откровенностью поэтической символики<sup>68</sup> и прикровенностью ее интеллектуальных основ не было помехой, а, наоборот, содействовало расцвету творчества Иванова в его петербургский период.<sup>69</sup> Если десятилетием раньше, в первые годы символизма, «романтическая неопределенность» давала авторам и читателям возможность представлять себе какие угодно *realiora*, то с эволюцией культуры новый, более жесткий «реализм» требовал от автора обнажения своих духовных стихий. И Иванов не противоречил себе, вспоминая, что он всегда «старался отгородиться от неопределенной „поэтической религии“ романтиков утверждением положительной религии и, наконец, Церкви».<sup>70</sup> В его бытность в России это утверждение реализовывалось все явственнее в поэзии, но не в публикуемой прозе, а в эмиграции — в почти полном поэтическом молчании.

---

<sup>67</sup> Уже цитировалось, что в 20-е и 30-е гг. Иванов считал «необходимым переработку тех старых статей, где его позиция кажется ему устаревшей или уводящей в сторону от основного вектора, ориентированного на Церковь» (Фрагменты. С. 340).

<sup>68</sup> «...Наряду с моими статьями существует и другой, и гораздо более изобильный и содержательный источник для познания моих интуиций — моя поэзия. В 1915 г. я пишу поэму *Человек* — уже не реконструкцию, но синтетическое изображение всего моего мирозерцания в виде одного космического мифа» (Там же. С. 398).

<sup>69</sup> Вспомним, что Иванов «хотел быть понятным и приемлемым для разномыслящих, из которых большинство были неверующими в смысле положительной религии». Впоследствии это причинило ему много хлопот в эмиграции. Что было чуждо авангарду старого времени, оказалось настоящим для поработаемых гуманистов на Западе. Европейская элита ожидала от переводов бывших статей утверждений «реалиоризма» в терминах классического гуманизма, а не породившей обе книги полемики о русском символизме. Потребовалось выискивать труды наименее нуждающиеся в перекройке, но в точности сохраняющие свой академический вес. К тому же сам автор потерял вкус к филологической роскоши, питавшей его прежнюю поэтику и имевшей больший вес среди ученых иностранцев, нежели в свое время в России. «Обнищав духом», мыслитель утратил вкус к Элладе, к интертекстуальности и к рациональности: «И жутки стали мне души недвижимой маски / И тел надменных свет, и дум Эвклидов строй» («Палинодия», 1927; III, 553).

<sup>70</sup> Пометка Иванова на машинописной копии введения Шюра к переводу статьи «О русской идее» в 1927 г. (Фрагменты. С. 361).



Вышеуказанным «отгорожением» и единением религии с реализмом Иванов подписал свое отрешение от модернизма. Ставка на вечную, а не на текущую значимость вещей расходитя со всеобщим модным пониманием реализма. По Иванову, истинный реализм должен быть символичным. Формула Мандельштама  $A=A$  ничего не открывает, если подобие не указывает на некое  $A+$ . В то же время фактическая достоверность пережитого, особенно «несказанного», требует подлинности живописующего материала. Кроме того, отражающий материал должен гармонически (раз *realioga* совершенны) сочетать свои разнородные элементы (отсюда подчеркнутая классичность форм). И «истинный символизм не отрывается от земли; он хочет сочетать корни и звезды и вырастает звездным цветком из близких, родимых корней. Он не подменяет вещей и, говоря о море, понимает земное море и, говоря о высях снеговых <...> понимает вершины земных гор» (II, 611—612). Поэтому в прижизненных сборниках стихотворений Иванова преобладают образы природы, вековечность и привычность которой служат отражением гармонии Души Мира. Так же, говоря о «гробе» и «гробнице» [1, 11], Иванов имеет в виду могилу своей жены, Лидии Дмитриевны, становящуюся мемориалом, как древнеегипетские гробницы с заложенной в ней «слезницей» [10] — земным символом собственных увековеченных «ключей слез» [2].

Доктрина и метод ивановской идеи не привились поэтам, хотя порою *realioga*, конечно, могут произвольно проступать *in rebus* любого искусства. Явная «отмеженность» от хора современных урбанистов, эстетов, импрессионистов, «декадентов» и экспериментаторов (не говоря уже о властях) исключила Иванова во всех отношениях как модель творческих направлений и отдала его от «публики». А внутреннее «старание отгородиться» даже от собратьев-символистов обрекло певца «всенародности» на подлинную «келейность» («в пурпуровой темнице» [9]). Тем откровеннее, он примыкает в своих статьях (как и в «*Apollini*») к зоне вселенских стремлений «поэтов духа» древности, Средневековья и раннего романтизма.

Теперь, благодаря появившимся в печати частным писаниям Иванова, становится виднее, как «положительная почва» просвечивает сквозь его формальные статьи, объясняя *amor fati* его поэзии и стабильность его, «несбыточной» доктрины. Отметим, что возвратившемуся в Россию в 1905 году Иванову приходилось «отгораживаться» уже не от недругов символизма, а (психологически) от уста-

новки поэтов чувствительных, как и он, к духовным наитиям, но на чисто индивидуалистической основе. На ней улавливаемые *realiora* могут явиться поэтам благостной вестью грядущих «зорь», но чаще оборачиваются «страшным миром», «грядущим хамом», «новой Калкой» или «мировой дисгармонией».

### 1. 7. Панкогерентность и «провалы в ужас небытия»

В своих статьях Иванов «отгораживался» от опасности отчаяния не столько позитивным утверждением своего верования, сколько негативно — предупреждениями о деструктивности неладного баланса между восприятиями *realia* и прозрениями *realiora*. Тогда употребление поэтических символов губительно: «Эмпирическая действительность, изначально воспринятая безрелигиозно, под реактивом символического метода естественно превращается в мрачный кошмар: ибо, если для символиста „все преходящее есть только подобие“, а для атеиста — „непреходящего“ вовсе нет, то соединение символизма с атеизмом обрекает личность на вынужденное уединение среди бесконечно зияющих вокруг нее провалов в ужас небытия» (II, 568—569).<sup>71</sup> Об этом говорит и статья-некролог Иванова «О поэзии Иннокентия Анненского» (декабрь 1909) с ее «пафосом расстояния» между земным и небесным и «пафосом обиды человека и за человека» (II, 580); цитируемое выше признание Белого о «взаимном исключении Христа и христианства» и утверждение Блока: «...„философского credo“ я не имею, ибо не образован философски; в Бога я не верю и не смею верить, ибо значит ли верить в Бога — иметь о нем томительные, лирические, скудные мысли. {...} свои психологич(еские) свойства ношу, как крест, свои стремления к прекрасному, как свою благородную душу».<sup>72</sup> Через несколько лет Иванов в статье «Вдохновение ужаса

---

<sup>71</sup> Многим эти слова из статьи «Эстетика и исповедание» могут теперь показаться пророческими. «Моления о „неведении во искушение“ и „избавлении от лукавого“ предохраняют от дурной зеркальности мистического богоутверждения в нас, могущей привести внешнего человека к самообожествлению» («Ты сси»; III, 267).

<sup>72</sup> Письмо Белому от 15—17 августа 1907 г. (Белый и Блок. С. 324). «Драма моего мирозерцания (до трагедии я не дорос) состоит в том, что я лирик. Быть лириком — жутко и весело. За жутью и веселием таится бездна, куда можно полететь, — и ничего не останется. Веселье

(о романе Андрея Белого „Петербург“)» (1916) заключает: «Современная культура должна была глубоко изжить себя самое, чтобы достичь этого порога, с надписью на плитах: „Ужас“, — этого порога, с которого властительно срывает завесы, обнажая тайники утонченнейшего сознания эпохи, утратившей веру в Бога, — русский поэт метафизического Ужаса» (IV, 629).<sup>73</sup>

Абстрактная религиозность также не спасает поэта от «ужаса». От него спасает лишь убежденность в конкретной сверхлогической связности сущего. Раз отражаемые в реалиях геалиога совершенны по преимуществу, то отражающие их гес должны пребывать в аполлинической гармонии. «...Поэзия должна давать „всезрящий сон“ и „полную славу“ мира, отражая его „двойною бездной“ — внешне-го, феноменального, и внутреннего, ноуменального, постижения» (II, 592). Особенно показательна рецензия Иванова на сборник А. Белого «Пепел» (1909). В ней приветствуется эволюция мировосприятия философски тогда близко стоящего поэта-современника,<sup>74</sup> но Иванов считает ее еще не завершенной:

«Подобно Гоголю, Белый был болен прирожденным идеалистическим „неприятием мира“, — не тем, которое возникает из роста самоутверждающегося высшего сознания в личности, — но тем, что коренится в природной дисгармонии душевного состава и болезненно проявляется в безумном дерзновении и в внезапной угнетенности духа, в обостренности наблюдательных способностей, пробужденных ужасом, и слепоте на плотскую сущность раскрашенных личин жизни, на человеческую правду лиц, представляющихся только личинами — „мертвыми душами“.

---

и жуть — сонное покрывало. Если бы я не носил на глазах этого сонного покрывала, не был руководим Неведомо Страшным, от которого меня бережет только моя душа, я не написал бы ни одного стихотворения из тех, которым Вы придавали значение» (Там же. С. 325).

<sup>73</sup> Ср. в статье «Заветы символизма»: «В творениях Э. Н. Гиппиус, Федора Сологуба, Александра Блока, Андрея Белого послышались крики последнего отчаяния. (...) и недавние художники, отрясая прах от ног своих во свидетельство против соблазнов искусства, устремились к религиозному действию на иной ниве, — как Александр Добролюбов и Д. С. Мережковский» (II, 599).

<sup>74</sup> Иванов и Белый были в то время заинтересованы, благодаря усердию А. Р. Минцловой, антропософией. Но любопытство Иванова к этому учению как к вспомогательной возможности было кратковременно, а для Белого сыграло определяющую роль.

Глубокая и также прирожденная религиозность делала А. Белого все же реалистом; но единственная реальность в творении, ему ощущаемая, была супра-реальность непосредственного мистического знания — Душа Мира, в ее глубочайшем и сокровенном лике Матери-Девы. Матери-жены, многогрудой Кибелы, родительницы и кормилицы сущего, он как бы не видел, и не было общего кровообращения живых энергий между поэтом и Землей. Тайне пола он хотел сказать живое *да*, но бездна между отвлеченно-одухотворившейся личностью и темной утробой Матери была столь непроходима, что это *да* в искажении и корчах кончалось криком отчаянного проклятия, который слышится в последней, недавней „симфонии“ („Кубок метелей“). <...>

Что-то счастливо изменилось в душе поэта, благодатно открылось ей; что-то простил он земной Матери, первой ближайшей реальности, и узнал в человеке живое „ты“. Как Гоголь помог развитию художника, так Некрасов разбудил в Белом человека-брата; и новая книга его уже плоть от плоти и кость от кости „народнической“ поэзии. Но не над горем голодного народа только хотел бы он „прорыдать“ в родимые пустыне раздолья: во всем ужасе представляет он душевное тело народа и его злой недуг, отчаянье и оторопь горбатых полей, растрепанных придавленных деревень, сухоруких кустов и безумных желтоглазых кабаков. Внутреннее освобождение поэта совершилось чрез его воплощение во внеличную действительность, чрез сораспятие с ней, чрез *нисхождение к этой ближайшей, непосредственно данной реальности, а не восхождение до высшей и отдаленнейшей*» (курсив мой. — Д. М.; IV, 616—617).<sup>75</sup>

На том же основании Иванов «отгораживается» и от Блока: «Я его считаю первым лириком нашего времени. Но он минор и, как минор, ниже мажора. А мажора у нас теперь нет. Блок, это — принц Гамлет <...> но это — не царь, царь — это мажор <...>. В Блоке нет ничего царственного; он как принцем рожден, так принцем и должен жить...»<sup>76</sup> Выше цитировалось, как в итоге своей

---

<sup>75</sup> Иванов здесь говорит об ассимиляции внешних паитий (*ab exterioribus ad interiora*), то есть именно в рамках реализации имманентного наличия *realiora in rebus*.

<sup>76</sup> Кружок поэзии. С. 129. А Иванов «видит бытие поэта не как праведно-безвластное, но как царственно-властное; не как противоположность, но как аналог и эквивалент сверхчеловечески-нечеловеческому кипению государственных, державных стихий» (Аверинцев С. С. Вячес-

карьеру Иванов видит ближайших себе по рангу символистов «полярно» противостоящими своему устремлению к панкогерентной «горящей славе звездной» или «славе тверди звездной» (Гютчев), или своей собственной «тверди огневой».<sup>77</sup>

Зависимость славословия от восприятия *ges* оказалась более решающей, чем просто манера или подход того или иного поэта. Возможно, что мотивы «ужаса» и «гибели» Белого и Блока просто предупредили «реализм» будущего молчания Иванова. Уловленное их особой чуткостью могло быть не пороком индивидуализма, а предвестием всеобщей незащитности перед наступающим мировым, классовым, идеологическим, экологическим и психологическим террором и геноцидом. И «царь-Иванов» мог недооценивать парализующую угрозу глобального распада памяти цивилизации и общего выпадания из «надстройки в которой мы живем» (Мандельштам). В «нормальные» времена Иванов-«реалист» не закрывал глаза на «Смерти сень» [3], но также и на то, что во мраке «горьких лон» [10] и «гробниц» [11] хранятся, «как перлы бездн» [11], возродимые драгоценности. Тогда еще жил в нем древний завет жрецов, «что „умереть“ значит „родиться“, а „родиться“ — „умереть“, и что „быть“ — значит „быть воистину“, т. е. „быть как боги“, и „ты еси“ — „в тебе божество“» (II, 593).

После неожиданной смерти своей Диотимы и вдохновительницы, Лидии Дмитриевны (17 октября 1907 года), когда рыдающий, он еще ощущал в окружении и в «обставшей» его «волшебной дуброве» наличие *gealioa*, поэтическое вдохновение не только не покидало Иванова, но даже усилилось пафосом личной трагедии. И Память, как видно из «*Arrollini*», творчески преодолевала временную данность смерти. До гигантомахии Мировой войны и Революции верующие могли еще рассматривать отдельные, даже народные, трагедии как преходящие эпизоды, растворимые в море неисповедимой когерентности Всевышнего промысла. Тогда еще само их явление предполагало за эпическим разрешением просветление катарсиса; и Иванов, сожалея о негативности «братьев», не корил их за отражения таких эпизодов: «Если бы символисты не сумели пережить с Россией кризис войны [Японской] и освободительного движения,

---

лав Иванович Иванов // Символ. № 53/54. С. 18). В связи с «берегущей» поэта «благородной душой» вспоминается монолог датского принца «*Oh, my prophetic Soul*» (Act I).

<sup>77</sup> См. примеч. 50.

они были бы медью звенящею и кимвалом бряцающим. <...> ибо душа народная болела, и тончайшие яды недуга они должны были претворить в своей чуткой и безумной душе» (II, 599). Но когда тысячелетние ценности и устои стали рушиться почти сразу на всех уровнях, сам Иванов перестал чувствовать себя «органом мировой души, озаменователем сокровенной связи сущего» (II, 596). Realіoga более не отражались in rebus, а отражалось то, что ужасало Белого и Блока, выметая почву для благодарственного славословия.

Так после трагической зимы 1920 года смолкла муза Иванова, когда вместе со смертью его молодой третьей жены, Веры Константиновны, вся Россия и Европа подпала под «сень смерти». Поэт пояснил своему «Эккерману», М. С. Альтману: «Проклинать я не хочу, я рожден благословлять, а благословлять я уже здесь ничего не могу. Я когда писал, на меня нисходило (курсив мой. — Д. М.) великое веселье, ибо я в подъеме, в мажоре творю. Последние же мои „Зимние Сонеты“ (1920 г.), когда я пытался описывать то, что я теперь вижу, были слишком мрачны. Но дальше нужно молчать».<sup>78</sup> Подчеркнем, что это молчание было вызвано не утратой веры или тяги к realіoga, а распадом платформы их земного проявления. Поэтому по приезде в насыщенный античной культурой Рим поэт сразу ожил в Иванове. 24 мая 1924 года он пишет Горькому: «Вернусь, быть может, здесь и к поэзии, коей чуждался последние четыре года, со смерти матери моего маленького сына, не желая предаваться мрачной лирике».<sup>79</sup> В Вечном Городе произошло то, что Иванов предчувствовал в этом письме: «В Риме больше месяца душа все не могла уgomониться от того особенно счастливого волнения, в какое приводит ее именно Рим, — как ангел, сходящий (курсив мой. — Д. М.) и возмущающий купель. Даже рифмы принеслись», — писал он М. О. Гершензону 31 декабря 1924 года. Это событие припомнилось через двадцать лет, 8 августа 1944 года: «И римским водометам в лад / Взыграл родник запечатленный» (III, 624). Но это не «возврат» к поэзии: Иванов тут же продолжает: «Не надолго. Был духу мил / Отказ суровый Палинодий...»

Признание это чрезвычайно осложняет вопрос, почему Иванов почти два десятилетия с тех пор (с 14 января 1927 года) не касался

<sup>78</sup> Альтман М. С. Разговоры с Вячеславом Ивановым. С. 98.

<sup>79</sup> Цит. по: Котрелев Н. В. Из переписки Вяч. Иванова с Горьким: К истории журнала «Беседа» // Europa Orientalis. 1995. <Vol.> XIV, <№> 2. С. 186.

своей лиры. Что, в сущности, означало стихотворение «Палинодия» (III, 553)? Оно не о переходе в Католичество и не о таких очевидных мотивах, как творческое одиночество, разлад с безбожной современностью, смерть близких, беженство и эмиграция, как будто объясняющих, почему Иванов с 1912 года перестал издавать сборники стихотворений. Но знаменательное утверждение (1944), что «покаянный», формально выраженный в 1927 году отказ неожиданно для автора «был духу мил», говорит о внутреннем и более сложном мотиве: о некоем освобождении. Почему «пресытил гиметский мед»? Кто похитил или в каком «веще ужасе я сам разбил» «рощи миртовой кумир» (не из той же ли «волшебной дубровы / Где Дант блуждал»)? Почему после потрясающих потерь несравненные филологические и археологические дары Эллады оказались безразличными («твоей не знал я ласки»)? Даже хуже: «И жутки стали мне души недвижимой маски, / И тел надменных свет, и дум Эвклидов строй». Этим упраздняется весь аполлинический аппарат соединявший *realia* с *res*. «Мраморно»-недвижные отражения совершенства и высокая стройность мышления, то есть сам созидающий искусство аполлинизм, обернулся жутко ложным суррогатом. Вместо этого услышанный от апостола Павла или «неба зов»: «Покинь, служитель, храм украшенный бесов» приводит к аскетическому самоуглублению и тишине.

А что же с незыблемой «твердью огневой» обсуждаемой нами доктрины «реалиоризма»? Не на ней ли «ваялось» «лавровое» художество? Эта твердь еще более утвердилась. «Молчанья дикий мед и жесткие акриды» — не отказ от *realioga*, а наоборот: уход «отцов пустынников» от мира *res* и *realia*; уход этот дает «духу милое» непосредственное общение с *realioga* и освобождает от хлопот рифмования. Конечно, цена такого освобождения — за счет тезауруса и роста культуры, за которую Иванов так ратовал. И если отказавшемуся от «эллинства» христианину это отречение было духовно «мило», то скептики могут спросить, не лицемерил ли замалчивавший за «завесой слов иностранных» свое кредо Иванов, обличая самопроизводимую на «языческий» лад религиозность собратьев-символистов? Подробно вникая в диалектику Иванова, мы едва ли ошибемся, найдя неизменными его искренность и последовательность.<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> Так и Иванов объяснял в письме к Е. Д. Шору от 26 октября 1927 г.: «...более широкое и внятное развитие формально смутивших Вас заявлений обнаружит неповинность моей основной мысли во внутрен-

## 1. 8. Опрощение, обет молчания и анамнесис

Поэт еще задолго до «Палинодии» и до революции не раз покидал свой филологически «украшенный храм». Например, циклы «Северное солнце» (1906) и «Повечерье» (1907), вошедшие в «Сог ardens», как и сборник «Нежная тайна», лишены нарочитого синкретизма и тайнописи. А в статьях ко времени «Аpollini» из его полуэллинской и полуданте-гетевской мифологемы постепенная (а после «Палинодии» радикальная) пурификация и кристаллизация *realiога* вырастает во все большую церковность. Стихотворение «Богопознание» (1915), нарочито помещенное в посмертном сборнике «Свете тихий» (1962, 1977—1978) и затем в собрании сочинений (III, 552—553) непосредственно перед «Палинодией», прямо говорит о *realiога in rebus* и открыто замещает интуитивным восприятием академический «дум Эвклидов строй»:

Мужи богомудрые согласно  
Мудрствуют, что Бог непостижим.  
Отчего же сердцу ясно,  
Что оно всечасно  
Дышит Им,  
И Его дыханью сопричастно  
И всему живому с Ним?

Простота сердца и скупость речи, у Иванова несомненно — результат долгого просвещения и «Любви» [2], вынашиваемых «в свет» [6] сквозь «ключи слез» [2]. В этом стиле мистический по природе контакт с *realiога* образует как бы хиазмовую (крестообразную) зависимость ума, чутья, зрения и слуха — своего и вселенского.<sup>81</sup>

---

них противоречиях, уточнив пределы и область применения каждого из моих утверждений и раздвинув в новых и б<ыть> м<ожет> неожиданных направлениях прежнюю тесноту слов» (Фрагменты. С. 343).

<sup>81</sup> «Простота» слога, замена затейливой манеры «прекрасной ясностью» не означает отмену жесткости логоса автора. Наоборот, дантово «покрывало, скрывающее его учение», делается плотнее, а музыкальность тавтологий и ассонансов прикрывает громадный теологический скачок от менее сложного «богомудрствования» к еще труднее постижимому механизму «сердечной ясности» подлинного сопричастия. «Простота» более поздних стихотворений — оптический обман: отсутствие замысловатых и эллиптических ассоциаций не значит, что они не были у Иванова на уме и не могут быть обнаружены аналитически.



Во-вторых, многолетний труд выработки сверхличностного мировоззрения не был украшением «храма бесов», каким он показался ретроспективно, когда труды его не могли более чествовать цивилизацию. Его скопление «масок» и ритуальных регалий, включавших соблазны рядом с церковным благоговением, было усердным делом *anamnesis*'а — накопления тысяч выражений и «гимнов» *gealioга* из разных культур и времен. Собирая их, Иванов обрел Пушкинский (по Достоевскому) «пророческий» дар отождествления своих реалий с реалиями и *gealioга* былых гениев. Этим создавалась твердая уверенность и отчетливая картина вселенной, уяснившая ему как раз то, «что сердцу ясно» и чем он пытался делиться с «безразличными» современниками.<sup>82</sup> По словам Эрнста Роберта Курциуса, *анамнесис* Иванова — способность «пробуждения первобытного знания о священности и мистериях отцов. Этим он мог в как будто бы чуждом и отдаленнейшем узнавать обновленную античность: в Достоевском — аттическую трагедию, в Гоголе — аристофановский хор».<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> Обществу мешало неназывание в стихах источников заимствованных образов. А восстанавливать контексты, определяющие их значения, необходимо для «реализации диалога Античного разума, пытающегося понять хаос через космос, и разума Средневековья — разума причащения человека и мира всеобщему субъекту в ипостаси Христа. Подобный диалогизм характерен, полагают современные ученые, и для двух основных парадигм культуры — Востока и Запада {...} в постижении Абсолюта: „низведения в“ смиренного выжидания {...} и — западного „восхождения к“, движения личностной концентрации» (*Искржитская И. Ю.* Культурологический аспект литературы русского символизма. М., 1997. С. 48—49). Иванов привлекал трансцензус обоих типов, что способствовало его влечению к Римской Католической Церкви. Но и православный идеал «ухода из мира» внутрь себя, ведущий обратно к преображенному миру, «восходящий из „подземных ключей“ византийской церковности — исихазма (священнобезмолвия)» вдохновлял его мысли. «В XIV в. это явление из практики византийской монашеской жизни было переведено на концептуальный уровень великим мистиком Григорием Паламой. В центре его учения стоит идея онтологической цельности человека [ср. ивановское различие «ограниченной» и «целостной» индивидуальности] и его энергийно-экзистенциального центра — сердца [*cor ardens*], непрестанно творящего безмолвную Иисусову молитву, соответствующую усилиям человека в восхождении — „пути“ — от естественного состояния к сверхъестественному и открывающему ему возможность соединения с Богом в божественных энергиях» (Там же. С. 49).

<sup>83</sup> *Curtius, Ernst Robert. W. Ivanov // Il Convegno. Anno XIV. 1933. № 8/12. P. 270; цит. по: Wachtel, Michael. Vjaceslav Ivanov: Dichtung*

Дар «пробуждения первобытного знания» укрепил уверенность Иванова в его причастности к плеяде возвестителей *realioga*, к их и к собственной бессмертности. И этот дар позволял ему отличать со все большей ясностью подлинных светил от лжепророков.<sup>84</sup> Нет основания предполагать, что этот дар покинул его в 1927 году или что Иванов от него отказался. Он только приводил ко все более строгому и сосредоточенному канону. Уже в сезон «*Apollini*», в дневнике от 14 апреля 1910 года, когда этот дар достиг высшего расцвета, Иванов так сформулировал свой «внутренний канон»:

«При каждом взгляде на окружающее, при каждом прикосновении к вещам должно сознавать, что ты общаешься с Богом, что Бог предстоит тебе и Себя тебе открывает, окружая тебя Собою; ты лицезришь Его тайну и читаешь Его мысли. <...> Так славя непрерывно Бога, во внешней данности, душа твоя будет сливаться со всем, ибо ее хвала будет утверждением божественной реальности в тебе самом.

Должно сознать, что столь же идеалистичен Мир, сколь реальна Земля. Ты поймешь, что грешен мир, потому что ты грешен, и страдает, потому что во страдание вверг его ты, и безобразен, потому что ты исказил его строй. Душа, извне в тебя глядящаяся, реальна и божественна; но мир в тебя глядящийся, твое отражение в зеркале. <...> Чтобы видеть лик вещей божественных, научись видеть божественность вещей: утверди божественность в вещах, и они явят тебе Лик божественного. <...> Бог есть видение в вещах вселенского Слова» (II, 806—807).

А к братьям-поэтам Иванов обращается месяцем раньше с той же мыслью, но гораздо осторожней — абстрактно: «Под „внутренним каноном“ мы разумеем: в переживании художника — свободное и цельное признание иерархического порядка реальных ценностей, образующих в своем согласии божественное всеединство последней Реальности, в творчестве — живую связь соответственно

---

und Briefwechsel aus dem Deutschsprachigen Nachlass. Mainz, 1995. S. 75 (пер. мой. — Д. М.). См. также: Иванов Д. В. Вячеслав Иванов о вселенском анамнезисе во Христе как основе славянского гуманизма // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 177—178.

<sup>84</sup> «Во времена катаклизмов возникает много лжепророков. Но в помрачении грозных ночей (в начале 1930-х гг. — Д. М.), тем ярче светят раздробленные лучи света. Их собрал во едино дух Иванова» (*Wachtel, Michael*. Vjaceslav Ivanov. S. 76).

соподчиненных символов, из коих художник тклет покрывало Душе Мира, как бы творя природу, более духовную и *прозрачную* (курсив мой. — Д. М.), чем многоцветный пеплос естества. ⟨...⟩ Его зеркало, наведенное на зеркала раздробленных сознаний, восстанавливает изначальную правду отраженного, исправляя вину первого отражения, извратившего правду. „Зеркалом зеркал“ — „speculum speculorum“<sup>85</sup> — делается художество, все — в самой зеркальности своей — одна символика единого бытия ⟨...⟩ в раздельности случайно выявленных и как бы вырванных из целого соответствий...» (II, 601).

Элемент покаяния в отказе от служения в «храме украшенном бевсов» бросает тень укора на все поэтическое дело Иванова за излишнюю театральность и декоративность его искусства. В этом укор самому себе сказывается подобие постепенного сокращения ранней экстравагантности и увлечения «многоцветным пеплосом естества» с почти окончательным обетом молчания. Подобие этих позднейших тенденций снижает радикальность ивановской «Палинодии»: была ли так уж демонична примесь археологических «раскопок» к эросу ваяния *realiora in rebus*? При этом важно, что сокращались не *realiora*, а только воплощения их через декоративные *res*. Независимо от внешних биографических факторов, с постижением *realiora* возникает проблема надобности аппарата, ведшего к их постижению. Пока «Бог есть видение ⟨...⟩ вселенского Слова» в *вещах*, а не в непосредственности церковного канона, тезаурус Иванова представлял собой филологический источник этого «Слова». Такой путеводитель гуманизма был нужен поэту (и — он думал — и читателям) как кормчий при открывании пространств *realiora*. Но хотя в измерениях житейской памяти всеобщий анамнезис — наш лучший антидот против смертности забвения, его рукотворные памятники не равноценны *realiora*, живущим в Вечной Памяти.<sup>86</sup> Она есть само бессмертие, а не его отражения.<sup>87</sup>

---

<sup>85</sup> Так озаглавлена «Книга Вторая» первого тома «*Cor ardens*». Ее эпиграф, триптих «Поэту» заключается сонетом «*Apollini*» (здесь без заглавия). Ср. «...и отразил в кринице» [13].

<sup>86</sup> См. первые две октавы из цикла «Деревья» (1917—1918; III, 533).

<sup>87</sup> См. VI отдел сборника «Свете тихий» (III, 561—567); особенно сонеты «Внутреннее небо» (15 января 1915), «*Quia Deus*» (май—июнь 1917) и «*Sacrum sepulcrum*» (24 декабря 1917). Вторая строфа последнего гласит: «Знай: каждый лик, глядящий с облаков, — / Лишь марево зеркальности воздушной: / Небесное, о гость земли радушно, / Отражено из темных тайников» (III, 564).

Тем не менее в доступном нашему сознанию преддверии вечности определение «украшенного храма» поэзии как аполлинического «отражения в Прозрачности бессмертной» вполне правомерно. И ошибочным было бы понимать «книжность» и затрудненную риторику как обратное тому, что «сердцу ясно». Приведшие к этой ясности модели греко-романской и иудейской античности и Средневековья, воспитавшие стиль и тон Серебряного века, не выпадают из сознания при переходе на «простой» стих: они только становятся прозрачными.

Остается вопрос — зачем стихи, когда есть прямое ощущение «несказанного»? Не по этому ли с приходом к «последней Реальности» высказывается в «Палинодии» отказ от театральности всяких отражений с присущими им несовершенствами, соблазнами и украшениями? С мистическим ощущением смиренной причастности себя-атома к бескрайней Вечности предшествующая этому «гордость восхождения» (ср. I, 827) уступает место священнобезмолвию, а формотворческое нисхождение бежит искусственности. И когда Иванов все-таки брался за перо и между описанием римских фонтанов и картин военных дней затрагивал вечные темы, они не подавались как таковые. Глубинные мотивы приглушенных поздних стихов Иванова стали еще труднее постижимыми, чем в былой звонкой риторике.<sup>88</sup> С опрошением лексикона реалий, опрозрачивались и признаки, по которым узнавались *gealiora*. Поэтому обратный, положительный, довод о пользе его бывшего рационально-академического творчества, с возможностью распознавать аллюзии, остается в силе *наряду* со священным безмолвием.

---

<sup>88</sup> Эффект понижения дионисийской экзотики был настолько силен, что ранние западные исследователи приняли его за снижение устремления к *gealiora*. По наблюдению Карин Чёпфл, в творчестве Иванова художественное нисхождение постепенно стало перевешивать мистическое восхождение (*Tschöpfl C. Vjaceslav Ivanov: Dichtung und Dichtungstheorie. München, 1968. S. 172*). Это же мнение разделял и В. Террас (*Terras V. The Aesthetic Categories of 'Ascent' and 'Descent' in the Poetry of Viaceslav Ivanov // Russian Poetics / Ed. Thomas Eekman and Dean S. Worth. Columbus, 1983. P. 396*). На самом деле Иванов решительно отделял «восхождение» от акта творчества (II, 635; см. также раздел I. 9), так как оно обязательно предшествует творчеству. И когда после 1912 г. он стал меньше творить, то есть «нисходить», его религиозность сделалась отчетливее, мистическое восхождение относительно участилось и стало перевешивать «нисхождения».

Молчанию, как и минимализации гласности, естественно противостоит инстинкт сообщать «весть новую». Всегда жививший человека и радующий дух автора стимул уяснять и закреплять интуитивные наития — открытие тайн — в себе, в природе и в культуре, создает ощущение нисходящих небесных сил в формы красоты земного искусства. Взнос Иванова в понимание этого (по Пушкину, «пророческого») момента вдохновения неоспорим. Он начал свое многолетнее постижение Бога и продвижение к церковности весьма продуктивно, с исследований истоков эротизма как истоков творческой энергии. Умудряясь в науке и в стиховедении, мыслитель все строже отбирал средства, служащие достижению его цели. Так он разрешил в течение своего наиболее плодотворного периода (1905—1912) противоречие между мистикой и искусством категорическим различием в каждой из этих сфер: в религиозности, обрядной и творческой, и в себе — человеке и художнике.

С ростом творческой религиозности в Иванове-художнике тенденция сокращать декоративность и театральность явно предшествовала «Палинодии» — как психологически, так и с точки зрения объявленного им реализма. Но с понижением театральности поэт переносит энергию на повышение сложности более тайной, на уровне нюансов и скрытых аллюзий. Ответственность за подлинность и чистоту приводимых признаков *realioga* налагает строгую автоцензуру и фильтрацию принимаемой в текст информации, как и ее трансформации. В то же время структура «*Apollini*» также позволяет, без отрыва от действительности, переступить грани между переживанием и верой поэта, мастерством его речи и накопленным им тезаурусом. Тот же реализм, что обязывает дух символиста проходить сквозь действительность в ее подлинной сложности, без прикрас и иллюзий, требует психологического правдоподобия и от повествуемых мифических метаморфоз. Эстетическая завершенность — один из залогов психологической убедительности. И когда автору невыносимо приедаются общие места истертых и преувеличенных истин, тяга к антиномиям и диссонансам вступает в конфликт с прибегающим к ранее испытанным «чистым» прописным *realioga*. Тогда внимание к значению деталей освобождает знатока классической формы от риторических клише, как и от сделавшихся лишними симметрий и ставших общими гармоний. Повышенные и размноженные значения деталей вносят в прогрессии текста новые задачи логических разрешений. Остро понимая (как Блок) непростительность слишком легких решений, Иванов вдобавок требовал от своей поэ-

зии жизнеутверждающих завершений. Как в музыке, разрешение более сложных или резких диссонансов в менее диссонантные созвучия создает удовлетворяющие завершения (*cadenze, closures*), так и переходы от более темных комплексов нюансов мысли к более ярким создают просветы в поэзии. Такие переходы на уровнях сложных структур относительно подобны простым функциям, как от доминанты к тонике. Так, в «*Apollini*» переход от «мрака сурового» ко «мгле багровой» [2, 6] подобен «сквожению» из «сени» «в свет» [6, 3, 6]. Передача «просветного» мировосприятия, когда оно реалистически возможно, оправдывала нарушения молчания. Но и молчание оправдывалось: с растущим внешним и внутренним уединением оставалось все меньше конкретных причин воспевать *realiora* или воплощающие их *res*.

Поэтическое молчание Иванова определимо как радикальная редукция материальности повествуемых событий (обратно формотворческой эйдологии). Но обет молчания и *reductio rerum* не означали отказ от духовного восхождения и не препятствовали умственной жизни в тезаурусе и анамнесисе. И последний цикл Иванова «Римский дневник» (1944) содержит достаточно доказательств, что эта жизнь не иссякла до конца его дней.

### 1. 9. Две практики той же религиозности

«Что до религиозного творчества, мы имеем в виду лишь одну сторону его, ту из многообразных его энергий, которая проявляется в деятельности художественной. Художество было религиозным, когда и поскольку оно непосредственно служило целям религии. Ремесленниками такого художества были, например, делатели кумиров в язычестве, средневековые иконописцы, безыменные строители готических храмов. Этими художниками владела религиозная идея» (II, 538). Как в любом человеке, дух поэта может восходить к *realiora* или быть посещаемым ими; но художник, ради философской ясности и психологической стабильности, сознательно низводит свои наития *realiora ad res* к земным условиям своего материала и своего деланья.

Так определяется «нисхождение» («соотношение [*realiora*] с грядущей действительностью»), не только как процесс, обратный «восхождению» чисто обрядовой или исихастской религиозности, но выделяет его из многообразных энергий как самостоятельное аполли-

ническое действие. Мастер тогда «убежден, что вещество всегда поймет его и на все любезно ответит. <...> Но этим согласием материи на придаваемую ей форму <...> и ограничивается ее участие в возникновении художественного произведения: материя раскрывается перед духом, но не восходит к нему, дух же к ней нисходит (курсив мой. — Д. М.). <...> Итак, восхождению в творчестве красоты собственно нет места» (II, 635).<sup>89</sup> Это наблюдение претупает обычное представление творческой процедуры, по которому сначала художник-человек восходит и воспринимает, а затем воспроизводит этот несказанный опыт «земными» средствами образов и языка. В действительном же «водвороте» сообщений между *realiora* и *ges* сигналы проносятся в голове художника во множестве направлений одновременно.<sup>90</sup> Умственный и ремесленный контроль мастера упорядочивает эти энергии. Иванов не видит эти дифференциации в работе и в самосознании собратьев-символистов.<sup>91</sup> В 1913 году он пишет: «Они были в главном верны, как люди, духовному завету восхождения и всячески, когда выступали со своей „вестью миру“, являли себя стремящимися к бытию высочайшему. Когда стремились, тогда и творили; творили поскольку стремились, и то „беспредельное“ <...> неограниченное и бесформенное вносили непосредственно и как бы в сыром виде в свое творчество. Художник восходил в них, вместо того, чтобы нисходить, потому что вос-

---

<sup>89</sup> «В этом пафос афоризма Микель Анджело, которым открывается собрание его сонетов и канон <...>. Образующее начало есть начало нисходящее, как материя есть начало приемлющее. <...> Что красота есть нисхождение, знал и Ницше, который говорит устами Заратустры: „Когда могущество становится милостивым и нисходит в зримое, красотой зову я такое нисхождение“ («О границах искусства»; II, 635).

<sup>90</sup> В отличие от контрапунктного или графического изложения, синхронная разнонаправленность мысли онтологически не свойственна линейной последовательности словесного искусства. Редкий пример *tour de force* одновременного восхождения и нисхождения мысли на протяжении целого стихотворного текста продемонстрируется ниже, в связи с сюжетной ролью цезуры в сонете «*Apollini*» (см. раздел II. 6.).

<sup>91</sup> Неблагополучность хаотического смешения поэтами уровней сознания ожидает еще научного расследования психопатологов. Вспомним судьбу Вл. Соловьева, Ницше, Блока, Белого и столь многих других, в сравнении с «царственной» уверенностью Баха или тонких анализов духа «Пророка» и «Поэта» Пушкина, письмом Данте миланскому меценату Кан Гранде, и наконец анализами самого Иванова, включая «Палинодию».

ходил человек, а художник тождествен был в их сознании с человеком» (II, 637).

Сознательно дифференцируемая направленность в обе стороны по «духовной вертикали» — условие ивановского «реалиоризма». «Сырой вид» может сходить за истовость или искренность, но в несовершенной гармонии высокие *realiora* обесцениваются недосозданной импрессией. Тут вступает в силу ответственность художника, о которой говорили Белый и Иванов.

Суммируя морфологию «реалиоризма» Иванова, напомним, что с появлением в его жизни «Диотимы» — Лидии Дмитриевны (1893) — творческий поток диописийски страстных энергий двинулся по руслу их филологического изучения. После ее смерти (1907) самоуглублению соответствует, во второй части «*Cor ardens*» (1911), более скупая образность и эволюция *realiora* — от эллинских понятий в сторону христианских. «*Apollini*» являет собой стык этих мироощущений. Сюжет этого гимна заключает в себе модели утраты: (Аполлона, Данте и собственной) и разрешается панихидным всенародно катарсическим мотивом панихиды: «Надгробное рыдание творяще песнь, Аллилуия». За этим, умиротворенность сборника «Нежная тайна» канонизирует опрощение и руссификацию стихов и снижает орнаментальность символики *realiora*. В Москве Скрыбин снова воспламенил в Иванове мистический эрос космического созерцания жизни (мелопея «Человек»). А после революции, за «Зимними сонетами» и гибелью «ея дочери», Веры Константиновны, следует описанное выше поэтическое молчание, кратко прерванное «Римскими сонетами» и через двадцать лет «Римским дневником».

Ничто — ни «одинокость и свобода», ни материализация мировой культуры и ни покидание «храма украшенного бесов» — не нарушало вертикальной настроенности Иванова к *realiora* в духе христианской и дохристианской набожности. Устремление к Высочайшему бытию всегда предшествовало его творчеству и ожидалось им от читателей, по крайней мере до 1912 года. Менялось и становилось строже отношение к облекающим эти ценности *realia* и к публике. Это сказалось в статьях и особенно в поэзии. Но, как было показано в предыдущем разделе, разгон художественного нисхождения не лишен опасности соблазнов «декадентского» эстетизма, с одной стороны, и негативности или уныния, с другой. Так видится и отношение Иванова к культу «разлюбленной» Эллады: отпадает фетиш «мраморного совершенства» «статуй у пруда» и стилизованных масок



с их безучастием к человеческой трагедии. Но разочарование в душевной питательности таких *realia* не относится к духовному общению с *realiora*, провиденными древними.<sup>92</sup> До конца дней Иванов славит

В земном прозревших неземное  
И нам преуказавших путь.  
Как их созвездие родное  
Мне во святых не помянуть».<sup>93</sup>

Анамнесис Иванова, как видим, не утратил своей значимости, несмотря на редукцию или отречение от «нисхождения». Эти свидетельства, в духе только что цитированного поминания былых светил «во святых» или «Повести о Светомире-царевиче», пад которой он работал буквально до конца своих дней, показывают явный перевес *realiora* над *rebus*. Вероятно, что в ближнем или дальнем будущем, эта установка понадобится высокому творчеству.

О частной обрядно-канонической стороне религиозной практики Иванова и о его научных трудах, заказанных Ватиканом, можно наведаться у его биографов. Нам же пора перейти к рассмотрению приемов, позволяющих религиозности Иванова просвечивать сквозь его стихотворчество.

---

<sup>92</sup> Это особенно ясно показано Ивановым в статье «Humanismus und Religion: Zum religionsgeschichtlichen Nachlass von Wilamowitz» (1934) для журнала «Hochland». См. в пер. и с коммент. К. Ю. Лаппо-Данилевского: Гуманизм и религия. О религиозно-историческом наследии Виламовица // Символ. № 53/54. С. 168—219. Иванов дерзнул в германской прессе обрушиться на крупнейшего филолога за то, что у него «греческая религия оказывается эмпиризмом, который вряд ли уже можно назвать религиозным» (Там же. С. 213). «Вопреки обязанности ученого» Виламовиц это даже не доказывает.

<sup>93</sup> «Римский дневник», 24 октября 1944 г. (III, 634). Иванов поминает здесь Тютчева, Фета и Соловьева, но во многих стихах своего последнего цикла он славит всех, кто «уводят нас из мира / В соседство инобытия» (29 декабря 1944 г.), и не позволяет себе забыть, что «говорило Откровенье / Эллады набожным сынам / И Вера нам благоговенье / Внушает к их рассветным снам» (27 сентября 1944 г.). Об этих аллюзиях подробнее см.: Мицкевич Д. Н. 1) Принцип «восхождения» в сонете «Apollini» Вяч. Иванова // VIII Convegno internazionale «Vjačeslav Ivanov: poesia e Sacra Scrittura» = VIII Междунар. конф. «Вячеслав Иванов: между Св. Писанием и поэзией». (Vol.) I. С. 251—278 (Europa Orientalis. 2002. (Vol.) XXI, (№) 1); 2) Культура и петербургская поэтика Вяч. Иванова: «Apollini» // Вячеслав Иванов — Петербург — мировая культура. С. 233—253.

## II. *Realiora in rebus*

И чем зеркальной отражает  
Кристалл искусства лик земной,  
Тем явственней нас поражает  
В нем жизнь иная, свет иной.

Вяч. Иванов. Римский дневник.  
29 декабря 1944 года

Заглавие «*реальнейшее в вещах*» относит к установке, обратной императиву первой части предлагаемой работы: «восхождения» «от реальности к высшим реальностям». Обе формулы Иванова относятся к древней идее «непосредственного самораскрытия как раз самого ноуменального, глубокого и первичного».<sup>94</sup> Но в отличие от духовных импульсов любого человека речь пойдет о творческом выявлении признаков высших реалий в быту, в материале, претворяемом в искусство, и выборе поэтом квазилитургического языка.<sup>95</sup>

---

<sup>94</sup> Аверинцев С. С. Единство общечеловеческого культурного предания как тема поэзии и мысли Вяч. Иванова // Вячеслав Иванов — Петербург — мировая культура. С. 7.

<sup>95</sup> В тысячелетнем обиходе церковнославянский язык, посвященный исключительно гeаlиgа, слившись с еще более древней византийской обрядностью, гимнопением и образностью, утвердился как стратум мысли и общения поверх обыденного восприятия гeс. Недаром уже М. В. Ломоносов предложил пользоваться этим языком при творчестве в «высоком штиле». А Иванов, ратуя за «большой стиль», чтит эту традицию не как локально-исторически возникшее риторическое средство, а как исконный суперстрат сакрального действия: «Язык, по глубокомысленному воззрению Вильгельма Гумбольдта, есть одновременно дело и действительная сила <...> соборная среда, совокупно всеми непрестанно творимая и вместе предваряющая и обуславливающая всякое творческое действие в самой колыбели его замысла; антиномическое совмещение необходимости и свободы, божественного и человеческого; создание духа народного и Божий народу дар. Язык по Гумбольду, — дар, доставшийся народу как жребий, как некое предназначение его грядущего духовного бытия. <...> Язык <...> был вторично облагодатствован в своем младенчестве таинственным крещением в животворящих струях языка церковно-славянского. <...> Церковно-славянская речь стала под перстами боговдохновенных ваятелей души славянской, свв. Кирилла и Мефодия, живым слепком „божественной эллинской речи“, образ и подобие которой внедрили в свое изваяние приснопамятные Просветители. <...> И Пушкин, и св. Сергей Радонежский обретают не только формы своего внутреннего опыта, но и первые тайные позывы к предстоящему им подвигу под живым увеем родного „словесного древа“, питающего свои корни в Матери-Земле, а вер-

Внетекстовое знакомство с установкой автора помогло расшифровать антиномии трудно доступных стихов сонета «Аpollini». Оказалось, что связность текста Иванова можно оценивать, используя его же метод «опрозрачивания» действительности — земной, текстуальной и ноуменальной. Распознанная в его стихах *интертекстуальность* вносит умственные построения из чужих и собственных писаний; такой полигенезис порождает *полисемию* поэтического языка; его многозначные метафоры складываются *мифотворческим* путем из реакций духа на встречные события. Наконец, «Прозрачность», в ивановском смысле, являет необходимое условие просвечивания значений, «скрытых под покровом стихов странных», то есть под антиномиями образных и языковых данных. Сквозь «покровы», вернее призму, этих четырех, подчеркнутых выше, взаимно освещающих друг друга методов, говоря опять словами Данте, «в истину вонзи, читатель, зренье. Покровы так прозрачны, что сквозь них уже совсем легко проникновенье» (IV, 553).

## II. 1. Тезаурус «Аpollini»

Начнем с узнавания интертекстуальных и мифологических подтекстов. Необыкновенно разветвленная интертекстуальность сонета «Аpollini» придает универсальный охват его теме — зарождению творческого почина. Воспринятые из разных источников родственные, но неизмеримые *realioga* разнообразят состав мыслей и масштабов произведения. Замечательно, что эти траектории проводятся на территории всего лишь четырнадцать строк и через все те же морфологически простые, но многозначные слова.

Из смертных только Данте, запечатлевший совершенное других вертикальный путь в подземное царство и к «тверди огневой» [8], называется в этом сонете по имени [4].<sup>96</sup> Для Иванова Данте яв-

---

шину возносящуюся в тонкий эфир софийской голубизны» («Наш язык», 1918; IV, 675—677). См. также сонет Иванова «Язык» (1927—1946; III, 567), «Нисходят в душу лики чуждых сил» (4 июня 1944; III, 614) и, ниже, интерпретации образов «корень», «ствол живой», «дуброва», «лес лавровый» и «эфирный полон» сонета «Аpollini».

<sup>96</sup> «Дант последний представитель истинно „большого“, истинно миротворческого искусства в области слова» (III, 719). Идеи ряда строк из «Божественной комедии» отражены в «Аpollini»: *Inferno*, I: 2—3, 17;

ляется, как для того *Виргилий*, «кормчим», выводящим из «мрачно-го леса», через *Ад*, в *Чистилище*. А цитируемый миф об *Аполлоне* и *Дафне* суммирует пафос всех овдовевших и объясняет «рождение музыки из духа трагедии». Остальные источники заимствований, восполняя память *Иванова*, обобщают и уточняют описание его духовного опыта. Их голоса обступают «живой ствол» «волшебной дубровкой, / Где Дант блуждал» [3—4] (пока еще перпендикулярно «вертикали» между небом и преисподней).

Этот говорящий «лес» обстал поэта так тесно, что практически каждое слово сонета делается полисемийным скрещением мыслей предтеч, «В земном прозревших неземное / И нам преудказавших путь». И взор обращается к вертикали их «корней» и просветов. Например, имя *Дафны* породило героиню *Петрарки*. «*Лауга*» — перевод с греческого *daphne*, а «лавры» были в то же время, еще более чем для *Данте*, предметом профессионального вожделения королеванного ими лауреата.<sup>97</sup> Плюрализация имени нимфы [12], следуя *Петрарке*, претворяет оригинал в прототип всех утраченных и воспетых возлюбленных. Вводя «*Дафн*» в свой сюжет во множественном числе, *Иванов* вступает в благородный ряд оплакивающих *Эвридику*, *Беатриче*, *Лауру*,<sup>98</sup> *Софи фон Кюн* (невеста *Новалиса*), и иже с ними, до наших дней. Сама полигенетичность этих «ключей слез» [2] приводит поэта и нас к утешающе общечеловеческому уровню рыдания и гимнопения.

*Фессалийский* миф о *Дафне* заимствован из пересказа неназванного здесь *Овидия*. «*Метаморфозы*» *Публия Овидия Назо-*

---

XIII: 97—208, *Convivio*, IV, XXIV, 12; *Paradiso*, I, 13—15, 19, 23—25; II, 8—9. Не забудем также пророков *Исаию* (1: 4, 8—9, 17) и *Иезекииля* (36: 16, 24—27), ставших источником соответствующих контекстов *Данте*, *Пушкина* и *Иванова*.

<sup>97</sup> Ср.: «Ничто не определит характер и антитетическую сущность *Канцониере* вернес, чем пара „лавры и вздохи“, основанная на внутреннем противоречии, поскольку гордый символ высокого вдохновения и славы, „победное зеленое знамя“ и „победное триумфальное древо“ [из канцон CCCXXV и CCLIII] не имеет ничего общего с любовными вздохами, если они не превратились в стенания *Аполлона* перед преображенной *Дафной*, уже защищенной „гордой листвой“ [из сонета LXVII]» (*Иванов Вяч.* Лавр в поэзии *Петрарки* / Пер. с итал. И. А. Пильщикова // *Петрарка в русской литературе*. М., 2006. С. 27).

<sup>98</sup> Первая канцона *Петрарки* «*In morte di Laura*» цитируется как эпиграф к Четвертой книге «*Cor ardens*», посвященной памяти *Лидии Дмитриевны*.

на<sup>99</sup> сообщили сюжету «Apollini» тройную метаморфозу мифических пропорций: превращение пропавшей возлюбленной в лавр-дерево, в символ Аполлона («Метаморфозы», строка 561=[14] «Apollini») и в «лавры» увековечивших «аполлинический момент» поэтов. Так, «вечно зеленеющее древо» [562=4, 13] воплощает *вмещение* *realioga in rebus* и *восхождение* «ограниченной личности» из самореференциальности: *ab realia ad realioga*.<sup>100</sup> Строки Овидия поставляют целый арсенал атрибутов нашего сюжета: «слезы» (Аполлона) [556=2] вспаивают «корень» [550=1] «ствола с бьющимся в нем сердцем» [553=4], и «Лавр» [563=13], схоронивший в себе Дафну, избирается богом как его собственный символ. Далее, «лес» [480=8] и его «ветви шелестящие» [562] напомнили Иванову пушкинскую «широкошумную дуброву».<sup>101</sup> «Apollini» соединяет слышанное Овидием и Данте с пушкинским предтворческим «смятением». «Ничтожнейший из детей мира», «влачащийся в пустыне мрачной» претерпевает ряд радикальных операций, после которых он «восстает пророком», то есть свидетелем *realioga* (здесь — апофеоза Дафны). «Опрозрачивая» видимое и невидимое, он «внемлет горних ангелов полет / И гад морских подводный ход». И рыдавший во «мраке суровом» гимнопевец возносится «гордой головой» [5] с «горького лона» [11] «в светлый эфир» [5, 12].

Наиболее лексически полное заимствование в «Apollini» — шесть строк из стихотворения «Мы сошлись с тобой не даром...» (1892—1893) Вл. Соловьева. Катрены «Apollini» вмещают восемнадцать (из двадцати трех) слов выбранного пассажа. Термины Со-

<sup>99</sup> The Metamorphoses of Ovid / Transl. David R. Slavitt, Johns Hopkins. Un. Press, Zürich and Dublin, 1996 (Кн. I, 12—15, в этом издании, строки 448—564). Русский перевод, см.: Овидий Публий Назон. Метаморфозы / Пер. с латинского С. В. Шервинского. Харьков, 2000. С. 18—21.

<sup>100</sup> В конце написанной незадолго до «Apollini» «Канцоны II», экстатического поминания Диотимы-Лидии, Иванов обращается к античному мраморному «стволу»: «А ты, колонна светлая, умчи / Меня в эфир нетленный, / Любви совершенной / Слепого научи!» (II, 423).

<sup>101</sup> Иванов с отрочества любил стихотворение «Пока не требует поэта...» (I, 8), ссылаясь в 1904 г. на его последнее четверостишие (I, 711) и перенял оттуда, наряду с идеей, рифму «суровый—дубровы». Он цитирует целиком последнюю строку в раннем стихотворении «Земля» (I, 550—551). А его строки 1, 4, 11, 14, 22 и 24-я в свою очередь отзываются в «Apollini» [3, 2, 3, 4, 10—11].

ловьева — строительный материал «духовной вертикали»: «Свет из тьмы» [=2, 6]; «Вознестися» [=6]; «сумрачное лоно» [=2, 10]; «темный корень» [=1]; «бездну мрака огневую» [=11, 2, 8]; «струя живая» [=2, 9, 3]; «Вечная любовь» [=2, 14]; «из пылающей темницы» [=9] и т. д.<sup>102</sup> Логика соловьевского текста настолько сильна, что в совершенно ином контексте и звучании первой строфы нашего сонета сохраняется та же необходимость нижайших реалий для духовной жизни человека: «Вознестися не могли бы <...> / Если б в сумрачное лоно / Не впивался погруженный / Темный корень...»

Поэма Шиллера «Die Klage der Ceres» («Жалоба Цереры», 1796) раздвигает этот диапазон на космические масштабы. Выбранные Ивановым из ее девятой строфы строки плодотворно иллюстрируют состояние духа структурой Древа Жизни.<sup>103</sup> Она выказывает функцию «ствола живого» между уходящими в смертную тьму корнями и вершиной, устремленной в бессмертные небеса. Обе стихии «вспаивают» [1] это Древо через «ствол» — символ вертикальной оси — образно и метафорически, подземной струей «слез» и фото-

---

<sup>102</sup> В декабре 1910 г. Иванов цитировал по памяти секстет из этого стихотворения в своей речи «О значении Вл. Соловьева в судьбах нашего религиозного сознания» (Сборник первый о Владимире Соловьеве. М., 1911. С. 32—44). См. об этом: *Мицкевич Д.* Принцип восхождения... С. 259.

<sup>103</sup> «Wenn der Stamm zum Himmel eilet / Sucht die Wurzel schein die Nacht / Gleich in ihre Pflege teilet / Sich des Styx, des Aether's Macht» (буквально: «Когда ствол к небу спешит, / Ищет корень робко ночи / Равно для их блага делится / Стикса и Эфира власть»). А в ультрасимметричном рифмованном переводе Иванова (1905): «Лист выходит в область неба / Корень ищет тьмы ночной / Лист живет лучами Феба / Корень — Стиксовой струей / Ими таинственно слита / Область тьмы с страной дня» (IV, 174). Последние два стиха Иванов придумал для своей статьи. Он не повторяет их в немецкой работе о Достоевском (1932; IV, 554). Кратчайшая формулировка повода для сличения человеческого духа с ростом Древа дана Шиллером в дистихе «Das Höchste» («Высочайшее», 1795): «Ищешь наивысшее, величайшее? — Растенье может научить, / Воли быть тем, в чем оно произвольно. / В этом всё» (пер. мой. — Д. М.). В статье «О Шиллере» Иванов суммирует его влияние: «С глубоким постижением, свойственным „сочувствию вселенскому“, заглядывал Шиллер в тайну природы. Растительное царство знаменует „в явном таинстве — сочетание души земной со светом неземным“ (Вл. Соловьев). Древесные души, равно родственные земле и небу, чувствуют, по слову Фета, „двойную жизнь“ обоих, „и ей обязаны вдвойне“. То же виделось и Шиллеру» (IV, 173).

синтезом, сиречь небесной Премудростью (III, 614). Используемый Шиллером миф о Церере (греческой Деметре), оплакивающей свою дочь Персефону, взятую в подземное царство, куда нет доступа даже богам, существенно ограничивает безвозвратность овдовения.<sup>104</sup> Решающей является 81-я строка поэмы: «Nein, nicht ganz ist sie entlohnen!» («нет, не совсем она исчезла»). Персефоне разрешено периодически навещать свою мать. С этой строки оплакивание переходит в гимн. И людям дано осуществлять контакт с умершими — памятью. «Над смертью вечно торжествует, / В ком память вечная живет», — говорит Иванов в раннем стихотворении (I, 568). В «Arollini» значения этой прямой речи выражены аллюзиями. Последняя строфа сонета — хвалебный гимн аполлиническому акту запечатления в «эфирном полоне» [12] Вечной Памяти.

Если «ствол» и «корни» Шиллера вносят в «Arollini» космическую глубину вечности, то суженное поле зрения Бодлера сосредоточено на деталях. В сонете «Correspondences» (анализированном Ивановым в 1908 году; II, 547, 550—551) основатель современного символизма находит в той же древесности не мифические метаморфозы, а «соответствия». Блуждая в *selva oscura*, он с профессиональной пристальностью всматривается в нее, как в «лес символов» (*forêts de symboles*). «Шелест листвы», понятный древним грекам, Овидию, Данте и Шиллеру и оглушающий в панике бегущего к нему пушкинского «Поэта», уже не понятен ко времени Бодлера. «Живые стволы» (*vivants piliers*) бормочут ему «непонятные слова» (*confuses paroles*). Но после этого манифеста ни мистики, ни эстеты не могут сойти с интенсивности его «реализма». Даже муза филолога Иванова, отождествлявшегося с древними и избегавшего солипсизма и неврастении современников, не могла обходить достоверность модернистского реализма и обнаруживаемых им диссонантных гармоний.<sup>105</sup> Иванов, как увидим, заменяет «соответствия» синонимией и антиномией образов и сохраняет их традиционную поляризацию.

---

<sup>104</sup> Вероятно, поэтому 8-я строка первой песни «Канцоны I-ой» Иванова, посвященной памяти Лидии Дмитриевны, поэт: «Тебя я вижу сирого Церерой» (II, 397).

<sup>105</sup> Напомним, что перевод Иванова шести стихотворений из сборника «Les Fleurs du Mal» (1857) напечатан в той же Второй книге Первой части «Сог арденс», что и «Arollini». Иванов давно знал о «восхождении» и приветствовал этот мотив у других мастеров. Первые две строфы стихотворения Бодлера «Elévation» (подъем, вознесение), напечатанного прямо перед «Correspondences», не могли быть не замечены. Но (по Иванову,

Уже в начале своей карьеры Иванов пишет: «Как вместилища душ (кому не памятен эпизод деревьев-людей в «Аду» Данта?) Деревья свободны и высвобождают наружу скрытую в них жизнь, порождать людей...»<sup>106</sup> И в старости Иванов возвращается к «шелесту листвы» Овидия, к голосам Дантовой «волшебной дубровы» и к олицетворению Древом Жизни единства природы с человеческой душой. Две первые строфы стихотворения, написанного 4 июня 1944 года, доказывают устойчивость содержания и лексикона «Аpollini»:

Нисходят в душу лики чуждых сил  
И говорят послушными устами.  
Так вещими зашелестит листьями  
Вселенской жизни древо, Игдразил.  
Одетое всечувственной листвою  
Одно и все во всех — в тебе и мне —  
Оно растет еще дремля в зерне  
Корнями в ночь и в небеса главою.

(III, 614)

Подземные тени в «Inferno»  
(XIII, 97—108),  
вещих Дафи [12]  
ствол живой [4]  
И в лавр одел [13]  
см. главу II. 4 о вмещении  
корень гробовой  
мрак суровый и возноситься  
гордой головой

Библейский символ «Древа жизни» — плодотворное уподобление соположения человеческого духа с духом природы. Его вертикальные устремления и «шепот его листвы» нашли бесчисленные вариации как в фольклоре, так и в искусстве и часто перекликаются в поэтическом мышлении Иванова.<sup>107</sup> Структура «Аpollini» уподобляет

квазирелигиозное) стихотворение в том же сборнике с библейским заглавием «De profundis clamavi» («Из глубины воззвах к Тебе»), ропщущее на отрыв realia от gealioa, отклика не находит, и заглавие цикла Иванова «De profundis amavi» («Из глубины любил», лето 1920 г.), сочиненного в особенно трагические дни, вероятнее, парафразирует первую строку 130-го псалма (по римскому исчислению). Интересно, что уже тогда Иванов выбрал латинское, а не церковнославянское заглавие.

<sup>106</sup> Иванов Вяч. Эллинская религия страдающего бога. Гл. 5 // Новый путь. 1904. Кн. 9. С. 67.

<sup>107</sup> См., например, «Selva Oscura» (I, 521), «Земля» (I, 550), «Кипарис» (I, 618), «Голоса» (I, 570), «Дриады» (I, 746—747), «Я стою в тени дубов священных...» (II, 293), «Деревья» (III, 533—538), «Язык» (III, 567), «Замышленья Баяна» (IV, 52—53). В «Аpollini» понятие «Древо» не произносится, а называются только его составные: «корень», «ствол», «дуброва», «лес лавровый», «лавр», но тем сподручнее использование его многозначности. О «софийной» проблематике Древа см.: Шиш-



вертикальную настроенность его содержания и центробежность ассоциаций с этим же Древом.<sup>108</sup> Знаменательно, что последнее восьмистишие «Замышленья Баяна» (1916) прямо сочетает титаническую мощь «наших» мифологизированных «корней» со звездами, а «звезды олиствяют» «лес лавровый, изваянный на тверди огневой».

А дубровые ветви дремучи,  
Распластались в них сизые тучи,  
И разросся зыбучий навес  
Звездоцветом верховных небес.  
А дубовые корни могучи,  
Их подземные ветви дремучи,  
Вниз растут до глубинных небес  
И звездами олиствен их лес.

(IV, 53)

Не раз высказанная Ивановым гетевская идея «Небо вверху и небо внизу» образно ассоциирует «звездную твердь» с «бездной». Это отождествление, вероятно, восходит к 5-й и 6-й строкам стихотворения Ломоносова «Вечернее размышление о Божием величестве при случае великого северного сияния» (1743): «Открылась бездна звезд полна; / Звездам числа нет, бездне дна».<sup>109</sup> Это отражение порождает в «Arollini» тройное подобие: драгоценные «слезы» [2, 10] = «перлы (бездн)» [11] = неугасающие «звезды» [8], яркие в тихую, прозрачную ночь.<sup>110</sup> Ассоциативная нить этих образов со-

---

кин А. Б. «Слово-плоть: варианты и редакции сонета Вяч. Иванова «Язык» // Sankirtos: Studies in Russian and Eastern European Literature, Society and Culture: In Honor of T. Venzlova. Frankfurt am Main, 2008. P. 32—48).

<sup>108</sup> Эпиграф из «Слова о полку Игореве» «Растекашеся мыслию (мысию? — векшею) по древу», развитый как модель в «Замышленья Баяна», можно отнести к творчеству самого Иванова: «Как векша, по веткам / Вселенского Древа / Играет, прядает / От корня до темени / И пугает и радует / Замышленья Баяна» (IV, 52).

<sup>109</sup> Эту вероятность подкрепляют родственные «Arollini» словосочетания «мрачна ночь», «черна тень» и сам порядок восходящего лицезрения (с глаголом «взошла»).

<sup>110</sup> Катрены сонета Иванова «Небо — вверху, небо — внизу» (1907) артикулируют пафос созерцания: «Разверзнет Ночь горящий Макрокосм, — / И явственны небес иерархии. (...) И Микрокосм в ночи глухой нам внятен: / Мы слышим гул кружащих в нас стихий...» (II, 267).

ставляет еще одну траекторию, соединяющую содержание этого сонета поверх его синтаксиса и наперекор мнимой антиномности его речи.

Realiora и realia катренов «Ароллини» видятся ночью. Если причина слез — одушевленный «мрак суровый» [3] — относится скорее к психологическому состоянию «сени» смерти [3], при котором «корень» «Гимнов» [1, 6] питается «ключами слез» от «стиксовой струи», то звезды, конечно, — свет ночной. Образ «твердь огневая» [8] восходит, помимо не упомянутого в стихах и окружающих их доктринальных статьях, но памятного Иванову Ломоносова, к контекстам по крайней мере трех источников. Данте заканчивает каждую из трех книг «Божественной комедии» словом *stelle* (звезды) — вернейшими «кормчими», знаками местонахождения высочайших *realiora*. А Тютчев подсказывает русские словосочетания: «Небесный свод, горящий славой звездной» и «полной славой тверди звездной». <sup>111</sup> Тютчев добавляет к ломоносовской торжественности светил драматичность ночи с ее «страхами и мглами». Его мистическое сочетание славы и жути Ночи, срывающей «блистательный покров» реальных, сделало Тютчева «истинным родоначальником нашего истинного символизма» (II, 597).

Наконец, интимную молитвенную приверженность к стихии ночи вносит юный Новалис. В дни, когда писался сонет «Ароллини», Иванов переводил или перелагал «Hymnen an die Nacht» («Гимны ночи», 1797) и «Geistliche Gedichte» («Духовные стихи», 1799) этого поэта и теоретика романтизма. Дневниковые записи Иванова лета 1909 года показывают насколько мистическое отношение Новалиса к ночи, его тяга к средневековому христианству, «теургический идеал» и восприятие подростка-невесты Софии фон Кюн, усопшей в ранней юности, как одного из образов Души Мира и ощущение ее близости вдохновляли Иванова: «Он [Новалис] выразитель любви, Эроса в смысле религиозном» (IV, 741). <sup>112</sup>

---

<sup>111</sup> Иванов цитирует эти строки в своей речи 15 марта 1910 г. «Заветы символизма» (II, 592), вскоре после выхода «Ароллини».

<sup>112</sup> См. также статью «О Новалисе», конспект лекции «Голубой цветок» и примечания к ним (IV, 252—277, 739—741, 724—738). О примерах поэтической связи Иванова с Новалисом см.: *Мицкевич Д.* Принцип «восхождения»... С. 265—266. Под теургической задачей художника Иванов имеет в виду не изменение реальности, а, вслед за Вл. Соловьевым, «выявление сверхприродной реальности и высвобождение истинной

Отмеченные выше источники подтекстов, разумеется, не исчерпывают всей интертекстуальности нашего сонета; объем данной статьи не позволяет коснуться нюансов, возникающих от соответствия смысловой нагрузки слов и их звучания. Но, кажется, у нас достаточно информации для понимания сюжета и для дальнейшего осмотра скрытой лексической связности «*Apollini*». К ней применимы уже цитированные слова Данте, отнесенные нашим поэтом к романам Достоевского: «Здесь в истину вонзи, читатель, зренье; Покровы так прозрачны, что сквозь них уже совсем легко проникновенье» (IV, 553).

## II. 2. «Слово шире смысла»

Повторы корней слов, синонимии и звуковые эхо способствуют единству текста, и в то же время нюансируют его. Искусно расставленные знаки разных языковых уровней продолжают в завершенном отражении «краницы прозрачности» (*forma formata*) нескончаемый рост его содержания (*forma formans*). В процессе читательского «проникания» оно растет «корнями в ночь, и в небеса ветвями». Внешний антиномизм большинства знаков прикрывает их полисемию: одна часть ее элементов «остраняет» и нарушает конвенцию обычной речи и сонетного жанра, а другая, наоборот, совершенствует этот жанр и связывает отражаемые несказанности в единый, но многолинейный поток мысли.<sup>113</sup> Стихovedческие необычайности, мобилизованные нашим Баяном для вящей связности речи, выдвигают различные повторы из отделенных (иногда далеко отстоящих)

---

красоты из-под грубых покровов вещества. В этом смысле <...> „художники и поэты опять должны стать жрецами и пророками <...> не только религиозная идея будет владеть ими, но они сами будут владеть ею и сознательно управлять ее земными воплощениями“» (II, 557—558).

<sup>113</sup> Антиномии Иванова — не сумбурное бегство от действительности; они — повсеместный субстрат жизни. Их столкновения сигнализируют о наличии непредвиденных аспектов данности, через которые мы осознаем смешанные переживания. Звонкие сцепления антиномных, на первый взгляд, слов не расшатывают их значения, а выдвигают роднящие эти слова семы. Так открываются особые аналогии и противоположности — факты, на которых строится утонченное символическое повествование.

строк.<sup>114</sup> Но созданный повторами фатический (термин Б. Малиновского) и семантический нажим усиливает безапелляционность дидактики, обращенной к коллегам в переломный момент русского модернизма, — о «корне» гимнопевческого творчества. Конвенция уступает место риторике. «Нарушающая» сонетный канон фонетически и графически яркая эффектность повторов полнозначных слов («гробовой—гробнице, смерти—бессмертный, лавровый—лавр, слез—слезницы») идейно усиливается подчеркнутой синонимией: мрак—мгла—сень—темница; багровый—огневой—пурпуровой; жемчужниц—перлы; волшебною—вещих; и видами заточения Дафн: «ствол—темница—гробница—полон, и их антоним, эфир». Сочетание идейных повторов с физическими — добавочная манифестация *realiora in rebus*.

Иванов употребляет тематически нейтральные тропы не ради ритма или рифмы, а ради семантических нюансов. Даже вспомогательные слова прилагают точные иконографические определения диалектических моментов. В разных контекстах повторы радикально преобразуются, вовсе не приглушая сонетной звонкости. А диалектика цветов окрашивает состояния духа диатонически чистыми тонами, без хроматизмов и киароскуры, как на древних иконах, персидских миниатюрах или в средневековых иллюминированных рукописях — в опрозраченности реальный мир показан не как мы видим его — в оптической перспективе, а в его логизме, «как Бог его видит», сопоставляя восприятия обычного и сверхобычного опыта, *gealia* и *realiora*.

Полигенетичность ивановского лексикона поистине оправдывает лозунг футуристов: «слово шире смысла». Полисемии в «*Apollini*», как видно из показанных примеров, не неологизмы, не «сложные слова», не заумные перемещения морфем (метатезы) и не синтаксические анаколуфы, а результат подбора слов, насыщенных значениями из многих источников. Из каждого слово-образа создаются смысловые аккорды — скрещения независимых голосов со своими историями и контекстами. Мы имеем здесь дело не с аллегория-

---

<sup>114</sup> В частном письме ко мне от 26 августа 2007 г. Е. В. Хворостьянова справедливо отмечает в этом сонете повышенную ударность, гипограммы, повторения однокоренных слов, строфическую симметрию, гипертрофическую рифмовку. Я рад выразить проф. Хворостьяновой признательность за побуждение коснуться этой стороны поэтики Иванова.

ми — денотативными словами на одном уровне и метафорическими на другом, но с тем, что соответствует гетевскому пониманию «символа»: слова с тремя или больше значениями из контекстов других (собственных или чужих) текстов, вмещенных в новое значение того же образа. Так взаимно дополняются денотации и метафоры, например, этимонов «корень» и «гроб», примиряя антиномность их сцепления.<sup>115</sup> Последовательность выдвигаемых общностей определенных сем или составных единиц многозначных слов создает многолинейность тематических мотивов, «полифонически» перекликающихся поверх синтаксиса и строфики.

### II. 3. Переносы тех же реалий в разные измерения времени и пространства

Когда и где происходит действие в «*Apollini*»? Установка на вечные геолога в обрамляющей их эфемерной земной обстановке устраняет вопросы специфической хронологии и топографии действия. Координаты времени даются не через даты, а через совпадения особых условий; координаты места обозначены метафорическими сравнениями. Формально-синтаксически события связываются лишь гибридными союзами. Более трети строк сонета начинаются союзами: «когда» [1], «где» [4], «как» [3, 11], «кто» [12] (см. прим. 30). Глагольные формы даются в будущем, настоящем и прошлом, и в обоих видах. Первое же слово сонета («когда») оказывается не вопросительным местоимением, а гибридным союзом и ставит читателя посреди событий, которые только потом окажутся условиями гимнотворчества. Второе слово, глагол «вспойт», знаме-

---

<sup>115</sup> Оксюмороны «корень гробовой» и «родитесь в гробнице» заставляют их общий корень «гроб» означать, а поэтому и *звучать* по-разному. Они составляют здесь то, что Петрарка называл *concelli* в сонетах, а английские поэты-метафизики — *conceits* (замыслы). В первой строке слово «гроб» — корень эпитета одиночной погребенности. А в монументе-«гробнице» [11] он становится содержанием, ядром долговечного мемориала с заложенными в нем драгоценностями («жемчужницей-слезницей») и *причиной* гимнопения. А ботанический «корень», вспаиваемый «ключами слез», становится синонимом «зачатка» ритуала воспевания-отпевания. Единит эти два разных назначения, по сути, не их явное общее корнесловие, а аффиксы, обратные его прямому значению. Они относят гроб к его ассоциациям с жизнью, к растущему «корню» и к *надгробным* ритуалам с воссыланиями «Гимнов».

нует целенаправленный процесс, который завершится когда-то в будущем. Третье слово, притяжательное местоимение «ваш», прямо адресуется (до шестой строки) как будто бы читателю — растителю некоего «корня гробового» [1]. С этой строки придаточные предложения накапливаются формально, до точки в конце восьмой строки, а, по сути, до следующей точки в конце одиннадцатой. И только в последней строфе, когда речь идет о вечных деяниях Аполлона, глаголы прошедшего времени с цезаревой властью обретают совершенный вид прошедшего времени: «взял», «одел», «отразил».

Повторения этимонов и синонимов (обычно парные) вызывают сравнения их контекстов и указывают на соприродность сличаемых таким образом ситуаций. В этой тактике преобладает прием *вмещения* концептов и образов меньшей величины в большие и наоборот, соответственно ощущениям наличия *res in re* и *re in rebus*. Локативный падеж с союзами «когда» и «где» выказывает в этом сонете взаимные вмещения: то безмерных величин в конкретные предметы, например жизнь в гробу или «бессмертность в кринице», то малого в огромном: «Гимны в свет» [8], «перлы бездн» [11] и т. д. Иванов таким путем проявляет особый (и жизнелюбивый) метод преодоления платонического отграничения идеального мира от вещественного.<sup>116</sup> Такие проникания или вмещения производятся здесь десять (!) раз во всего лишь четырнадцати строках. Они знаменуются, буквально и синонимически, все тем же предлогом «в». «Родитесь вы [Гимны] **в** гробнице» [1—11]; «слезы — **в** слезнице» [2—10]; «мрак» **в** «темнице» [2—9]; «Гимны [сквозят] **в** свет» [6]; «перлы» — **в** «жемчужнице» [11—10]; «ствол» оказывается **в** обставшей его «дуброве» [4—3]; «Дафны» **в** «полоне» [12]; «полон» — **в** «эфире» [ibidem], где «Дафны» облачаются **в** «лавр» [12—13]. Наконец, аполлиническое запечатление всего содержания, всей духовной эпопеи, «отражено **в** кринице» [12—13], а она находится в «прозрачной» пространственной бесконечно-

---

<sup>116</sup> Ссылаясь на авторитет великих предтеч и развивая собственную обширную систему, Иванов ищет, за своим «учителем» Соловьевым, преодолеть платоновское категорическое отлучение материального от идеального. Апелляция «О Гимны» [6] повторно мотивирована в «Аполлини»: они «возносят» от «слез» к упованию, из «мрака ... в свет» [2 → 6], из «бездн» к эфирной сверхличной памяти [11 → 12], и от своей колыбели-«гробницы» к священной «Прозрачности» [1, 11 → 14].

сти [14]. Бессмертное произведение искусства вступает в Вечную Память.

Не менее замечательно, что шесть из десяти данных вместилищ рифмуются. Пять из них резонируют одной и той же звонкой морфологической рифмой на «нище», нарочно или нет, родня ипоста- си того же акта в разных ситуациях. Вдобавок, здесь аллитери- руются также соприродные *свет* и *сквозья*; «ствол *живой*» морфоло- гически и генетически рифмуется с объявшей ствол «волшебной дубровой», как и с рифмами «лес лавровый» [7] над «мглой багров- вой», куда «ствол» попадает в порядке вторичной художественной метаморфозы, создающей общность между «живой» и «огневой», соединяя первую и вторую строфы. И еще рифмуются вместилища «лон» и «полон» [10—12] с их владыкой: «Аполлон» [14]. И все три семантически рифмуются со «слезами», что подчеркивается ал- литерацией их плавного согласного «л». Сами по себе звуковые сходства названий *разных* вещей не обязательно связывают их зна- чения логически; но в контексте они заметно укрепляют их уже рас- познанную семантическую общность. Инвариантность и звуковая подчеркнутость таких вместилищ соответствует убеждению Иванова во взаимном проникании *realiora in rebus* и *res in realiora*. В то же время обрастание в разных контекстах добавочными ассоциациями создает новые интонации, долготы и акценты повторяющихся сло- весных единиц.

В гнезде однокоренных слов и синонимий двуязычная пара Даф- на—лавр составляет исключение. Слово «Дафнэ», как уже говори- лось, — греческое название растения «лавр», ставшего эмбле- мой Аполлона и тех, кто был им увенчан. По пересказу Овидия, Аполлон назначил лавр быть своей эмблемой из-за Дафны — какой она осталась, девственно нетронутой, «законсервированной» в лав- ровом дереве. В память ее лавр венчает кудри, колчан и лиру Апол- лона, а затем «гордые головы» поэтов, полководцев и чемпионов. В чувствах и памяти каждого оплакивающего и воспевающего свою «Дафну» остается ее прототип и сохраняется весь эрос, вся прелесть и страсть к ней, наряду с горечью утраты и ее апофеозом. А лавр обретает значения на разных возрастающих уровнях тройной «дре- весности»: «леса», «ствола» и «корня», инцидента с Дафной и эмб- лемы высокой награды, столь вожделенной Петранкой. «*Apollini*» переносит варианты всех «Дафн» «одетыми в лавр» [13] из конк- ретного «ствола живого» [4] в абстрагированный эфир, предостав- ляя всем оплакивающим поэтам возможность «ваять» из этой

эмблемы нетленный «лес лавровый ... на тверди огневой» [7—8]. Надзвездные *realioga* становятся верным лоном всенародно увековечиваемого произведения (*forma formata*), запечатления частного опыта лауреата.<sup>117</sup>

Квазиботанические синонимы «дуброва» и «лес» символизируют разные стадии и состояния творящего духа: изначального и увенчанного. Дуброва — «широкошумная», куда бежит «дикий и суровый» поэт, где «суровый Дант» «блуждал», слыша голоса отшедших «теней», где жаждающий пророк «влачился». «Волшебная дуброва» сродни и дубу «у лукоморья», и древнегерманскому Игдразилу, и, конечно, Древу Жизни. А «лес лавровый» — учрежденное Аполлоном статичное изваяние лауреатов, *forma formata* их модельных деяний. И память тут приводит аналогию с Данте. Пример его блуждания в той же *selva oscura* высвобождает узнавшего те «голоса» из «темницы» личного одиночества и указывает на его «вертикальный» трансцензус — выход из «Ада» психологической топи. Этот путь, известный еще с мифических времен, предъявлен как конкретный, вседоступный историко-литературный факт. Обе данные здесь ипостаси леса — мрачно-волшебного и окутанного «звездной листвой», лаврового — разделяют вертикальность и плюрализм, с которыми они обступают личностный «ствол живой». Как живой проводник вертикального роста, символ растущего осознания и объект метаморфозы и воспевания этот ствол понемногу уподобится гимнам, выросшим «свет» из того же подземно-подсознательного «гробового корня».

В порядке выше указанных превращений вещей из единичных величин во множественные гимн «*Apollini*» повествует всем «Гимнам» о своей морфологии как о генезисе их общего коллективного жанра. И судьба единой Дафны тоже размножается от единого ствола до «леса лаврового» и до всех будущих «Дафн». Все воспетые возлюбленные, отошедшие в мир иной, идут за ней по той же вертикали Древа Жизни: телом в землю, а Памятью (Вечной и лич-

---

<sup>117</sup> Данная «Смерти сень» — феномен приснопамятной Дафны, прототип неовозвратно отошедших возлюбленных: Эвридики, Беатриче, Лауры, Джульетты, Софии фон Кюн и бесчисленных других, включая Лидию Дмитриевну, — утверждается как колыбель («лоно») «гимнов», то есть историческая колыбель светской лирики. А утверждение Вечной Памяти и Бессмертия восходит к еще более древнему жанру похоронных и пасхальных гимнов.



ной) туда же, куда ищет вознестись дух всякого гимнопевца. А «Любовь», вспаивающая слезами лавр Дафны, соприродна той, что, по Данте, «движет планеты».<sup>118</sup>

Отсюда не трудно продемонстрировать дальше, как систематически проводится по всему тексту качественное увеличение каждой единицы вещественного инвентаря сонета. Все единичное переходит во множественное, малое находит себя в большом контексте, а парадигма духовного переживания уместается в меньших вещах и символах (*realiora in rebus*). Например: Дафна → Дафн, ствол → дуброва (живой → волшебная), темница → лона; гимн → → Гимны, лес ваяется на космосе, и «Любовь» — кормилица, как известно, «движет планетами». И наоборот: ключи слез уместаются в слезнице, перлы бездн — в жемчужнице, и вся эпопея Аполлона с Дафной — в кринице. Парадигма *realiora* всегда объемистее чем синтагма *realia*, поэтому и обобщение личного опыта — принцип ивановской «всенародности». Так образы «разбухают» в символы, а символы кристаллизируются в формах. Аморфные психологические события получают в нашем сонете названия конкретных предметов, а они — одухотворяются в психике воспринявшего как переживаемые осознанные факты. Метаморфозы составляют все действие данного сюжета. Так, потрясенность оплакивающего делается *корнем* его гимнов, смерть любимой — конкретно ощущаемой *сенью*, память «обстанет» «волшебной дубровой» и сберегается в «эфирном полоне» земного тезауруса и Вечной Памяти. А вещи, наоборот, обретают психологическую значимость: мрак *суровый*, лона *горьки*, дуброва *волшебна*, слезница — дарохранилище, «жемчужница», плач — *Гимны*, гробница — *мемориал*. «Вещи» Дафны становятся *лавром*, а лавр — символом *аполлинизма*. Функция таких метаморфоз — не только метафорически иллюстрировать переживаемое, но и сроднить общими качествами дух человека с духом природы — как одной из манифестаций *realiora in rebus*.

---

<sup>118</sup> Драматизация Данте идеи Аристотеля о «неподвижном перводвигателе» — вид на космическое движение — дается с земли. Этим обращением взора от нее к небесам (*a realia ad realiora*) заканчиваются все три книги «Божественной комедии». Об эротической почве любви и смерти у Шекспира, Блэйка, Новалиса, Соловьева и Иванова, см.: *Мицкевич Д.* Принцип «восхождения»... С. 259—266.

## II. 4. Техника «опрозрачивания»

В конце сонета символ «Прозрачность» означает видимость всего содержания «Ароллини», мирозерцания Иванова, то есть сумму и порядок соотношений замеченных явлений (лад и связь вещей — *ordo et connexio rerum*).<sup>119</sup> Эта прозрачность — не абстракция реальности; ее «рентгеновская» панорама выявляет синхронно на разных уровнях функции и отношения вещей, включая хранящееся в памяти и предвидимое. Определение «бессмертной» [14] явно обозначает многоплановость своего существительного. Синоним «сени» [3] и «эфира» [12] — «Прозрачность» относится здесь к вечности, священной, неисповедимой и всераскрывающей. В анализируемом сонете «Прозрачность» сообщает эти свои свойства подлежаит существительному «кринице» [13], «отражающей» [13] на своей поверхности (Иванов сказал бы: «на своем дне») образ Дафны, уже опрозраченной, то есть заключенной Аполлоном в «эфире» [12] Вечной Памяти. А денотативно слово «прозрачность» означает обычную видимость сквозь толщу являемых *realia*; так в кратком тексте сонета видятся почти одновременно и все его распознанные подтексты. «Прозрачность» распространяется таким образом и на модус мирозерцания автора. Он тогда, как пушкинский «Пророк», созерцает все: «И горний ангелов полет / И гад морских подводный ход...» Здесь даже он сам и его Гимны опрозрачены: возносясь «гордой головой» [5], они «сквозят над мглой» [6]. Над

---

<sup>119</sup> Как известно, термин «Прозрачность» является заглавием второй книги стихотворений Иванова (1905) и второго в ней стихотворения. Составитель брюссельского собрания сочинений О. Дешарт описывает этот концепт в предисловии: «Всматриваясь при свете „Кормчих звезд“ [поэзии своей первой книги, 1903 г.] в топографию запредельного, В. И. принимается рассматривать природу той духовной среды, в которой происходят воплощения мистической реальности (*Res*). Природа эта антиномична: среда должна быть прозрачной, чтобы не препятствовать прохождению солнечного луча, который ею, непрозрачной, будет либо задержан, либо затемнен и невидим; но она не должна быть абсолютно прозрачной, должна преломлять луч — иначе *Res* будет не видна, ибо не видима она сама по себе» (I, 63). Объяснение О. Дешарт тесно совпадает на тех же основаниях с различием английского романтика С. Т. Колриджа (1807) между такими двумя типами прозрачности — «*transparence*» и «*translucence*», с так же объясняемым предпочтением последнего. Насколько мне известно, ни О. Дешарт, ни Иванов письменно не ссылались на этот источник.

горизонтами «синеющих долин» [7] отпадают бытовые интересы к «домашней утвари» и к собственному самочувствию. Погруженный в созерцание сверхобычного величия, лирик преобразуется из «ограниченной индивидуальности» в вещего гимнопевца. В метаморфозах акта прозрения, заключается, по-моему, теургизм Иванова.<sup>120</sup> И гимнопевец может преобразиться в пушкинского «Пророка» своим провидением сквозь магический кристалл опрозрачивания окружения.

Названные в «*Apollini*» «стихии» — «мрак», «свет», «лес», «твердь огневая», «волны», «бездны», «эфир», «лона» — универсальны.<sup>121</sup> Они причастны к вечным четырем стихиям и связаны между собой непреходящим экологическим и космическим балансом, периодичностью и противоположностями. Поэтому они — всечеловеческие арены «Любви», «слез», «Смерти», Памяти, «рождения» и гимнопения. Благоговение перед величием четырех стихий — воздуха [12], земли [1], воды [1, 11] и огня [8], вместилищ реальных и сверхреальных сил, высвобождает художника из инкубации в его плодovitой «темнице» [9] «здесь и теперь», позволяя ему осознавать себя «атомом вселенского целого» (II, 543), причастником «Души мира» (там же) и Вечной Памяти — в «Прозрачности бесмертной» [14].

---

<sup>120</sup> Чудесные встречи и удивительные находки в шепчущей «дуброве» придали ей определение «волшебной» [3]. А «Дафны», завершившие апофеоз, становятся «вещими» [12]. Причем, когда за нимфой гнался Аполлон и пока ее отец Пеней, бог фессалийской реки, превращал ее в лавровое дерево, она еще не была вещей. Она стала таковой, когда в ауре аполлонова лавра удостоилась быть увековеченой в его «кринице». Пара «волшебною» и «вещих» одушевляет все связанные с ними процессы, хотя все они и их предметы совершенно различны. Эпитет «волшебною» хорошо определяет зону всех названных мутаций и метаморфоз. А «вещих» относится исключительно к существу, посвященному в мистерию, живьем изъятому из жизни и обожествленному как эмблема Аполлона. Волшебность дубровы начинается с мрака, как «*selva oscura*» Данте, с таинственности, знакомой по фольклору, по Гесиоду, Вергилию, блаж. Августину и целому ряду сказителей. В ней, как «в пустыне мрачной», издревле преображалось самосознание «заблудших» поэтов, героев, пророков и богов. Память всегда поставляет аналогии. Их сонмы активно внедряются в сознание и технически составляют то, что мы теперь называем «интертекстуальностью»: множественность используемых формул из других текстов.

<sup>121</sup> В. Террас отметил в поэзии Иванова общее преобладание образов, связанных с небесами и землей (*Terras V. The Aesthetic Categories... P. 398*).

«Прозрачность» выполняет в этом сонете ключевую информационную роль. В перспективе ее «бессмертной» «криницы» [14, 13] видна методичность использования резко бросающихся в глаза лексических повторений и несуразностей. Эта методологическая подкатегория речи сводится к четырем приемам: *дифференциации* тавтологий и синонимов, *связности* антиномий и оксиморонов, *переносам* названных реалий в различные измерения времени, пространства и количества и, наконец, к умственной проницаемости бытия. Со стиховедческой точки зрения, очевидная смысловая разность контекстов перекликающихся в тексте корней слов или синонимий стирает с них признаки тавтологии. Этим соблюдается сонетное правило избегать звучности ради лексических повторов. Они здесь противостоят вышеупомянутой антиномности, которая в свою очередь придает названным предметам обогащающую их многозначность. И видимая в прозрачности упорядоченная дифференциация значений тех же слов не может не отразиться на разнообразности их звучаний. Как уже говорилось, опознанные интертекстуальные источники уточняют значения повторяемых корней слов; их переносы из крупных категорий в мелкие, и наоборот, раздвигают толщу нагружаемых жизнью реалий. Обычные объекты, становясь ритуальными, трансформируются в орудия *realiora* (гроб → гробница; слезы → слезница; «лавр» → «лес лавровый» → заповедник Аполлона). По той же направленности воли, «смерти сень» преобразуется в прозрачность бессмертности.

Метафизически «Прозрачность» сама по себе еще не означает наличия *realiora*, но, снимая непроницаемость материи, отворяет доступ в нее *realiora*. Подобно тому как перспектива прозрачности позволяет «художникам и поэтам» владеть религиозной идеей и «сознательно управлять ее земными воплощениями» (II, 557—558), включая выражение любви, Эроса в смысле религиозном, опрозрачивание видимого готовит почву для выявления «сверхприродной реальности и высвобождения истинной красоты из-под грубых покровов вещества» (II, 557).

Очевидно, что ивановская «Прозрачность» и есть «цветной рентгеновский» эффект его *символизма*, то есть его цели и способности открывать отношения между сравниваемыми объектами. Их соприродность или соответствия, как и различия и оппозиции, обретают тематическую действенность. Подобно общности близнецов, дно и ноши, Эросу между любящими или магнитному полю полюсов, в соответствиях присутствует нечто третье, неуловимое, но ощу-

тимое, мыслимое, вносящее в искусство «нечаянную радость» интересных открытий.<sup>122</sup> Элегантно сличение двух прозрачностей: «сени смерти» в первой строфе и «прозрачности бессмертной» в конце последней, как родственных сверхреальных и в то же время бытовых явлений. В ивановской «Прозрачности» проектируются такие силогически подразумеваемые «третьи» причины или следствия. Как более высокие величины, они являются хорошими показателями геалиога. Их много в «Ароллини» в простых и сложных метонимических смежностях: трагедия Дафны в «живом стволе»; Ад во «мраке», где Иванов и мы «блуждаем», как Данте; и Аполлона «лес лавровый (...) на тверди огневой». То же и в антиномных синекдохах или катахрезах: «Гимны» возносятся «головой», «хмель волн», «отразил в кринице» и т. д.). Везде эти повышенные значения прикреплены к реалиям, потому что отражают действительно пережитые, «несказанные» метаморфозы духа.

Наконец, термином «эфирный полон» [12] Иванов ассоциирует «Прозрачность» с *Поэзией* и *Памятью*. В «Ароллини» это значение дается имплицитно, через синонимы. В последней строфе коронованная Аполлоном Дафна запечатлена в прозрачном не материальном плену эфира и в искусственной прозрачности материальной «криницы» [13]. В других стихотворениях отождествление эфира с поэзией высказано эксплицитно.<sup>123</sup> В поэтической риторике Ива-

---

<sup>122</sup> «Неисчерпаемым является смысл художественного творения, так переживаемого. Символ — творческое начало любви, вожатый Эрос. Между двумя жизнями — той, что воплотилась в творении, и той, что творчески к нему приобщилась (...) совершается то, о чем говорится в старинной (...) итальянской песенке (...)

Pur che il terzo sia presente,  
E quel terzo sia l'Amor

(чтобы третий оказался в урочный час с ними — сам бог любви. — Д. М.)» («Мысли о символизме»; II, 606—607).

<sup>123</sup> В цикле «Лебединая память» (1915), в оксфордском издании, первое стихотворение озаглавлено «Поэзия»; в нем она — «Невинное чадо эфира». В следующем стихотворении, «Острова», «Нас» (поэтов) зовет память, «Что в ласковом делеет нас плену, / Как тонкую эфирную струю»; в стихотворении «Поэт» «В полог ночи письма (...) / Вотканы...», и «Струй эфирных глубина (...) тайнопись видна»; и в стихотворении «Певец» — «Он (...) Браздит эфир». В «Певце у Суфитов» Четвертый Суфит говорит о поэтическом ритме, раскрывая символизм «Под хмелем волн» [9].

нова рядом с чистой эмпирикой словесных знаков и знакомых образов бытуют значения их соотношений как переносные данности. *Realia* трагедии, духовного подъема, рождения, бессмертности или божества гармонируют между собой, потому что подхватываются сематами из антиномных на вид или псевдотавтологических сцеплений. А броские переносы повторных корней слов из крупных категорий в мелкие (и наоборот) раздвигают — и этим «опрозрачивают» описуемое. Обилие аллитераций и повышенная ударность этого сонета создают своими повторами *акустическую* прозрачность перекликающихся эхо; ими, естественно, усиливается смысловая когерентность передаваемой картины. Ивановское понятие «прозрачность» обозначает одновременное ощущение эмпирических и «междустрочных» ноуменальных компонентов текста, иными словами — *realiora in rebus*.

## II. 5. Риторическая роль цезуры в *Apollini*

Затейливость эффектов цезуры, даже если они специально не предвиделись автором, очень показательна. Ею обнажается порядок его мирозерцания с не сразу видимого молекулярного уровня стихосложения. Не все стиховеды согласятся с предложенным мной цезурным членением сонета «*Apollini*», но неоспоримыми являются повышенная ударность его чистого «волевого» ямба и вертикальный разрез сонета на две колонны.<sup>124</sup> Он явно маркирован в 9-ти строках [1, 2, 3, 4, 6, 9, 11, 12, 13] мужскими окончаниями вторых стоп и менее явно — в четырех строках с дактилическим окончанием первой стопы [5, 8, 10, 14]. В моем чтении слышится только один сдвиг цезуры на конец третьей (мужской) стопы, благодаря запятой, поставленной Ивановым после слова «до-

---

<sup>124</sup> С повышенной эллиптикой внутри отдельных колонн семантические эффекты цезуры не сразу слышны и не удерживаются в памяти; и даже аналитику их посылка не была бы внятной без «прозрачного» наличия в ней доктрины автора. Правда, некоторые знаки препинания указывают на возможное синтаксическое сцепление смежных, выше и ниже стоящих полустихов. См. запятые после «сень», «блуждал», «свет», «волн», «бездн», «одел». Запятая после «долин» [7] замыкает мысль второй левой полустрофы. А ее четвертая полустрока «Изваянный» примыкает тогда к обоим терцетам левой колонны, становясь субъектом творчества, — тем, кто «в лавр одел / Прозрачность».

лин» [7]. Примечательно, что каждая из двух колонн удерживает свою независимую повествовательную и синтаксическую самостоятельность.

Когда вспоит  
Ключами слез  
Как смерти сень, —  
Где Дант блуждал,

Ваш корень гробовой  
Любовь, и мрак — суровый,  
Волшебною дубровой  
Обстанет ствол живой:

Возноситесь  
О Гимны, в свет  
Синеющих долин,  
Изваянный

Вы гордой головой  
Сквозя над мглой багровой  
Как лес лавровый,  
Над твердью огневой.

Под хмелем волн,  
В жемчужнице —  
Как перлы бездн,

В пурпуровой темнице,  
Слезнице горьких лон  
Родитесь вы — в гробнице.

Кто вещей Дафн  
И в лавр одел,  
Прозрачности

В эфирный взял полон,  
И отразил в кринице  
бессмертной?... Аполлон!

Обычное сечение строк постоянной или передвижной цезурой, делящей строки на две части ощутимой паузой, проводит вертикальную межу через все стихотворение, создавая одну двустопную колонну и одну трехстопную из четырнадцати строк. Хотя нет доказательств, что Иванов замышлял также и риторическую обособленность этих полусторон, каждая из них составляет завершенное повествование, отличное от другой. Двустопная левая являет фразы, а трехстопная правая — парафразы. Левая объявляет, правая описывает. Левая излагает вещественный сюжет из подлежащих и сказуемых, а правая — психологически обстоятельную повесть с определениями и атрибутами (в каждой строке, за исключением 11-й и 13-й). Левая колонна объективна, правая — субъективна. Таким образом, в одном сюжете протекают два параллельных контрапунктальных повествования или напева. Логическая и эмоциональная контрастность отражает, как бы подводно, множественную диалектику творящего духа. (Например, слева — «слезы» и «хмель» [2, 9], а справа — «гордость» и «горечь» [6, 10].) Диалектика таких состояний духа (с учас-

тием Аполлона) и составляет морфологию модельного гимна — тему сонета.

Ясная твердость левой колонны не перевешивает нюансировку правой из-за естественной тенденции направлять эмфазу на рифмующиеся концовки стихов. Лирика подобна музыке, где баланс между условиями, в которых находит себя дух и реагирует на них, драматизирует сюжет порядком своего изложения. Удивительна в этом сонете не только самостоятельность обоих вертикальных колонн, но и их взаимное согласие и дополнение. По Иванову, внутренний порядок произведения выдает причастность автора к гармонии мира или его оторванность от нее. «Некогда принципом музыки был строй; она исходила из допущения согласия между человеческим строем и мировым и стремилась к приведению в согласие противоборствующих сил. Теперь принципом музыки сделался чистый кинетизм, становление без цели. Отсюда атрофия таких элементов законченности и внутренней замкнутости, как мелодический период. Отсюда и небрежение тематическим развитием, как началом логическим, знаменующим исполненный цикл переживания, завершенность которого приводит к преодолению и катарсису и, следовательно, восстанавливает статическую норму. <...> никакое искусство не обличает столь прямо и непосредственно, как музыка, верит ли художник в Бога или нет» (II, 618—619). И если нет доказательств, что отмечаемый нами микропорядок был сознательным, то его фактическое наличие тем более подчеркивает интуитивное влечение эстетического вкуса Иванова к гармонии мира.

Продолжая «опрозрачивание» эффектов этой цезуры видим, что, следуя логике сложившегося порядка, апелляция «О Гимны» [6] прямо названа в левой колонне, а в правой только через местоимения «ваш» [1] и «вы» [11]. С левой стороны адресат — основное подлежащее сюжета. С правой — сосредоточение не на «Гимнах» как таковых, а на психологических перипетиях «корня», их зачатка. В результате рост гимнов рисуется в сонете в разных измерениях: слева как *forma formata* (завершенная), справа как *forma formans* (творимая). Левая колонна сообщает прямо об их переходе от «сени» «в свет» [3 → 6], от «блуждания» к «вознесению» [3 → 5] и из «бездн» к «лавру» [11 → 12]. А в правой колонне та же история опосредована антиномиями: зачатие их — в «гробу». Тут «Любовь и мрак» (как «amore e morte» Петрарки, «womb and tomb» Шекспира или «тяжесть и нежность» Манделштама) обступают соединяющую их живую вертикаль («ствол живой» [4]). И с его *надмо-*



ильным духовным ростом «гробница» становится мемориалом [1 → 11 → 14] и дорастает до «эфира» [12] и до «бессмертности» [14], то есть a realibus ad realiora.

Глаголы «вспойт» [1] и «возноситеся» [5] начинают оба катрена левой колонны бодрым подъемом. И атрибуты начальных строк ее терцетов («под хмелем» [9] и «вещих» [12]), возвещая сверхрациональность этого подъема, возводят всю колонну в модус мажорного, если не экстатического, славословия. А правая колонна проводит отпевание в миноре; ее неназванные, но имплицитные бессмертные realiora тянутся с высокого уровня долу, к реалиям, чтобы возродиться ступенями в «темнице», «слезнице», «гробнице», «кринице» [9, 11, 13]. Тексты обеих колонн оставляют поры для просвечивания сквозь них realiora. На бессмертность in rebus намекается серией искусных метаморфоз. Обе колонны обыгрывают заглавие книги Ницше «Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik» (1847). Здесь оба вида духовного искусства, музыки и трагедии, рождаются отдельно, но одновременно. Левая колонна передает историю объекта — музыки («Гимнов»), а правая — трагедии субъекта и посмертного катарсиса.

Всмотримся в равновесие диалектики полустроф каждой колонны. В левой — 16 (!) вещественных существительных, 3 глагола и 2 причастия. Ее компактная вещественность соответствует наблюдению, сделанному Ивановым в тот же сезон: «...мы опять стали называть вещи их именами без перифраз» (II, 576). Без эмоциональных колебаний и каких-либо оговорок возносящая роль гимнов повторно выражается в этой колонне переходом от «слез» к «гимнам», из «мрака» в «свет» [2 → 6], из «бездн» к «лавру» [11 → 12]. Это параллельно прогрессу в правой колонне — от «гроба» к сокровищнице-«гробнице», к «бессмертному» мемориалу [1 → 11 → 14]. Два года спустя Иванов заключает: «Истинный символизм не отрывается от земли; он хочет сочетать корни и звезды и вырастает звездным цветком из близких, родимых корней. Он не подменяет вещей и, говоря о море, понимает земное море, и, говоря о высях снеговых <...> понимает вершины земных гор» (II, 611—612). Благоговение к положительным и земным «проводникам» исключает в его поэзии эмоциональные и логические колебания по отношению к феноменам.<sup>125</sup>

---

<sup>125</sup> Цитируя в этом контексте именно Тютчева как носителя пушкинского «солнечного логизма», Иванов отрицает «негативизм» как мнимую необходимость опускать всякую несказанность и также зыбкость импрес-

Прямота речи левой колонны подчеркивается тем, что шесть из ее строк начинаются, как учат писать репортеров, — местоименными и вопросительно-относительными наречиями: «Когда», «Как», «Где», «Как» (два раза), «Кто». Восхождения начинаются с разных ступеней глубины, доходя до «бездн», а двойная метаморфоза Дафн завершается Аполлоном в эфире, в четвертой строфе. Быстрота и диапазон взлета дает разгон сюжету и дальнобойность действия отдельным словам. Например, активное причастие «Изваянный» (4-й стих второй левой полустрофы) оказывается синтаксически и по смыслу значительнее, чем оно воспринималось в контексте обеих колонн.<sup>126</sup> Ваяние, оказывается, творится «под хмелем» и в дарохранительнице печали (жемчужнице-слезнице), добавляя элемент иррациональности к сложным творческим мотивам правой колонны. Это причастие сообщает предикативность всему последующему терцету левой колонны, и смысловая роль «изваянности» простирается через вопросительное местоимение «кто» даже на последнюю строфу, где оно становится коррелятивным: «Изваянный» теперь тот, «кто» «взял», «одел» «и отразил» и кто сам «отражен» и буквально включен в сонет только последним словом последней строки.

Восклицание «Аполлон!» — по-гомеровски открытая метонимия, как вещественная мраморная статуя того, кому посвящен данный гимн. Его изваянный образ живет, как икона, в уме каждого читателя. И долго подготовляемому разоблачению этой фигуры предшествуют кроме заглавия намеки о его слезах в первой строфе и во второй строфе его «изваяние». (Правая колонна являет «изваянный» «лес лавровый» как сумму принесенных ему даров.) Помещение сюда праобразного еще не названного «белого лика» (см. раз-

---

сионистических терминов. Тут исключается какое-либо расшатывание значений слов. Наоборот, вы движения повторений и синонимий с их трансформациями мобилизует семантический потенциал названных предметов. Расшатываются лишь обычные перегородки между словами и тем, что представляется несказанным. И созданию таких каналов, конечно, помогает эллиптика левой колонны и добавление психологических подбодий правой.

<sup>126</sup> В неизданном отзыве о «Евгении Онегине» в итальянском переводе Э. Ло Гатто (Римский архив Вяч. Иванова) Иванов говорит о твердости искусного стиха как о *металле* и невоспроизводимом *чекане*. См.: Шишкин А. Материалы к теме «Вяч. Иванов и пушкиноведение» // Вячеслав Иванов: Исследования и материалы. СПб., 2010. С. 780—794.

дел I. 1) в процессе его проявления подобно моменту метаморфозы еще не названной Дафны в «ствол живой». Прозрачность полисемии этих инцидентов создает связь всего сонета, не перегружая сюжета катренов — морфологии Гимнов — олицетворениями *realioga*.

«Изваянный» — для поэта то же, что «воспетый», и «Гимны», посвященные заглавием «Аполлону», «сквозя» в «свет» (основной атрибут Феба), «возносятся» в его эфир. А источник их энергии — «слезы» «Любви» первой строфы, пролитые богом из-за Дафны, приводят содержание всех строф к конечной, *называющей* эти архетипы. И обращение «О Гимны» [6] также относится ко всему сонету. Названные в левой колонне во второй строфе, они служат подлежащим обоих катренов этой колонны. Далее, согласно ритуальной роли славословия, гимны «возносятся в свет». Вспоившая их «слезами» «сень» растворяется в *realioga* золота и лазури «света» и «эфира» Феба. Это благорастворение или завершение (*cadenza*) тождественно «Прозрачности», о которой говорилось в предыдущем разделе. Самопрозрачивание гимнов подытоживает на всех уровнях прозреваемое бытие: окружающие *realia*, тезаурус культуры, структуру произведения искусства, речевых сигналов. А в смысле *realioga*, гимнопение — древнейший путь внесения света в свою душу и в души вокруг стоящих. Акт гимнопения устраивает общение на базе орфейной причастности к всесвязному живому мирозданию. Единением первых трех строф «*Apollini*» с последней, то есть трагедии с апофеозом, гимнопение выступает, в ивановском понимании, как дело и цель поэта. *Realioga* такого единения — его достижение и утешение.

Правая колонна проявляет подобную же «молекулярную» связность, но сложнее и подробнее. Притяжательное местоимение «ваш» [1], помещает «адресат» (сперва мистифицируя, кого именно) в первую строфу. Зачаток «Гимнов» определяется антиномиями. «Корень гробовой» — плод сочетания слез, Любви и одушевленного «мрака сурового». Этот «горький» напиток «хмелит» осознание (*semiosis*), растущий ствол, «обстающими» его метаморфозами в «волшебной дуброве», *selva oscura* с говорящими деревьями из «*Inferno*» (*Canto XIII*) и *forêt de symbole*, бормочущими *confuses paroles* из «*Correspondences*». Многозначность «живого ствола», то есть Дафны, заживо скрытой в лавровом стволе, заключает в себе и «*Stamm*» (стержень) Шиллера, и «*vivants piliers*» (живые колонны) Бодлера, символизируя ось мира, вертикаль, соединяющую «корни и главу» по принципу библейского или скандинавского Древа Жиз-

ни. И «растекошася мыслью по древу», «шелестя листвою» Овидия, «широкошумной дубровою», лесным шепотом мудрых змей, поучавших спящего Мелампа (II, 294—300), «ствол живой» поэта нашептывает правой колонне ширящийся замысел образных и речевых структур. Таков аполлинический процесс становления формы, «forma formans» («Форма зиждущая есть энергия, которой свойственно проникать сквозь все границы»; III, 681).

Универсальная световая метафора «мрак», очеловеченная атрибутом «суровый» [2], угрожает неведомыми столкновениями. Уточняя этот мрак, за союзом «как» [3] следуют три сравнения: кроме двух однозначных — ситуационной аналогии, «где Дант блуждал» [4], и причинной, «смерти сень» [3], левой колонны, предикативное сравнение творительного падежа, «волшебною дубровою», правой колонны осложняет образ мрака своей явной многозначностью. «Сень», подлежащее первого сравнения, отбрасываемая смертью, объясняет психологическое состояние, обставшее «ствол живой» [4], а «осиротевший» Дант добрал до чудодейственного выхода из *selva oscura*. Это сравнение правой стороны равновесно обоим сравнениям левой. «Волшебною» (вещественный эпитет «дубровы») вносит в ситуацию элемент чудесных метаморфоз. Во мраке лесной беспутницы *realiora* возбуждают, вместе с унынием и страхом, упование на чудесное избавление. Порядок этих трех сравнений «мрака» ведет чувствительность ступенями от ужаса к пониманию его природы как «сени смерти», к обступающим каждого читавшего Данте и Иванова сигналам: голосам памяти, разрешающим многие исторические загадки человеческих судеб и божественного возмездия.

А что значит «...волшебною дубровою <...> обстанет ствол живой»? Во-первых, этот «ствол» принял в себя живую Дафну, как глыба мрамора приняла Галатею, или как душа вселяется в тело и *realiora* в материю, как глиняный Адам принял дыханье Божье. Рождение зачалось в безжизненности. Во-вторых, «дубровное» множество, обступившее «ствол», аналогично припомнившейся Данте «волшебной» *selva oscura* (см. раздел II. 1) — голосам тезауруса.<sup>127</sup>

---

<sup>127</sup> Припомним уже цитированные строки: «Нисходят в душу лики чуждых сил / И говорят послушными устами. / Так вещими зашевелит листьями...» И не отсюда ли мандельштамовские «пчелы Персефоны»: «...Они шуршат в прозрачных дебрях ночи, / Их родина дремучий лес Тайгета» (ноябрь, 1920 г.).

Морок «мрака» переходит в волшебное волхование. Эта метаморфоза — переломный пункт в жизни или в творческом действии «блуждавшего» художника. Как Дафнин «ствол», он ощутил себя в новом окружении *вертикальных ассоциаций* корней с верхушками, «бездн» со звездами, смерти с бессмертием. Отметим в четвертой строке стык обеих сторон цезуры — два рядом поставленных глагола движения: слева от грани — «блуждал», а справа — «обстанет». Смелая установки прекращает негативное несовершенное прошлое *горизонтального* «блуждания» (с семами «заблуждений» и «блуда»). Неожиданно начинается *перпендикулярное* ему (говоря о поворотном пункте) вертикальное «обставание» в совершенном будущем — *vita nuova*. Отсюда последующие строфы направляют «гордую голову» вглубь и ввысь. Перемена перспективы преобразует миропонимание: поэт становится пророком прозрачности вещества. Опять открывается характерная для Иванова диалектика прозрения восходящей серии метаморфоз вмещений: нимфа — в древе; чудесный ствол — в волшебной дуброве; и тот же «лес» будет «изваян», уже как «лавровый», «на тверди огневой».

Вторая строфа правой колонны описывает еще более затрудненное состояние деепричастным предложением из качественно-обстоятельственных наречий: «Вы гордой головой, / Сквозя над мглой багровой, / Как лес лавровый, / Над твердью огневой». Деепричастие «сквозя» разряжает густоту мрака и опрозрачивает «лавровый лес». Гиперболические сравнения, в которых находит себя возносящийся дух гимнопевца, иллюстрируют существенность и расстояние этого вознесения. Но просвет правой половины этой строфы чередуется со смертным мраком полустроф, лежащих над и под ней. Световые контрасты четных и нечетных строф обличают испытываемую духом иронию, но также составляют классическую симметрию. И триумфальность («гордость» высвобождения) четных строф обрамлена «безднами» смертного мрака нечетных. Но вносимые, по примеру Данте, в *rebus realiora* утверждают в свою очередь скоротечность или мнимость «здесь и теперь» трагедии в свете вечности. Этот контраст завершается в последней строфе, за пределами жизни и смерти, в *доступном* человеческому разумению аполлиническом измерении.

Если левая сторона третьей строфы, как принято в сонетах, предъявляет сдвиг мысли, места или пульса действия, то правая, продолжая повествовательную линию первой строфы, наоборот, укрепляет внутреннюю связь этой строфы с катренами. Однако ма-

гистральное сказуемое всей колонны, «родитесь» [11], возвращая действие к исходному месту ростка в гробнице, описывает не круг, а спираль. Колыбель творческого импульса теперь видна на более высокой ступени к *realiora*. «Корень» напоен, дух осознал себя побывавшим в озаренной пурпуром восхода «темнице», «под хмелем волн» и в драгоценной «слезнице» — эссенции оплакивания. Кинетичные «ключи слез» впитались в стасис «горьких лон». Дух теперь умудрен знанием, какой ценой покупается триумф; и «гроб» стал ритуальной дарохранительницей — «гробницей».

В осознании контекста целой строфы, где «под хмелем [ритма] волн», в безднах океана, слезы в «гробнице» кристаллизуются в перлы, драгоценность которых порождает «Гимны» («вы» [11]).<sup>128</sup> А в правой колонне этимон «гроб» связывает первую и одиннадцатую строки (начало и конец повествования о перипетиях духа) и маркирует ступень подъема на той же вертикали. То же, ступенью выше, «возвращение» проводится этимоном «слез», концентрацией их, и переносом в ритуальный египетский флакончик-«слезницу». В правой колонне синонимы дуброва и лес повышены их атрибутами «волшебною» и «лавровый». А этимон «лавр» в левой и его эхо в правой колонне «лавровый» оттеняют родство и разность достижений Аполлона и поэта. Наконец, этимон «смерть» являет с «бессмертной» [3, 14] разницу уже не ступени и не качества, а полярную противоположность состояний и направлений.

Соответственно повествование четвертой строфы правой колонны отделяет ее от предыдущих строф переходом с множественного второго лица (адресата «Гимны» «ваш» и «вы» [1, 11]), на единственное третье лицо (объекта, [12, 13]). «Гимны» переносят дух через любые барьеры между *realiora* и *realia* и магически причащают поэта к Аполлону. Покровительственное вмешательство Мусагета, о котором просил Данте, приступая к описанию *Paradiso* — урок всем поэтам об исключительности вдохновения, дающего художнику ощущение в себе *realiora*.<sup>129</sup> Божественно-волшебная непредска-

---

<sup>128</sup> Синтаксически связь строф проводится местоимениями гимнов «вы» и «ваш» [1] и переносом прилагательного клише «горьких» от «слез» [2] на «лона» [10].

<sup>129</sup> Эти моменты традиционно считаются даром извне, от Аполлона. После Гомера эту зависимость от Аполлона утвердил Данте, творя «Рай», — самое ноуменальное из связанных повествований о несказанном (*Paradiso*, I, 13—18; II, 8, 22; *Inferno*, I; *Convivio*, III, XII, 6—7). По-

зуюмость сметает вульгарное самодовольство авторской личности, но не его достоинство: бог снизойдет — автор сумеет оставить человечеству шедевр. Заклинательность «Ароллини» направлена, открыто или скрыто, к Фебу. Во всех эпизодах фабулы память об отшедшей возлюбленной связана с ним, как и пурпуровое озарение, утешение вдовца и гордость мастера. Его властные акты даны в совершенном виде: «взял в полон», «одел в лавр», «отразил в кринице». «Келлейное» искусство лауреата превращается в достояние мировой культуры.

Взнос Иванова слагается на биографическом, артистическом и духовном уровнях сознания. Из мрака отчаянья первой строфы во второй? дух гимнопевца проникает сквозь побагровевшую мглу в астральный «свет» «тверди огневой», вечно отражающий Эмпирий Всевышнего. Такова зеркальная инверсия глубины в мистическом созерцании. Подъем *ab profundis* «мрака» гробового к рождению соответствует переходу от плача к воскресению. Добавим, что магистральное сказуемое в каждой из колонн, «возноситеесь» [4] и «родитесь» [11] — единственные акты, данные в настоящем, неограниченном времени реального опыта соприродности энергии человеческого духа с космической энергией. («Мой дух ширясь и паря, / Летел во сретенье светилам».<sup>130</sup>) Вспомним, что в последней строке «Paradiso» соприродность эта утверждается тем же Духом Любви, что «Миры водил Любви кормилом».

## II. 6. «Роя и Антирройя»: противотечения мысли

Из прикровенных эффектов цезуры важнейшим представляется одновременность вознесений в левой и нисхождений в правой стороне на той же вертикали духа. Противонаправленность соотносимых в параллельных колоннах мыслей подобна контрапункту Баха. Как два голоса или музыкальных инструмента, или как руки на клавиа-

---

дробнее о воспринятой Ивановым признательности Данте Аполлону см.: Мицкевич Д. Н. 1) Культура и петербургская поэтика Вяч. Иванова: «Ароллини». С. 240—244, 251—252; 2) Принцип «восхождения»... С. 267—271.

<sup>130</sup> См. раннее стихотворение «Дух», разделяющее многие *concetti* с этой темой «Ароллини» (I, 518—519). Иванов не раз подчеркивает соприродность микро- и макрокосмосов, вместе с фактом, что человек и Бог пребывают на той же вертикали.

туре, левые полустрофы ведут происходящее с низов реалий к верху, а правые — наоборот. Открывшаяся при вертикальном разрезе simultaneity разнонаправленных идей несвойственна словесной стихии. При обычном чтении цезурные полустишья не воспринимаются как отдельные колонны, и тогда представляется, что поэт сначала восходит, чтобы постичь, а потом, нисходя, передает, что ему запомнилось. Но на деле его выборы предметов и наитий сталкиваются в уме и перекрещиваются чаще всего одновременно. Иванов обдумывал, уже задолго до «*Apollini*», ход жизни как поток причинности, движущийся в противоположных направлениях:

«*Ройя* (*goia* — собственно: „поток“) и *Антирройя* (*antirgoia* — „противотечение“) суть *termini technici*, вводимые мною в изложение моей метафизической концепции для означения: первый — „потока“ причинности, воспринимаемого нами во временной последовательности движения из прошлого в будущее; второй — „встречного потока“ причинности, нами непосредственно не сознаваемого, но постулируемого как движение из будущего в прошедшее. {...} Каждый миг явленного бытия, будучи результатом взаимодействия двух выше различных причинностей, есть как бы чадо брака между причинами женского порядка (*Ройя*) и порядка мужского (*Антирройя*), или же подобие электрической искры, возникающей из соединения противоположных электричеств» (II, 300).<sup>131</sup>

Всегда неоплатонически утверждавший метафизическую связь духовного опыта с законами вселенной Иванов мог воспринимать и творческий акт в терминах причинности и причислить «гордое» восхождение к «непосредственно не сознаваемому» порядку движения из настоящего в вечное, а нежное нисхождение, наоборот, к движению из вечного в настоящее (см. начало раздела I. 3). Тогда каждый миг творческого сознания — как «каждый миг явленного бытия, результат взаимодействия» расходящейся диалектики, в данном случае поиска озарения — к небесам и добытого — к бумаге. В поэзии Иванова, как и в его метафизике, *Антирройя* — часть вселенской Премудрости. Мы видели на примере «*Древа*», что противотечения являют собой «обмен веществ» (*realia* и *realiora*), как жизнеподательное благо. По «живому стволу», как сказано в сонете «*Язык*», «Сила недр, полна, в лозе бежит / Словесных гроздей

---

<sup>131</sup> Примечание к поэме «Сон Мелампа» (1907). О философском контексте этого понятия см.: *Троицкий В.* Об одной модели времени у Вяч. Иванова // *Символ.* № 53/54. С. 815—825.



сладость наливная» «И нашептом дубровным ворожит / Внушенных небом песен мать земная» (III, 567, строки 7, 8, 3, 4). «Корень» шиллерова Древа, «спеша в ночь», нащупывает пищу для ветвей, а ветви впитывают свет для корней; «ствол» соединяет эти полюсы внешне, а внутренне — живит их *двунаправленным* питанием. Так пол вспаивает душу, а душа озаряет пол.<sup>132</sup> «Любовь» же, причастная обеим этим стихиям, «вспаивает» [1] творческий импульс контактом элементов *realia* с *realiora*.<sup>133</sup> А «Аполлини» постулирует над художественной метафорой («корней и листья Древа») и над естественной эротической противонаправленностью мистическую роль «Гимнов». Их молитвенная природа содержит в себе оба направления: она возносит славящий дух и этим же действием низводит благодать к певцу и слушателю. Антирройя нисхождения поэ-

---

<sup>132</sup> Ср. в статье «Религиозное дело Владимира Соловьева» (1911): «С вопросом о смерти тесно связывается, как другая сторона единой тайны, вопрос о смысле любви. Быть может, никто после Платона не сказал столь глубокого и жизненного о любви и поле, увенчивая первую и восстанавливая человеческое достоинство и богочеловеческое назначение второго, славя „розы, возносящиеся над черной глыбой“ и благословляя их „корни, вонзающиеся в темное лоно“» (III, 305). «Символизм (как искра полюсов любви. — Д. М.) сочетает сознания так, что они совокупно рождают „в красоте“. Цель любви, по Платону, „рождение в красоте“. Платоновое изображение путей любви — определение символизма. От влюбленности в прекрасное тело душа, вырастая, восходит до любви к Богу. Когда эстетическое переживается эротически, художественное творение становится символическим. Наслаждение красотой, подобно влюбленности в прекрасную плоть, оказывается начальной ступенью эротического восхождения. Неисчерпаемым является смысл художественного творения, так переживаемого. Символ — творческое начало любви, вожатый Эрос» («Мысли о символизме»; II, 606).

<sup>133</sup> «В практической жизни это действие совершается всякий раз, когда любовь моя говорит другому: *ты еси*, растворяя мое собственное бытие в бытии этого *ты*. Акт любви, только любви, полагающий другого не как объект, но как второй субъект, есть акт веры и воли, акт жизни, акт спасения, возврат к Матери, несущей обоих нас (мое я и мое *ты*) в самом лоне, приобщение к тайноведению ткущей одну живую ткань вселенского тела Мировой Души. Только здесь пробуждается в нас иное, высшее сознание, в сравнении с которым мое прежнее, заключенное в малом я, начинает казаться дурным и лживым сном. Здесь начинается Церковь и ее разумение в личности. Когда философия пройдет этот путь, когда исчерпает она содержание отвлеченной индивидуальности и обличит ирреальность и иррациональность ее *ratio*, тогда человечество возрастет до познания в Церкви» (III, 303—304).

та течет сквозь опрозрачивание его крупного и мелкого материала, от интуитивных наитий к мифотворчеству, от избираемой интертекстуальности до полисемии. И его нисхождение направляет слушателя обратно вверх, от «звуков сладких и молитв» к «внушенному небом» порядку Эроса (см. начало раздела I. 3).

## II. 7. Неподражаемость Иванова?

Авторитетное усилие Иванова способствовать созданию «большого стиля», как мы видели, насквозь продумано, до мелких реалистических деталей балансов и завершений поэтических структур, и занимает особое место в литературе. Но это усилие опровергается трудностью доступа к его мышлению, эрудиции и словесной виртуозности. Влияние Иванова оказалось минимальным. Это предсказал Владислав Ходасевич почти сто лет тому назад, когда с появлением «*Cor ardens*» Иванов достиг вершины своей славы.

«„*Cor Ardens*“, — писал Ходасевич, — хочется сравнить с венецианским собором св. Марка. Не верится, что эта книга — создание одного человека; кажется, будто она, подобно венецианскому собору, слагалась веками, что каждая деталь ее имеет свою собственную историю, совершенно обособленно протекавшую вплоть до того момента, когда воля поэта, объединив все эти детали, заставила их образовать одно целое. <...> Богатство эрудиции позволило ему сделать свою книгу собранием поэтических ценностей, как денежное богатство венецианцев дало им возможность превратить свой собор в сокровищницу, накоплавшуюся столетиями. <...> В San Marco заключена художественная история веков, которые были старше его. Но историю веков последующих он не изменил ни на йоту. Стиля, который мог бы назваться его именем, не существует и не могло существовать. Продолжателей у него не было. Точно так же как и San Marco, творчество Вячеслава Иванова неизбежно войдет в историю, но если и вызовет наивные подражания, то не будет иметь последователей».<sup>134</sup>

Совершенно верно. «Но мрамор сей ведь Бог!» Если бы Ходасевич «опрозрачил» тексты Иванова, он бы увидел, что его стихотворения хотят быть не музеем, а именно церковью. Покров тезауруса

---

<sup>134</sup> Ходасевич В. Русская поэзия. Обзор (1914) // Ходасевич В. Собр. соч. Ардис; Анн Арбор, 1990. Т. 2. С. 146.

над стихами, как ризы на иконах, наслояет украшения на ту же сущность для ее вящей славы, в духе набожности времен данных пожертвователей и мастеров. Аура этой традиции не должна отлучать нас от сущности. Но дитя своего века Ходасевич пишет о соборе Св. Марка как осведомленный турист, а не как набожный прихожанин, и он так же рассматривает мастерство Иванова.

В первую половину творчества Иванова блистательный покров мировой культуры служил облачением «Вячеславу Великолепному», а ему самому — зеркальным доказательством вековечности и разумности мало ценимой современниками панкогерентности «реалиоризма». Во второй половине жизни он перенес свой «реалиоризм» в катакомбы и защищал его эпистолярно, — если не прямо от тоталитарных властей, то от жажды *tabula rasa* — избавления от груза культуры, возникшей у многих гуманистов.<sup>135</sup> И это он делал не ради сохранения хрупких музейных памятников, а ради общечеловеческой памяти о наитиях Истины, Красоты и Благодати. Он выявлял наличие *realiora in rebus*, сопоставляя данные, как в партитурах Баха: в горизонтальном разрезе, контрапунктально, то есть разнонаправленно, а в вертикальном — в гармонически слаженной иерархии.

«Неподражаемость» по определению навсегда выделяет мастеров. Такие художники находят особые аспекты *realiora* и неожиданные пути к ним. Поэтому математически до мелочей совершенная архитектура духовно возвышающей музыки Баха и те же свойства поэзии Данте отличны от невероятной подвижности ума Шекспира и Пушкина или от певучести Шуберта и Лермонтова. Гении канонизируются в истории не исследователями, а всем человечеством. Но читатель вправе спросить, подобает ли Иванову занять еще какое-то место в истории, помимо поверхностных титулов «мэтра» «Башни», «теоретика символизма» и «Вячеслава Великолепного» и сравнений с «царственным поездом» или *San Marco*. Пресловутая стигма сложности и несовременности поборника *realiora*, быть может, достигает конца своего цикла. Если новым поэтам и не дано

---

<sup>135</sup> См.: Иванов Вяч., Гершензон М. Переписка из двух углов / Ред. и исслед. Р. Берда. М., 2006. См также: Пирон Ж. Полемика Л. И. Шестова с В. И. Ивановым. Борьба в платоновской пещере // Символ. № 53/54. С. 421. О позиции Иванова среди четырех традиций толкования трансцендентности см.: Пазини Дж. Духовно-антропологическое измерение в творчестве Вячеслава Иванова // Там же. С. 805—816.

превзойти Иванова филологически или просто умственно, то им можно начать думать в собственных оперативных терминах о подвигах «восхождения» и «нисхождения». Интертекстуальность как принцип никого не обязывает пользоваться теми же ассоциациями и столькими же источниками. Так же и навигация на полисемийном уровне предоставляет поэтам бесчисленный выбор нюансов мысли. И мировоззрение через «прозрачность» не обязывает их сосредотачиваться на тех же моментах.

Наконец, и видение самих *realia*, как явствует из истории искусств, разнообразно даже среди исповедников той же религии. Доктринальная установка Иванова на христианскую духовность не мешает ссылаться на разнообразнейшие художественные отражения набожности и на известную обособленность мира искусства от специфической религии: «...эстетика может доходить, и неизбежно доходит до предела, за которым начинается рассмотрение религиозной истины, но не должна вносить в свою область содержания этого рассмотрения, — кроме того случая, когда с методологической последовательностью, эстетическая теория излагается всецело и исключительно как *следствие* (курсив мой. — Д. М.), вытекающее из религиозной предпосылки» (II, 569).<sup>136</sup> Иванов говорит и о более обычном виде воздействия «религиозной истины» на эстетическое мышление: «Но та же эстетическая теория может и не исходить из вышеозначенного положения, а *приходить* (курсив мой. — Д. М.) к нему» (II, 570). Так, сонет «*Apollini*» методологически независим от икоса православной панихиды, но, как уже указано, по своему смыслу, «Надгробное рыдание творяще песнь, Аллилуия», нисходит в него, завершая трагедию славословием. Индивидуальный опыт снова приводит к всенародному.

Ни доктрина, ни методы Иванова не требуют буквального подражания. Потенциал их бесконечно шире отдельных применений. Он относится к всеобщей способности запечатлевать и чувствовать восхождения духа.

---

<sup>136</sup> Относя это к лирике, как примеры ее зависимости от такого «следствия» легко назвать стихотворение «Пророк» Пушкина и еще не полностью расшифрованную мелодию Иванова «Человек» или, как более крайние примеры, переложение молитвы «Господи и Владыко живота моего...» — «Отцы пустынники и жены непорочны...» Пушкина или последнюю строфу эпилога мелодии «Человек» (переложение молитвы «Царю Небесный...»).

Императив *a realia ad realiora* провозглашается большинством религий, но мечтатели и наивные апологеты часто компрометируют его голословными или же банальными утверждениями, теряя авторитет даже при внешнем профессионализме.<sup>137</sup> Усилия символистов вернуть поэзии былое достоинство заклинательного действия не шли дальше стилизаций или исповедальных, пропагандистских и экспериментальных достижений. В разделах 1.1 и 1.4 говорилось об искренности, то есть о биографической достоверности побудительных мотивов содержания «*Apollini*». Они, однако, являются лишь *пред*-творческими порывами, которым положено художественное развитие. И так, к чему Иванову и нам мелодрама житейских радостей и агоний, когда дух направляется в совершенно иные измерения взлетов и падений на вертикали причастности к *realiora*, когда «пурпур» видится в «темнице», «перлы» в «безднах», а «лес лавровый» ваяется над звездами? Достигающему этих измерений не чужд и даже нужен «хмель», так как в тех «волнах» сознание выходит из своих сложившихся рамок, наталкиваясь на парадоксы и антиномии. Тогда удивление встречаемым *realiora* спасает от психического ущерба: стрелка умственно-волевого компаса Иванова направлена в сторону «наивысшего бытия». Он мог порой не знать, как прокормить семью или как долго будет длиться «мрак», но в его поэзии, регистрирующей вибрации духа, не видны, как видны в жизни, провалы в сферу «отрицательности». По гетевскому «твердо принятому решению», смысл художественного творчества сводится к перевесу *amor fati* над *odium fati* — задача героически трудная для честного реалиста. Чтобы не подрывать незрелой гласностью веру в высочайшую панкогерентность незримого Провиденья, душа молчащего ищет не объяснений *realiora*, а контакта с ними. Следовательно, «не будем останавливаться на этих высоких умозрениях и вещих прозрениях, как и сам теург ⟨Вл. Соловьев⟩ не останавливался подолгу над тем отда-

<sup>137</sup> «Мы защищаем реализм в искусстве, понимая под ним принцип верности вещам, каковы они суть в явлении и в существе своем, и находим менее плодотворным и менее пригодным для целей художественного творчества эстетический идеализм; под идеализмом же мы разумеем утверждение творческой свободы в комбинации элементов, данных в опыте художнического наблюдения и ясновидения, и правило верности не вещам, а постулатам личного эстетического мировосприятия, — красоте, как отвлеченному началу» (II, 539).

ленным, что не представлялось ему непосредственно, насущно нужным для воспитания современных ему поколений» (III, 305). Эти слова сказаны Ивановым в декабре 1910 года, когда он имел перед собой аудиторию, ощущал себя поэтом-учителем и сознательно отделил в себе «восходящего» человека от «нисходящего» поэта.<sup>138</sup> Уже тогда его дидактика сосредоточивалась не на проповеди восхождения к *realioga*, а на устройстве конкретных средств их воплощения *in gebus* через «законченность» и «внутреннюю замкнутость» «мелодического периода», «завершенность которого приводит к преодолению и катарсису» (II, 618—619).

Грешил ли Иванов против действительности, профессии и истории, отражая не надвигающийся конец эпохи, а *amor fati* как мистическую альтернативу закату гуманизма? Думается, что не грешил. Его стихи являют успешные художественные шаги к тому, что ни слова, ни память не могут удержать, но что мистически предстало взору. И в этом он сочетал свой дар с многовековой духовной мудростью отцов Церкви и мировой культуры, ориентированной на вечность. И когда творил, как уже сказано, его ответственность за подлинность и чистоту приводимых признаков *realioga* налагала строгую автоцензуру и фильтрацию вносимой в текст информации, как и ее трансформации сквозь действительность в ее сложности, без паники или прикрас, подбором связанных многосложностей. Внимание к деталям показанных здесь манипуляций — опрозрачивания, интертекстуальности, метаморфоз и полисемии — гарантировало диалектическую логичность ивановских «антиномий» и диссонансов. Их аналитическое разложение и наблюдение через микроскоп и телескоп выявляет одновременно и «подводный ход», и «космы звезд», как ясно артикулированные составные действительности. В отличие от многих современников Иванов находит завершения, гармонии и симметрии, соответствующие пропорциям «виденья непостижного уму» или наитиям панкогерентности *realioga*. И если «никакое искусство не обличает столь прямо и непосредственно, как музыка, верит ли художник в Бога или нет» (II, 619), можно согласиться с Ивановым насчет церковности его музыки. Под покровами сначала дионисийства, потом аполлинийства и затем аскезы постоянная положительность его контрапункта управлялась церковным мажором.

---

<sup>138</sup> См. II, 637 и раздел I. 6.

С. Д. ТИТАРЕНКО

**ИКОНОЛОГИЯ «ПОВЕСТИ О СВЕТОМИРЕ ЦАРЕВИЧЕ»**  
**(О связи мифологии и христианской религии**  
**в творчестве Вячеслава Иванова)**

Достоить бо тебе и сказаніе знаменова-  
тельное слышати, еже о начале и кончи-  
не царства сего велію въ прообразехъ  
возвещаетъ тайну.

*Вяч. Иванов. Послание Иоанна Пресвитера*<sup>1</sup>

Икона не портрет, а прообраз грядущего  
храмового человечества. И так как этого  
человечества мы пока не видим в нынеш-  
них грешных людях, а *только угадыва-*  
*ем*, икона может служить лишь символи-  
ческим его изображением.

*Евг. Трубецкой. Умозрение в красках*

«Повесть о Светомире царевиче» — последнее большое творение Вяч. Иванова, поэта и христианского мыслителя, создававшегося в римский период его жизни и творчества с 1928 по 1949 год после перехода в Католичество («по формуле» Вл. С. Соловьева) без отречения от Православия. Католичество он считал сопричастным «единой вселенской Церкви, каковою установил ее Хрис-

---

<sup>1</sup> Цит. по републикации текста «Послания Иоанна Пресвитера», сделанной О. Л. Фетисенко в авторской («старой») орфографии. См.: Символ. 2008. № 53/54. С. 298. См. также: *Иванов Вяч. Собр. соч.: (В 4 т.)* Брюссель, 1971. Т. 1. С. 363—364. В дальнейшем текст «Повести о Светомире царевиче» цитируем по данному изданию с указанием страницы в тексте статьи; при цитировании других произведений из этого тома и использовании других томов указанного собрания сочинений указывается том (римской цифрой) и страница.

тос».<sup>2</sup> Сам поэт, по свидетельству его современников и биографов, считал это произведение «трудом всей своей жизни» и выражением веры в будущее христианства, «преображенного русским ощущением святости», подчеркивая сложность и неоднозначность своего замысла в переписке с О. А. Шор.<sup>3</sup>

Оставшаяся незавершенной — четыре из девяти книг произведения дописывала О. А. Шор по воле самого поэта (I, 222—223) — «Повесть о Светомире царевиче» продолжает оставаться загадочной по своей синкретичной жанровой и художественной природе. Первоначальный замысел произведения, сохранившийся в архиве, сложился, как известно, в 1894 году. Сам поэт определял его как «комедию» («Комедия о славных мужех <так!> Владаре и Боривое и о Володаревом сыне Светомире»), видимо следуя традиции Данте и Гете, так как первоначальное название произведения было «Faustus» и развитие сюжета предполагало блуждания «в области высших идеалов человечества».<sup>4</sup> Характер сюжета носил эпический характер и был основан на борьбе с «брутальным двойником»: «Из тесной ограды монастыря герой, после долгого сидения, выходит на волю (Калики Перехожие), выдерживает искуc в мире духов (Ночь на Ивана Купалу), является к царю, выручает там своего brutального двойника, соперничает с ним и вырывает у него влияние на царя, со-

---

<sup>2</sup> См.: Переписка Вяч. Иванова с Л. Вяч. Ивановой и Д. Вяч. Ивановыми в 1927 году // Вячеслав Иванов: материалы и исслед. М., 1996. С. 17; О переходе Вяч. Иванова в Католичество «по формуле» Вл. Соловьева, соответствующей фрагменту его книги «Россия и Вселенская церковь» (1889), см.: *Иванова Л. Вяч.* Воспоминания. Книга об отце. Париж, 1990. С. 196—197; *Шишкин А. Б.* «Россия» и «Вселенская церковь» в формуле Вл. Соловьева и Вяч. Иванова // Вячеслав Иванов — Петербург — мировая культура. Мат-лы Междунар. науч. конф., 9—11 сент. 2002 г. Томск; М., 2003. С. 159—178.

<sup>3</sup> *Маковский С. К.* Портреты современников. Нью-Йорк, 1955. С. 299, 298. См. также: *Иванова Л. Вяч.* Воспоминания. С. 287; Переписка Вячеслава Иванова с Ольгой Шор / Предисл. А. А. Кондюриной, <публ. А. А. Кондюриной, Л. Н. Ивановой, Д. Рицци и А. Б. Шишкина> // Archivio italo-russo III: Vjačeslav Ivanov — Testi Inediti = Русско-итальянский архив III: Вячеслав Иванов — новые материалы / A cura di D. Rizzi e A. Shishkin. Salerno, 2001. С. 151—455. С. 375, 380, 389—390, 418 и др. (Collana di Europa Orientalis. 2001).

<sup>4</sup> См. об этом: *Обатнин Г. В.* Из материалов Вячеслава Иванова в Рукописном отделе Пушкинского Дома // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1991 год. СПб., 1994. С. 33—34.



вершает государственные дела, губит (сделавшись орудием в руках двойника) некоторую возлюбленную и ее замок и земли, освобождая народ, борется с народными мятежами и наконец утрачивает власть, которая переходит к двойнику, воцарившемуся над страной при помощи хитрых козней народн(ой) воли».<sup>5</sup>

В черновом замысле было указано, что в задуманном произведении должен быть осуществлен синтез средневековых западных и восточных представлений. Герой должен был перейти в «загробный мир», так как «народ убивает царя-освободителя».<sup>6</sup> Этот замысел не тождествен окончательной редакции текста, но, как мы сможем убедиться в процессе анализа произведения, он нашел определенное воплощение как на уровне сюжета (борьбы с brutальным двойником — «личиной», в терминологии Вяч. Иванова), так и на уровне повествования.

О. А. Шор в заметках «От издателя», завершающих произведение, говорит о летописном характере повествования, созданного «не одним монахом, а многими затворниками в разные, быть может, далекие друг от друга года» (496). Современные исследователи указывают на возможность понимания жанра произведения не только как летописи, но и как повести, поэмы, сказки, приключенческой эпопеи, богословского трактата, апокрифа, исторического или рыцарского романа, в зависимости от установки читателя.<sup>7</sup> Повество-

---

<sup>5</sup> Там же. С. 34.

<sup>6</sup> ИРЛИ. Ф. 607. Ед. хр. 203. Л. 118 об.

<sup>7</sup> О жанровых традициях произведения см.: *Terras V. «Povest' o Svetomire Carevice»: Some Stylistic and Structural Observation // Cultura e memoria. Firenze, 1988. (Vol.) I. P. 225—230; Стойнич М. «Повесть о Светомире царевиче»: попытка определения жанра // Cultura e memoria. (Vol.) II. P. 155—162; Доценко С. Н. Легенда о Серафиме Саровском в творчестве Вяч. Иванова // Studia slavica Academiae scientiarum hungaricae. Budapest, 1996. Т. 41. С. 97—109; Аверинцев С. С. Разноречия и связность мысли Вячеслава Иванова // Иванов Вяч. Лик и личины России: Эстетика и литературная теория. М., 1995. С. 21, 662; Венцлова Т. О мифотворчестве Вяч. Иванова: «Повесть о Светомире царевиче» // Венцлова Т. Собеседники на пиру. Статьи о русской литературе. Вильнюс, 1997. С. 117—140; Топорков А. Л. Фольклорные источники в «Повести о Светомире царевиче» В. И. Иванова // Vjačeslav Ivanov: poesia e sacra scrittura = Вячеслав Иванов: между Св. Писанием и поэзией. VIII Convegno internazionale = VIII Междунар. конф. (2001, Rome, Italy) / A cura di A. Shishkin. Salerno, 2002. (Vol. 2.) P. 213—261 (Europa Orientalis. (Vol.) XXI, № 2).*

вание основано, как нам представляется, действительно на «мозаичной» природе летописного эпического сказа. Рассказ ведется от лица старца-инока и других повествователей, так как вбирает в себя элементы «чужого» слова и других жанров: житий и апокрифов, поучений, посланий, неканонических легенд, былей, сказаний, а также молений, видений, исповедей, покаяний, духовных и стилизованных фольклорных стихов. Все жанровые включения представлены как элементы орнамента с закодированным тайным смыслом, требующим герменевтического толкования.

Кроме того, произведение отличается необычной архитектурной (делением на девять книг-глав и подглавы, обозначенные римскими цифрами), оригинальным стилем, близким древнерусскому «плетению словес» и барочной эмблематизации, и необычным языком (некоей реконструкцией праславянской речи в части, созданной Вяч. Ивановым, где используется церковнославянский и стилизованный под фольклор язык). Написано оно стихоподобной прозой (версэ), близкой ветхо- и новозаветной графике с нумерацией стихов, в версии Вяч. Иванова — параграфов.<sup>8</sup> Автором сделана сознательная установка на архаизирующую традицию, с помощью которой он хотел, по словам О. А. Шор, написать сказание о «„грешнице святой“, имя которой не упомянуто, — о Руси» (I, 222).

Архаизированное слово использовано не случайно: оно вызвано орнаментальным повествованием, в которое органично вплетены не только элементы различных жанров, но и многочисленные визуальные образы. Это прежде всего образы и сюжеты византийской и древнерусской иконописи («Георгий Победоносец», «Чудо Георгия о змие», «Покров Богородицы», «София Премудрость Божия», «Параскева Пятница» и др.), храмовой живописи, которые являются не просто интертекстуальными вкраплениями или экфразами, но определяют тип повествования от лица старца-инока, мотивно-образный строй произведения, систему именования персонажей и принцип их «возрастания»: от портрета к иконе, от «личины» к образу-Лику. В отдельных частях произведения, например в «Послании Иоанна Пресвитера», образы храмов и соборов символизируют некий Град Божий; они созданы в традициях икон мистико-аллего-

---

<sup>8</sup> См. об этом: Фетисенко О. Л. Краткие замечания к публикации «Послания Иоанна Пресвитера» // Символ. 2008. № 53/54. С. 281—283.

рического и символично-дидактического характера, например таких, как «Покров Богородицы».

Икона как визуальный образ в структуре художественного произведения — непростая художественная задача, так как она является, по мнению С. Н. Булгакова, не столько воплощением художественно-изобразительного канона, то есть имеет свои границы, сколько задается как эстетический и религиозный феномен неким соборным видением первообраза, видением образа Божия в человеке. Поэтому икона в структуре художественного произведения, по его учению, не только возвещает об идеальном мире или человеке, показывая его сущность или первообраз (Лик), но и способна быть искусством «проективно-активным, теургическим»,<sup>9</sup> так как сам созерцаемый объект дает ход мысли, указывает направление сотворчества через эстетическое и религиозное переживание и литургическую и мистериальную функцию образа иконы.

На этом была основана византийская эстетика, опирающаяся на теорию образа, которую разработали Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Феодор Студит и другие отцы Церкви. В ее русле после эпохи иконоборчества, как известно, развивается учение о человеке как образе и подобии Бога, о знаменательном, предвещательном и символическом характере иконы, об онтологии иконы как воплощении божественного универсума, о том, что, выполняя дидактически-информативную функцию, иконные изображения оказываются адекватными словесному тексту.<sup>10</sup> «Иконопись стремится к выражению религиозных идей и богословских учений — и нигде она не достигает этой цели полнее, как в многочисленных изображениях, которые, истолковывая текст, являются как бы богословскими, дидактическими поэмами», — писал в своей известной работе «Общие понятия о русской иконописи» Ф. И. Буслаев.<sup>11</sup> Такие иконописные ансамбли или «сказанные иконы», считал Буслаев, воплощали целый ряд богословских идей в образах и красках. Кроме того, отдельные иконы, имеющие в своей основе византийский иконописный

---

<sup>9</sup> Булгаков С. Н. Икона и иконопочитание // Булгаков С. Н. Первообраз и образ. Собр. соч.: В 2 т. СПб., 1999. Т. 2. С. 288, 297. См. об этом также в кн.: Философия русского религиозного искусства. XVI—XX вв. Антология. М., 1993.

<sup>10</sup> См. об этом подробнее: Бычков В. В. Эстетика // Культура Византии. Вторая половина VII—XII. М., 1989. С. 401—434.

<sup>11</sup> Буслаев Ф. И. Древнерусская литература и православное искусство. СПб., 2001. С. 45.

подлинник, по его словам, служили «видимым символом церкви как собрания верующих».<sup>12</sup>

Современные исследователи наметили подходы к изучению мифологической природы текста, его фольклорных источников, жанровой и повествовательной структуры, а в отдельных работах, называвшихся выше (С. Н. Доценко, Т. Венцловы, А. Л. Топоркова и др.), есть указания на встречающиеся в структуре текста «Повести о Светомире царевиче» сюжеты и образы икон. Благодаря этим и некоторым другим трудам<sup>13</sup> можно попытаться подойти к истолкованию уникальной художественной природы всего произведения через изучение авторского приема введения религиозного экфрасиса,<sup>14</sup> хотя претендовать на исчерпывающее рассмотрение этой проблемы в связи со сложностью самого текста можно будет только в рамках специальной работы.

Сложность задачи постижения авторского замысла определяется необходимостью привлечения малоизвестных архивных и рукописных источников, неполнотой редакции текста брюссельского издания и отсутствием комментариев, нерешенностью проблемы о включении в корпус текста «опыта реконструкции» той ее части, которая принадлежит О. А. Шор как автору-повествователю (книги VI—IX). Исследователи совершенно справедливо обходят эту часть (С. С. Аверинцев, Т. Венцлова, А. Л. Топорков и др.), используя ее лишь для понимания сюжетной линии произведения, так как она представляет собой иной тип художественности. Вместе

---

<sup>12</sup> Там же. С. 53.

<sup>13</sup> См., например: Дудек А. Поэтическая мариология Вячеслава Иванова // *Studia Litteraria Polono-Slavica*. 1. Warszawa, 1993. S. 46—51; Лепяхин В. Религиозная лирика Вячеслава Иванова // *Studia slavica Academiae scientiarum hungaricae*. Budapest, 1996. T. 41. С. 151—166.

<sup>14</sup> О религиозном экфрасисе и его функциях см.: Брагинская Н. В. Кенезис «Картин» Филострата Старшего // *Поэтика древнегреческой литературы*. М., 1981. С. 224—289; Лепяхин В. В. Икона в русской литературе XIX века // *Христианство и русская литература*. СПб., 2002. Сб. 4. С. 110—148; Геллер Л. Воскрешение понятия, или Слово об экфрасисе // *Экфрасис в русской литературе*. М., 2002. С. 19; Есаулов И. Экфрасис в русской литературе нового времени: картина и икона // Там же. С. 167—179; Меднис Н. Е. «Религиозный экфрасис» в русской литературе // *Критика и семиотика*. Новосибирск, 2006. Вып. 10. С. 58—67; Титаренко Е. М. Экфрасис и сакрализация художественности в супраморализме Н. Ф. Федорова // *Философия космизма и русская культура*. Белград, 2004. С. 295—304.

с тем указанная часть текста сохраняет включение образов икон, что делает ее важной для раскрытия функции религиозного экфрасиса.

Цель настоящей работы — во-первых, показать, как образы иконы и религиозной живописи, основанные прежде всего на византийских иконографических традициях, формируют символический контекст произведения, его мистериальную сюжетную основу и структуру орнаментального повествования на основе принципа параллелизма слова и изображения, близкого жанру средневековых эмблем, и становятся иконическими визуальными знаками. Во-вторых, рассмотреть специфический тип религиозного экфрасиса и выделить его функции, показав связь мифологических представлений древности (прежде всего славянского язычества) и христианства. Наконец, изучить это явление в контексте религиозно-философских и эстетических идей Вяч. Иванова, возникших в русле его представлений о гуманизме и религии, и представить версию понимания наиболее значимых, с точки зрения замысла Вяч. Иванова, образов и сюжетов икон на основе герменевтического истолкования.

Понятие «иконология» мы основываем на искусствоведческой теории Э. Панофского, считающего, что иконография связана с воплощением художественного канона, а иконология базируется на стремлении понять символический смысл трансформаций и метаморфоз. Метод Э. Панофского восходит, по мнению исследователей, к средневековой эксегезе. Он состоит из трехступенчатого прочтения произведения: буквального, иносказательного (тропологического) и анагогического, ведущего к познанию трансцендентного в любом изображении, того, что сам исследователь называет «символическими ценностями».<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Теория Э. Панофского (Панофски) была изложена в его книге «Иконологические исследования: гуманистические темы в искусстве Возрождения» (1933). См. современное издание: *Панофски Э. Иконография и иконология // Эстетика и теория искусства XX века. М., 2007. С. 643—655.* См. подробнее о его теории: *Дажина В. Д. Эрвин Панофский и его книга «Ренессанс и „ренессансы“ в искусстве Запада» // Панофский Э. Ренессанс и «ренессансы» в искусстве Запада / Пер. с англ. А. Г. Габричевского. СПб., 2006. С. 27—29.*

## 1. Икона и проблема христианского возрождения

«Повесть о Светомире царевиче» воплотила центральную идею христианского возрождения на основе гуманизма и религии, особенно активно отстаиваемую Вяч. Ивановым в эмиграции.<sup>16</sup> Произведение создавалось параллельно с работой по комментированию им книг Нового Завета (от Деяний апостолов до Откровения Иоанна Богослова) по заказу, связанному с католическим (восточного обряда) богослужением на русском и церковнославянском языках, что было частью проекта расширения влияния Католической Церкви в Восточной Европе, по свидетельству А. Архипова.<sup>17</sup> Изучая работу Иванова, он отмечает «следы» индивидуального понимания текста и символистской поэтики, когда слова комментария Иванова (например, «внутреннего человека, *возрастающего в Небо*» или «человека ⟨...⟩ *высветляемого* в своем отношении к миру») он не может свести к точным новозаветным источникам.<sup>18</sup>

Этот факт является выражением сложной авторской религиозной и художественной концепции, нашедшей воплощение в «Повести о Светомире царевиче». Она сформировалась в поле интеллектуальных исканий европейских мыслителей и представителей русской интеллигенции, оказавшихся в эмиграции и пытавшихся осмыслить судьбу России в ее идее. В произведении Иванова судьба России и всего христианского мира оказывается притянутой к событиям мировых катаклизмов, войн и религиозных раздоров, истоки которых Иванов, вслед за Вл. Соловьевым,<sup>19</sup> видел в расколе христианского

---

<sup>16</sup> См. публикацию его статьи на эту тему: *Iwanow W. Humanismus und Religion: Zum religionsgeschichtlichen Nachlass von Wilamowitz // Hochland. 1934. № 10 (Juli). S. 307—330* (пер. с нем. К. Ю. Лаппо-Данилевского: Символ. № 53/54. С. 168—219). Проблемам гуманизма и религии посвящена переписка Вяч. Иванова в 1920—1930-е гг. с Ш. Дю Босом, М. Бубером, Э. Р. Курциусом и др.

<sup>17</sup> *Архипов А. Вячеслав Иванов — комментатор Нового Завета: Предварительные соображения // Vjačeslav Ivanov: poesia e sacra scrittura = Вячеслав Иванов: между Св. Писанием и поэзией. (Vol. 1.) P. 39—40. (Europa Orientalis. (Vol.) 21, № 1).*

<sup>18</sup> Там же. С. 46.

<sup>19</sup> В статье «Религиозное дело Владимира Соловьева» Иванов писал: «Чрез Соловьева русский народ логически (то есть действием Логоса) осознал свое призвание — до потери личной души своей служить началу Церкви вселенской. Когда приблизится чаемое царство, когда забрезжит заря Града Божьего, избранные и верные Града вспомнят о Соловьеве,

мира и его кризисе, усилившемся после событий Октябрьского переворота в России, и поэтому идеи гуманизма он связывал с идеей становления человеческой личности через ее преображение по типу античных и христианских мистерий, о чем писал к Э. Р. Курциусу и Ш. Дю Босу — известным европейским мыслителям и филологам.<sup>20</sup>

В письме к Шарлю Дю Босу от 15 октября 1930 года, указывая на чрезвычайную роль для его духовного развития идей Вл. Соловьева, Иванов поднимает проблему, волнующую его в период написания «Повести о Светомире царевиче»: «Настало время ускорить шаг и пройти до конца тот долгий путь, по которому я следовал вначале почти неосознанно (в ту пору, когда вера только начинала возрождаться и укрепляться на обломках моего языческого гуманизма), а затем все уверенней и свободней, по мере того как я укоренялся в Церкви, и потребность в полнейшем утверждении и провозглашении этой веры ощущалась мною все более настоятельно».<sup>21</sup> По его словам, эта позиция определялась опасностью, грозящей всему христианскому миру. Он видел спасение христианства не в идее узкой конфессиональной принадлежности, которой придерживались многие представители русской эмиграции, идее, как он считал, губительной для всего христианского мира в период мировых катаклизмов, так как она делает Церковь «национальной» и подчиненной государственной власти. Миссия русских за рубежом в период раскола, по его мнению, — «признать полноту смысла слов Христа о камне, на коем зиждется Церковь единая, вселенская апостоль-

---

как об одном из своих пророков» (III, 306). О позиции Вл. Соловьева, который в 1880-х гг. считал себя пророком соединения церквей, см. во вступительной статье кн. Е. Н. Трубецкого в кн.: *Соловьев В. С. Владимир Святой и христианское государство* / Пер. с франц. Г. А. Рачинского. М., 1913. См. также: *Соловьев В. С. Россия и Вселенская церковь* / Пер. с франц. В. Балашова. СПб., 1912.

<sup>20</sup> Так, в письме от 27/28 февраля 1932 г. Иванов признался Курциусу: «Как прекрасно, как „истинно прозорливо“ Ваше замечание: „Вероятно, надо быть русским христианином, стало быть наследником Византии, чтобы внести в гуманизм идею античных „таинств“, „посвящений“. А как радует меня Ваше согласие относительно необходимости трансцендентного обоснования культуры!» (Ivanov V. *Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlass* / Hrsg. von M. Wachtel. Mainz, 1995. S. 57. Пер. А. Б. Михайлова).

<sup>21</sup> *Иванов Вяч. Письмо к Дю Босу* // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 88.

ская».<sup>22</sup> «Только христианство, — подчеркивал он в цитированном выше письме к Дю Босу, — будучи религией абсолютной, способно воскрешать онтологическую память цивилизаций, которым оно приходит на смену, и потому христианская культура (т. е. культура греко-латинская, в обеих своих проявлениях, восточном и западном) неизбежно обретает вселенский характер: полнота ее, которую мы можем только предчувствовать, есть выявление телеологического принципа, заложенного в ее божественном семени».<sup>23</sup> В период раскола внутренний опыт, полагал Иванов, основывается на ощущениях «непосредственного проникновения как такового», когда видение грядущего предстает «точно икона богоносного творения — и в то же время ужасающее», вызванное агонией раздвоенной души.<sup>24</sup>

Поэтому закономерен тот факт, что, по замыслу Иванова, «Повесть о Светомире царевиче» является теологической утопией, в центре которой — некое идеальное христианское царство Иоанна Пресвитера, которым управляет апостол Иоанн. Идеалом такого царства, по его мнению, может стать царство агиократии, которую он понимал в духе теократии Вл. Соловьева как христианскую соборность: «Христианская соборность будет невидимым и целостным объединением отдаленнейшего и разделенного состава, действительно пробуждающимся и крепнущим сознанием реального единства людей {...}. Эта соборность, безвидная и безуставная, — аморфная и аномическая, — соборность, которой ничего не дано, кроме единого Имени и единого Образа {...}. И, по признаку своего внутреннего строя, она может быть определена, как агиократия, как господство святых» (IV, 480—481). Поэтому, как нам представляется, показательно, что икона и образы христианской святости становятся в «Повести о Светомире царевиче» «напоминанием» о подлинном призвании христианской культуры — спасении человека и человечества, а в области воплощения «русской идеи» они способствуют, говоря словами Иванова из его статьи «Лик и личины России», воплощению идеи «преображения всего нашего общественного и государственного союза в церковь» (IV, 465).

---

<sup>22</sup> Там же. С. 88—89.

<sup>23</sup> Там же. С. 91—92.

<sup>24</sup> Там же. С. 84—85.



## II. Художественное пространство иконы как мир «перехода»

«Повесть о Светомире царевиче» является художественным опытом реконструкции архетипических представлений дохристианских верований (прежде всего славянского язычества) и религиозных образов сменившего его христианства, на основе которых создается мифопоэтическая модель прошлого и будущего России и всего христианского мира как сокровенного «Божьего Града, церкви неявленной, либо слагаемой избранными незримыми строителями из незримого им самим камня на Святой Горе...» (III, 341).

Художественное время и пространство повести носит условный мифологизированный характер и одновременно является историческим. С точки зрения исторической реальности, это пространство Древней Руси («царство Владаря-царя») и других стран и городов (Рима, Царьграда) в период двоеверия и христианизации, в то же время оно является вымышленным и легендарным («царство Иоанна Пресвитера») и устремлено к будущему христианского мира (времени раздоров, войн и раскола), а также к прошлому — к истокам христианского предания и его предвестникам в античности (платоновской Атлантиде как форме идеального утопического государства).

В своей работе «Два мира в древнерусской иконописи» Е. Н. Трубецкой выделяет в иконе два мира: потусторонний вечный покой («царство небесное») и страждущий, греховный и хаотический земной мир. Внутренний мир иконы, по его мнению, символически изображает психологическую драму «встречи двух миров».<sup>25</sup> В «Повести о Светомире» эта драма разыгрывается в условном художественном пространстве. Это пространство «перехода», которое ведет от звериного царства и языческого космоса к царству христианскому, от личины, в которой растворилась сущность человека, к лику, который воплощает первообраз. Первообраз символизируется и эмблематизируется иконными образами и мотивами и их художественной трансформацией в соответствии с замыслом автора.

Иванов стремился все свое произведение превратить в икону. Об этом говорит тот факт, что на страницах произведения многократно появляются образы икон (Георгия Победоносца, Покрова Богоро-

<sup>25</sup> Трубецкой Е. Три очерка о русской иконе: Умозрение в красках. Два мира в древнерусской иконописи. Россия в ее иконе. М., 1991. С. 42.

дицы, Иисуса Христа («Спаса»), Софии Премудрости Божией, Дмитрия Солунского, Параскевы Пятницы), им поклоняются как величайшим святыням (281, 305, 310, 325, 335 и др.), а главное — образ человека создается с опорой на иконописные традиции. В трудные минуты жизни человек обращается к животворящему Лику, как например Отрада к иконе Богородицы — «Царицы Небесной с Христом Младенцем» (305). Следует оговорить тот факт, что писатель чаще всего использует сюжеты и образы икон византийской традиции, присущие и православной живописи, и реже — католической (например, иконографический канон «Софии Премудрости Божией» характерен для православной традиции, а «Коронования Девы Марии» — католической<sup>26</sup>).

Для анализа замысла автора большую роль играют сохранившиеся в Римском архиве Иванова среди автографов «Повести о Светомире царевиче» рисунки поэта. Это рисунки куполов церквей<sup>27</sup> и горы в виде лестницы, на которой представлена в виде теофании икона Богородицы-Знамения,<sup>28</sup> символизирующая Церковь невидимую.<sup>29</sup> Поэтому репрезентация икон в тексте произведения способствует воплощению идеи о Граде Божиим — мистической вселенской соборной христианской Церкви.

Отмеченная выше «мозаичная» природа текста, близкая летописному повествованию, объединена «событием самого рассказыва-

---

<sup>26</sup> О византийских традициях в иконописи и некоторых отличиях в разработке сюжетов и образов икон в западной и восточной Церквях см.: Буслаев Ф. И. Древнерусская литература и православное искусство. С. 139—157.

<sup>27</sup> См. опись Римского архива Вяч. Иванова, сделанную Л. Н. Ивановой. Ежегодник рукописного отдела Пушкинского Дома на 1997 год. СПб., 2002. С. 301.

<sup>28</sup> См. публикацию рисунка: Топорков А. Л. Фольклорные источники в «Повести о Светомире царевиче» В. И. Иванова. С. 213; см. также в нашей статье «От архетипа — к мифу: Башня как символическая форма у Вяч. И. Иванова и К. Г. Юнга» (Башня Вячеслава Иванова и культура Серебряного века. СПб., 2006. С. 251).

<sup>29</sup> Ф. И. Буслаев, исследуя византийскую и древнерусскую символику, отмечал, что «из символических изображений Богородицы особенно важна миниатюра, представляющая гору, на вершине которой в медальоне помещена икона Знамения Божией Матери. См.: Буслаев Ф. И. Византийская и древнерусская символика по рукописям от XV—до конца XVI века // Буслаев Ф. И. Древнерусская литература и православное искусство. С. 216—217.

ния», говоря словами М. М. Бахтина, — авторской версией легенды об основании «Срединного царства» Иоанна Пресвитера и функцией персонажа — защитника всего христианского мира — св. Георгия Победоносца (Егория Храброго). При его помощи должно осуществиться призвание на царство Владаря (Лазаря) и передача его сыну — царевичу Светомиру (Серафиму) — копьё св. Георгия, обладающего тайной силой.

Центром повествования становится богословское «Послание Иоанна Пресвитера» ко всему христианскому миру (книга V) — своеобразный «текст в тексте». Оно имеет сложную литературную традицию и является не просто стилизованным переложением средневековых «Посланий из вымышленного царства» в духе: «*Epistola Presbyter Johannis*»,<sup>30</sup> известных также в связи с сюжетами о поисках св. Грааля по произведениям Вольфрама фон Эшенбаха, Кретьена де Труа, И. В. Гете,<sup>31</sup> религиозных поучений, распространенных в Древней Руси,<sup>32</sup> или описаний Святой Земли,<sup>33</sup> но и своего рода откровением. Иоанн Пресвитер — одна из загадочных фигур в истории христианства. По многочисленным версиям, подвергнутым сомнению, с точки зрения исторической реальности, Л. Н. Гумилевым,<sup>34</sup> он считался у многих народов «царем царей», «царем-священником», таинственным христианским правителем, имеющим священнический сан. Его «срединное царство» находилось на Востоке и условно именовалось «Белая Индия» (так издавна называли царство невидимого Града или загадочное христианское царство).

---

<sup>30</sup> См. об этом подробнее: Горелов Н. Обретение неведомого царства // Послания из вымышленного царства / Пер. с др.-греч., ст.-франц., лат. СПб., 2004. С. 3—13. В книге собраны все известные предания о Великой Индии — вымышленном царстве пресвитера Иоанна, получившие распространение на латинском, греческом и др. языках.

<sup>31</sup> См.: Гете И. В. Три святых царя // Гете И. В. Западно-восточный диван. М., 1988. С. 468—484.

<sup>32</sup> См.: Аничков Е. В., Веселовский А. Н. Эпизоды о рае и аде в послании новгородского архиепископа Василия // Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. Вып. 6. СПб., 1891. С. 92. Здесь анализируется послание новгородского архиерея о «земном рае» как памятник литературного значения, имеющего традиции в древнерусской книжности, и как явление церковного богословия.

<sup>33</sup> См.: Хрисанф, патр. История и описание Святой Земли и Святого Града Иерусалима. СПб., 1887.

<sup>34</sup> См.: Гумилев Л. Н. Поиски вымышленного царства. Легенда о «государстве пресвитера Иоанна». М., 2003.

Имя его известно по легендам с XII века, как и его миссия — укрепление христианского царства и борьба с расколами и мусульманами. По рождению, как указывается в различных источниках, он происходил из волхвов, пришедших для поклонения Марии и младенцу Христу, и его имя наследует человек достойный, овладевший высшим духовным познанием.<sup>35</sup>

В черновом наброске плана содержания «Послания Иоанна Пресвитера», сохранившемся в Римском архиве Иванова, содержатся записи, которые позволяют говорить об оригинальности этого текста в «Повести» Иванова, в отличие от существовавших с XII века версий.<sup>36</sup> Первая часть плана содержания отчасти соотносится с латинской версией «Послания Иоанна Пресвитера» к императору Мануилу Комнину, относящейся к XII веку и подвергавшейся многочисленным переработкам.<sup>37</sup> Вместе с тем вся вторая часть наброска содержания «Послания» у Иванова, а именно: «Сказание о св. Георгии», «Царица Параскева», «Завет Иоанна Пресвитера Владарю царю», «Царевны Параскевы освобождение», «Невесты явление» и др. — не связаны с латинской версией «*Epistola Presbyter Johannis*», а являются частью авторского замысла — воссоздать иконные и житийные образы в тексте послания с целью их переработки в неканоническую легенду о св. Георгии, Богородице и святых покровителях, которая будет мифологическим кодом сюжета и орнаментального повествования.

Набросок содержания позволяет выйти к некоторым важнейшим сюжетным мотивам поиска Невидимого Града, находящегося в стране, обозначенной как «Белая Индия». Это царство Иоанна

---

<sup>35</sup> Славянские версии послания см. в кн.: *Баталин Н.* Сказание об индийском царстве. Воронеж, 1876. Повествование здесь, как и в латинских и греческих текстах, ведется от лица Пресвитера Иоанна. В славянском варианте Пресвитер Иоанн именуется, как и иногда в тексте Вяч. Иванова, «царь-поп Иван», он — «благочестивый христианин и защитник христиан» (С. 7—9). Автор приводит обширную библиографию по изучению данного вопроса в различных странах, и прежде всего в Германии. См.: *Oppert G.* Der Presbyter Johannes in Sage und Geschichte. Berlin, 1864 и др.

<sup>36</sup> Набросок оглавления опубликован О. Л. Фетисенко (Символ. № 53/54. С. 307). Факсимильное воспроизведение см.: *Vjačeslav Ivanov:* poesia esacra scrittura = Вячеслав Иванов: между Св. Писанием и поэзией. С. 254.

<sup>37</sup> См.: Послание Пресвитера Иоанна // Послания из вымышленного царства. С. 15—48.

Пресвитера, попасть в которое, по сюжету легенды, сможет только человек из рода Георгия Победоносца, прошедший посвящение-инициацию. Цель — освобождение от Змея царевны Параскевы (символическое обозначение Церкви). Уже сам сюжет победы над змеем-драконом, становится дофабульным претекстом, который становится мифологическим кодом повествования. Широкое распространение в эпоху расцвета Византии, как свидетельствуют исследователи, получили иконные изображения св. Георгия — воина на белом коне без змея «с поднятым вверх копьем в правой руке и щитом в левой, в развевающемся за спиной плаще».<sup>38</sup> Затем образ многообразно варьируется и развивается в различных сферах художественного творчества. Но закрепляется он благодаря иконографическому канону.

Рассмотрим центральную часть «Послания Иоанна Пресвитера», которую, по замыслу Иванова, составляет авторская версия легенды об основании апостолом Иоанном и Богородицей «Срединного царства». Его охраняет «архистратиг воинств небесных» — св. Георгий Победоносец:<sup>39</sup>

«2 Ходит по всей земли Мати Божия, и рай первый окрест ее цветет; переди же едет всадник светлый: Георгий имя ему.

3 Бе Иоанн в горах мрачных моляся и сетуя о чадах Адамовых спасения своего, Иисус-Христом бывна не ведущих. И прииде утешить его Благодатная, и простерши руку свою на Георгия рече:

4 „Сий юный обитель тебе под Моим покровом устроит, царство верных, в нем-же незримо воцаришися и верних многих любовью спасеши“.

5 Глагола апостол: „Прочии же что?“ Отвеща Владычица: „И в тех вселишися, и ино царство ти будет, егда сие в горния преидет“.

6 И утешися Иоанн и рече Георгию: „Архистратиг воинств небесных десницу твою да укрепит“. И зача той стрелы метати на восток солнца и запад, и полдень, и полночь далече.

7 И где те стрелы легли, оплоты незримые воздвигаются, их же никакая сила изрыти не возможет, и положены быша пределы царства, не преступные внешним на долгии веки.

---

<sup>38</sup> Цит. по: *Сасенкова Е. М., Герасименко Н. В. <Предисловие> // Иконы Святых воинов: Образы небесных защитников в византийском, балканском и древнерусском искусстве. М., 2008. С. 43.*

<sup>39</sup> Показательно, что изображение Богоматери на престоле, символизирующее Церковь, иногда сопровождалось, причем уже в самых ранних произведениях христианской живописи, фигурой св. Георгия, например, как на иконе из монастыря Св. Екатерины на Синае. См.: Там же. С. 40.

8 И рече Матерь Божия: „Ныне огради нами в новозданной стране сей область внутреннюю, в ней же токмо чисти сердцем и прохождением Духа бурна испытанные обитати будут, и каждый зверь дивий и каждый стебель сельный добр будет, и каждое дыхание восхвалит Господа“.

9 Тогда сел Георгий на коня белого и копие пламенеющее к земле склонил, и помчался на коне копием бразду ведя по земле глубокую, и превеликую округу обвел, яже есть земля наша срединная» (364).

Нетрудно убедиться, что здесь создаются визуальные образы, отсылающие к сюжетам известной иконы «Чудо Георгия о змие» («сел Георгий на коня белого и копье пламенеющее к земле склонил»), «Покров Богородицы» («сии юный обитель тебе под Моим покровом устроит»), «О тебе радуется» («и каждый зверь дивий и каждый стебель сельный добр будет, и каждое дыхание восхвалит Господа»). Они воздействуют на самую манеру орнаментального повествования и отображают логику религиозного сознания. Само слово становится иконическим знаком, так как принципиальная иконичность в орнаментальном повествовании «соответствует магическому началу слова в мифе».<sup>40</sup> Магическое начало выражается в многократной повторяемости образов и мотивов.

Это способствует активизации культурной памяти, обращенной к преданию и многочисленным его воплощениям в иконописи и словесном творчестве, создает богатый аллюзиями и реминисценциями фон, способствует углублению смыслового потенциала произведения. Возникает не просто экфрастическая экспликация, а художественная система со множеством цитируемых иконных сюжетов, тем и образов, которые носят лейтмотивный характер (Богородичные иконы, иконы Христа, Софии Премудрости Божией, Параскевы Пятницы и др.). Их можно рассматривать и как «семиотическое окно» в другую реальность, и как разновидность интертекста. Если по своему эпическому замыслу произведение близко летописи, то по внутренней форме оно оказывается *мистерией*, так как основывается на архетипических мотивах посвящения и восхождения к *иерофаниям-эпоптям* — созерцаниям высших сущностей — богов — в древнейших ритуалах и обрядах<sup>41</sup> и представлениям в христианстве

---

<sup>40</sup> Об орнаментальном типе повествования в литературе модернизма см.: Шмид В. Проза как поэзия. Пушкин, Достоевский, Чехов, авангард. СПб., 1998. С. 300.

<sup>41</sup> Любкер Ф. Иллюстрированный словарь античности. М., 2005. С. 688.

об обóженном человеке и человечестве как «сораспятии Христу», говоря словами Вяч. Иванова из его статьи «Лик и личины России» (IV, 464). Эти «видения» и составляют орнаментальную основу повествования.

Разница в структуре повествования первых пяти книг, созданных Ивановым, и последующих, написанных О. А. Шор, на наш взгляд, состоит не только в особенностях языка, стиля, но и в организации повествования. У Иванова на протяжении всех пяти частей сохраняется закодированность языка, и многие образы икон органично вплетены в повествование, поэтому их строй носит мистико-аллегорический характер и почти нет чистого их описания (экфрасиса), есть лишь экфрастическая интенция или экфрастический принцип, преломляющийся сквозь призму авторского видения. Мы можем подвергнуть его герменевтическому толкованию, учитывая уровень вербализации (извне и изнутри). Текст О. А. Шор — это попытка раскодирования и интерпретации уже использованных Ивановым визуальных кодов.

О. А. Шор часто использует экфрасис как описание живописного произведения или напоминания о нем. Например, св. Параскеву иконописцы изображали с лучезарным золотым нимбом на голове. Она всегда в красном мафории, с крестом в руках, персонифицируя Великую Пятницу, как в описании О. А. Шор: «На стене в киоте образ красоты необычайной: Лик строгий, золотистый, точно солнцем озаренный, а глаза уводят взор, на них обращенный, в тот мир, на который глядят сами. Одеяние яркое, красное. В десной руке золотой крест; и крестами золотыми сияет нимб над головою. И надпись, искусно выведенная: „Святая Пятница“» (394).

Это пример скорее искусствоведческого, описательного экфрасиса, чем художественное воплощение авторской точки зрения. У Иванова чаще всего экфрасис основан на основном художественном принципе — *проникновения*, поэтому иконный тип эйдетичен, то есть сведен к первообразу или архетипу, преломляющемуся сквозь призму авторского видения. Он раскрывается как явленное в видениях и снах чудо. Это заставляет читателя — зрителя — угадывать тайное, сокровенное, скрытое в его глубине. Например, Параскева в «Послании Иоанна Пресвитера» олицетворяет собой Церковь, светящийся Град Божий.

«1 Возведе на мя представша очи своя царевна, и мянешся ми зрети синь прозрачну и множество светов в ней, и множество ликов, некогда знаемых, и ее самое узрех в духе, стоящу у подножия креста Христова.

2 И рече ми: „Благословен приход твой во спасение нам, витязю Господень из царства Иоаннова“. И яко аз безмолствовах, паки рече: „Почто на мя дивишися?“

3 „Почитаю ангела моего, святую Параскеву, и ее ты душу сквозь мою видиши. Ей-же дано бысть Христовы страсти лицезрети и Ему священно-тайне сораспяться“ » (366).

Позиция автора и героя-рассказчика здесь обусловлена глубинным символизмом иконы, которая становится способом духовидения, «окном» в иную реальность и органично вплетается в структуру орнаментального повествования, создавая художественное пространство «перехода» в мир иной.

Эту же функцию выполняет и появление в тексте близкого к каноническому образу «Софии Премудрости Божией»:

«7 Зрелась в небе свода Дева светозарная на престоле выпрннем; долу главу преклонила и венец к ногам уронила в созвездие Скорпия; окрест зодии горние по окаему выведены, со Скорпием купно двенадесать, и над главою Девы Телец.

8 А на скате свода, в нижнем поясе, по сферокружию лазореву, седми властелей синклит, и над каждым звезда в диадиме его, и на подножиях престолов имена седми планит» (316).

Изображение ее на фоне ночного неба, по мнению Е. Трубецко-го, символично: этим «вся тварь небесная и земная вызывается к бытию из небытия, из *мрака ночного*. (<...>) Но именно этот ночной фон и делает совершенно необходимым блистание небесного пурпура в „Софии“. То пурпур Божьей зари, зачинающейся средь мрака небытия; это восход вечного солнца над тварью».<sup>42</sup> Пурпурный лик Софии (светозарность) Трубецкой толкует как отражение света предвечного. Здесь солнечный свет встречается с тьмой, это и есть выражение ее сущности как символического выражения драмы встречи двух миров. Мотив утраты венца в созданном воображением Иванова образе Софии Премудрости также символичен.

Маг Симон Хорс объясняет это Владарю-царю тем, что «низведен свет Девы Пресветлой долу и по земле рассеялся, и тьма объяла его», поэтому спасение в том, чтобы собрать «свет рассеянный во единое средоточие и сосуд славы». Он пророчит Владарю, что Дева Света венец свой обретет и в деяниях Светомира, «и во образе Белого Царя Царь-Девнца восцарствует над всею землею» (317).

---

<sup>42</sup> Трубецкой Е. Три очерка о русской иконе. С. 52.



Этот венец из царства Вавилонского принесен в Царьград, но поту-  
снул, и путь его дальше — в «Третий Рим». Это предсказание  
воспринимается Владарем как отражение гностических представле-  
ний, не зря он называет его «ересью», но старец Епифаний объяс-  
няет ему, что это «тайное знание, Церковью сокровенное от весто-  
ящих» (318).

В воспроизведении иконного образа Иванов идет от православ-  
ного иконописного подлинника, соблюдая общие принципы изобра-  
жения Софии Премудрости, которые, по мнению исследователей,  
глубинно связаны с религиозной историей России. Не случайно ее  
изображение находится над алтарем московского Успенского собо-  
ра.<sup>43</sup> Автор делает исполнителями ее воли в легенде о св. Георгии,  
рассказываемой Иоанном Пресвитером, св. Иоанна и Богоматерь,  
которые на иконах Софии Премудрости Божией обычно предсто-  
ят ей и являются ее ипостасями.<sup>44</sup>

Подобные изображения Софии были хорошо известны Иванову  
еще по работе Вл. Соловьева «Идея человечества у Августина Кон-  
та», где дан экфрасис знаменитой новгородской иконы: «Посреди  
главного образа в старом новгородском соборе (времен Ярослава  
Мудрого) мы видим своеобразную женскую фигуру в царском одея-  
нии, сидящую на престоле. По обе стороны от нее, лицом к ней и  
в склоненном положении, справа Богородица византийского типа,  
слева — св. Иоанн Креститель».<sup>45</sup> Соловьев называет Софию Пре-  
мудрость на иконе Великим Существом, которое олицетворяет со-  
бой «само истинное, чистое и полное человечество», осознанное на-  
шими предками, строителями Софийских храмов.<sup>46</sup> В статье «Лер-  
монтов» (1947) Иванов буквально повторяет эту мысль Соловьева,  
когда пишет, что София «является теандрической актуализацией  
всеединства; для всякого мистика земли русской она есть совершив-  
шееся единение твари со Словом Божиим и, как таковое, она не по-  
кидает этот мир и чистому глазу дана непосредственно», представ-

---

<sup>43</sup> Об иконописном каноне изображения Софии Премудрости Божией см.: *Арсеньев В. О церковном иконописании // Философия русского религиозного искусства XIV—XX вв. С. 142—143;*

<sup>44</sup> Проблеме изучения образов и олицетворений Софии Премудрости посвящено специальное исследование: *Брюсова В. Г. София Премудрость Божия в древнерусской литературе и искусстве. М., 2006.*

<sup>45</sup> *Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 576.*

<sup>46</sup> Там же. С. 577.

ляется же «на фресках и иконах ниже сферы Христа и выше сферы ангелов в образе крылатой царицы в венце» (IV, 382—383).<sup>47</sup>

Идею Софии Иванов определял как «форму зиждущую, forma formans, вселенной в Разуме Бога» (IV, 379), поэтому ее образ является в «Повести о Светомире царевиче» важнейшим символом вселенской соборной Церкви как Града Божия. Показательно, что образ-видение Софии композиционно предшествует «Посланию Иоанна Пресвитера». Ее олицетворением становится как само царство Иоанна, так и многоступенчатый, как на указанном выше рисунке Иванова, Лествичный храм Пресвятой Богородицы и Иоанна Богослова, ведущий к сокровенной «башне из слоновой кости», олицетворяющий Софию Премудрость:

«Неподалеку, среди садов моих на скале, белеет башня истончена из кости слоновья, высотой ступеней ста сорока семи, и как маяк сияет верным издалека.

Встроены во храм, на скале выспрь возведенный, семь церквей; три церкви подземные и четыре надземные; и в преисподнюю церковь, Воскресенскую, и в верховую, Успенскую, токмо Запечатленным доступ, о них же особне скажу» (241).

Башня-маяк напоминает скинию Премудрости из неканонической Книги Премудрости Иисуса сына Сирахова: «Я поставила скинию на высоте, и престол мой — в столпе облачном» (Сир. 25: 4). Ее смыслы основаны на символике чисел храмов и принципе восхождения—нисхождения («три церкви подземные и четыре надземные»). Они скрыты от непосвященных («Запечатленным доступ»).

Число семь П. А. Флоренский, опиравшийся во многом на идеи Вл. Соловьева, считал числом Софии и софийного восприятия мира, соотнося его со стихотворениями Иванова.<sup>48</sup> Возможно, что числовая символика в таком случае связана также с семью христианскими таинствами и соответствием седьмеричного числа таинств семи дарам Св. Духа (Ис. 11: 2, 3). Важным источником, как нам представляется, именно для Иванова могло быть Откровение Иоанна Богослова, где говорится: «Тайна семи звезд, которые ты видел

---

<sup>47</sup> Показательно, что репродукция иконы Божественной Премудрости XVII века воспроизведена в тексте статьи «Лермонтов» в брюссельском издании (IV, 383).

<sup>48</sup> См.: Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 801.

в деснице Моей, и семи золотых светильников [есть сия]: семь звезд суть Ангелы семи церквей; а семь светильников, которые ты видел, суть семь церквей» (Откр. 1: 20).

Интересна и литературная традиция, связанная с образами скинии и св. Грааля из царства пресвитера Иоанна, на которую указывает А. Н. Веселовский.<sup>49</sup> Кроме этого Иоанновым царством называли на Руси погрузившийся в воды озера, как Атлантида, и ставший невидимым град Китеж.

В списке книг библиотеки Иванова обозначены сочинения С. Н. Дурылина «Церковь невидимого града» (М., 1914) и «Град Софии. Царьград и святая София в русском народном религиозном сознании» (М., 1915), представляющие несомненный интерес.<sup>50</sup> Их объединяет с «Повестью о Светомире царевиче» общая утопическая модель мира как поиска невидимого Града и обилие цитируемых образов икон, часто представленных в виде экфрасиса. По мнению Дурылина, переживание таинств христианства связано с «великим опытом св. Серафима, который есть высочайшая вершина народного ведения о Христе».<sup>51</sup> Сетую по поводу упадка веры в «видимую Церковь» в сочинениях В. В. Розанова и Д. С. Мережковского, он пишет о народной вере в Церковь невидимую, неослабевающую в истории. Кроме того, он размышляет о том, что религиозные представления о Софии в христианском миропонимании — это «правда о единой церкви», что первым осознал Вл. Соловьев. «Этой Церкви-Софии, невесте Христовой, поклоняется доселе русский народ, чтит он ее в невидимом Граде Китеже и в видимой церкви. Последняя тайна о церкви есть и последняя тайна о св. Софии».<sup>52</sup>

Отразившаяся в «Повести о Светомире царевиче» связь св. Георгия и Софии Премудрости не случайна. Она определялась отражением идеи строительства на Руси Софийских соборов и при них храмов и монастырей в честь св. Георгия.

---

<sup>49</sup> См.: Веселовский А. Н. Сказания о Вавилоне, скинии и Св. Граале. СПб., 1896. С. 48.

<sup>50</sup> См.: Обатнин Г. В. Материалы к описанию библиотеки Вяч. Иванова // Vjačeslav Ivanov: poesia e sacra scrittura. Вячеслав Иванов: между Св. Писанием и поэзией. (Vol.) 2. P. 288.

<sup>51</sup> Дурылин С. Н. Церковь невидимого града. М., 1914. С. 8.

<sup>52</sup> Там же. С. 54—55.

### III. Икона «Чудо Георгия о змие» в структуре сюжета и славянский бестиарий

Икона «Чудо Георгия о змие», на которой изображен воин на белом коне, убивающий змея-дракона, становится архетипической схемой сюжета «Повести о Светомире царевиче» в самом начале повествования, когда речь идет о роде Горынских, идущем от крови змея, пораженного Георгием. Связанный с ней сюжет змеборчества можно считать дофабульным или предфабульным. Он организует систему бинарных оппозиций (дохристианское—христианское, змеёво—христово, хтоническое—небесное) и определяет развитие центрального конфликта, говоря словами Иванова, — борьбу героя с «брутальным двойником», или звериным началом. Дракон в христианской традиции — аллегория язычества, демонизма, бесовства, магии.

Приводя многочисленные живописные источники с изображением святых, убивающих или изгоняющих дракона, А. И. Кирпичников пишет, что «во всех вышеприведенных случаях дракон изображения предшествует дракону легенды».<sup>53</sup> Следовательно, по его мнению, источником сюжетов о чуде превращения язычников в христиан стала икона с изображением св. Георгия, а не мифологические (Персей) или литературные (жития и апокрифы, духовные стихи) источники. Важна его мысль о том, что во многих православных храмах, например в Грузии, св. Георгий поражает не змея, а человека.<sup>54</sup> В условиях двоеверия у славян и других народов культ Георгия — победителя дракона — получает особое распространение и подвергается фольклоризации. Святой становится героем апокрифов, как и Богородица, под покровительством которой он находился.<sup>55</sup> Но если в фольклоре, по мнению Кирпичникова, силен элемент произвола, то из «иконописи идет белый цвет коня Георгия, близкая связь со змеями...»<sup>56</sup>

Икона св. Георгия Победоносца как эмблема христианского воина-защитника в «Повести о Светомире царевиче» возникает не случайно. Известно, что культ св. Георгия сложился как канонический

---

<sup>53</sup> Кирпичников А. Св. Георгий и Егорий Храбрый: Исследование литературной истории христианской легенды. СПб., 1879. С. 113.

<sup>54</sup> Там же. С. 114.

<sup>55</sup> Там же. С. 127—133.

<sup>56</sup> Там же. С. 148.

до разделения Церквей и является общехристианским. Для Иванова, знакомого с трудами А. И. Кирпичникова и А. Н. Веселовского, было очень важно, что он считается древнейшим и имеет мифологические претексты в египетской (борьба Тота с Тифоном) и греко-римской (Митра — воин-защитник) древности, проецируется на Зевса-громовержца и антагониста св. Георгия — бога Диониса, отражается в рыцарской литературе Европы и славянской духовной поэзии. Причиной споров и разногласий в трактовке образа св. Георгия является его проекция в народных верованиях на языческие божества, среди которых — Перун, Хорс или Ярила, известные в славянской мифологии и ассоциирующиеся с небесными силами и прежде всего богами-громовиками.<sup>57</sup>

Тип св. Георгия как воина нашел воплощение не только в иконах, но и в западноевропейской живописи — в картинах Учелло, Пизанелло, Рафаэля и других художников. Поэтому в «Повести о Светомире царевиче» св. Георгий Победоносец является эмблемой вселенского христианского царства и становится символом единения Церквей — западной и восточной. Его двойники — два всадника, символизирующие два царства, но имеющие общую цель и воплотившиеся в едином эмблематическом типе защитника христианского царства.

В «Повести о Светомире царевиче» св. Георгий представлен не столько как мученик, что было присуще его изображению в агиографической литературе (его мученическое житие вспоминает Серафим, понимая это как указание и на свою судьбу), а как защитник христиан, представитель небесного ангельского воинства, его чудесное копье получает статус сакрального. Как указывает В. Н. Лазарев, в ранний период развития древнерусского искусства иконы христианского мученика были главными храмовыми иконами, и «в иконографическом отношении изображение св. Георгия следует получившему распространение в X веке византийскому типу воина, а не мученика».<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> Там же. С. 62. См. об этом: *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими связями древних родственных народов. М., 1865. Т. 1. С. 699—711.

<sup>58</sup> *Лазарев В. Н.* 1) Русская иконопись. От истоков до начала XVI века. М., 1994. С. 163—164; 2) Новый памятник станкового искусства XII в. и образ Георгия — воина в византийском и древнерусском искусстве // *Византийский временник*. М., 1953. Т. 6. С. 186—222. См. также: *Алпатов М. В.* Образ Георгия-воина в искусстве Византии и Древней Руси // *Труды Отдела древнерусской литературы*. Л., 1956. Т. 12. С. 292—310.

Обязательным атрибутом святого на иконах являлось чудесное копье и воинские доспехи.

Для нашего исследования важна точка зрения, развиваемая Кирпичниковым, Галаховым и поддержанная Веселовским. Она связана с утверждением того факта, что распространению легенд о св. Георгии и его жития послужили не только духовные стихи о Егории Храбром, но прежде всего иконы и фрески. «Чудо Георгия о змие и девице не только впоследствии времени способствовало популярности Георгия более самого жития его, но, по мнению многих, послужило зерном, из которого развился его культ и легенда», — пишет Кирпичников.<sup>59</sup>

Веселовский, в свою очередь, считал, что св. Георгий «сгруппировал около себя легенды о змееборстве, и легенды о сношениях с демонами, и легенды о мироздании, хотя змееборство — специальная черта Георгия». Эта легенда, по его мнению, воплотила дуалистические представления о мире богомильских и манихейских ересей, которые были широко распространены среди калик переходных.<sup>60</sup> Эти люди, по представлению Веселовского, — странствующие по «святым местам» проповедники; именно они, приходя из Византии, стали распространителями апокрифов и возникающей на их основе религиозной духовной поэзии, которая способствовала распространению иконописных сюжетов.<sup>61</sup>

Е. В. Аничков называет калик переходных представителями апостольского христианства на Руси.<sup>62</sup> Интересно, что они сами себя считали Церковью, основанной Христом на земле. Апокрифический сюжет о Егории Храбром был в основе их духовных песнопений.<sup>63</sup>

---

<sup>59</sup> Кирпичников А. Св. Георгий и Егорий Храбрый. С. 50. См. также: Галахов А. История русской словесности древней и новой. Изд. 3-е. М., 1894. Т. 1. С. 246; Веселовский А. Н. Разыскания в области русских духовных стихов. СПб., 1889. Вып. VIII. С. 297. Существовали и противоположные точки зрения. См., например: Рыспенко А. В. Легенда о св. Георгии и драконе в византийской и славянорусской литературах. Одесса, 1909.

<sup>60</sup> Веселовский А. Н. Разыскания в области русских духовных стихов. Вып. VIII. С. 119—120.

<sup>61</sup> Веселовский А. Н. Калики переходные и богомильские странники // Вестник Европы. 1872. Апр. С. 682—722.

<sup>62</sup> Аничков Е. В. Из прошлого калик переходных. СПб., 1913. С. 190—191.

<sup>63</sup> Миллер В. С. Калики или калеки переходные // Энциклопедический словарь Брокгауза-Ефрона. СПб., 1895. Т. 27 (XIV). С. 27—28.

В связи с этим становится очевидной та связь дуалистического конфликта, основанного на введении образа «брутального двойника» и калик-перехожих в раннем замысле «Повести о Светомире царевиче», который возник в 1894 году и был рассмотрен нами в начале работы.

Кирпичников и другие исследователи считают фигуру св. Георгия-Егория Храброго двоеверной, как это и представлено в повести, так как, с одной стороны, на нем основан христианский культ мученика, героя жития и образа многочисленных иконографических сюжетов, с другой — с этим образом и его переосмыслением связан богатейший фольклорный материал, представляющий не только духовные стихи, слагавшиеся на основе легенд и апокрифических сказаний, но и материал славянского бестиария, заговоры, песни, пословицы, отразившие языческие представления о жизни Егория Храброго как народного героя, особо почитаемого на Руси.<sup>64</sup> Фольклорные источники «Повести о Светомире царевиче» обстоятельно изучены в исследовании А. Л. Топоркова.<sup>65</sup>

Вместе с тем анализ только фольклорных источников не раскрывает религиозного замысла и художественного своеобразия произведения в целом. Св. Георгий был близок русскому человеку, так как обращал в христианство через *перерождение* души человека. Это подтверждается текстом произведения, где главная цель св. Георгия — обращение в христианство. Это следует из слов Богородицы в тексте авторской легенды, представленной в «Послании Иоанна Пресвитера», которая является как бы предысторией повествования:

«15 „Сыне Георгие, почто сестер твоих в земле полнощной, в дубравах темных оставил еси? Там они, во мраке неведения сидяще, со древами срослися и волчим млеком младенцев своих питают“.

16 „Иди и просвети их, и с ними всю землю ту и все в ней живуще, и дубравы те окрести. Естество не премени, но и волков Слову Божию научи“.

17 „И не прежде изыди из страны той, неже стрелу свою в недрах не оставиши: после многих годин стрелу золотую твою обретет избранный, местам тем и народу тому во спасение“» (584).

---

<sup>64</sup> См., например: *Пронп В. Я. Эмееборчество Георгия в свете фольклора // Фольклор и этнография Древнего Севера. Л., 1973. С. 190—208.*

<sup>65</sup> См. примеч. 7.

Главы I—XXIII первой книги посвящены изложению династической легенды — истории рода Светомира, произошедшего от сестер св. Георгия Победоносца, которых он «светом Христовым просветил», но не спас от «семени Змиева», так как на них попала кровь пораженного им змея-дракона. Уровень династической легенды дан как результат отбора и конкретизации событий, изложенных в естественном порядке. Основными героями-змееборцами являются Владарь (Лазарь) и Горислава. Их род, с одной стороны, несет в себе проклятие — хтоническое «змиево» начало, так как все они, по словам Гориславы, «змееныши». С другой стороны, род причастен к небесному началу через св. Георгия, утвердившегося в народном сознании как Егорий Храбрый. Создаются оппозиции как изначальные повествовательные инстанции. Хтоническое начало в сознании представителей рода привело к тому, что потомки св. Георгия сами себя, говоря словами повествователя, «истребили» из-за урочища Егорьева, где стрела его была захоронена, и осталось два князя — Давид и Боривой. Роду предназначено построить христианское царство, найти стрелу Егорьеву и быть спасителем мира через утверждение царем Лазаря и рождение Светомира. Св. Георгием избран Давид («хранитель» Егорьева урочища) и жена его Василиса — тип бездетной праведной четы, близкой Аврааму и Сарре или Иоакиму и Анне. Василисе привиделся сон, в котором появляется икона-видение св. Георгия как чудесное знамение:

«8 Глядь, а навстречу ей, по-над лугом низехонько, плывет на воздушех, ровно челн по озеру, облак червлсный, и на том облаке, диво дивное, сам Свет-Егорий стоит, юноша красный в доспехах пресветлых, и копье лучевидное в руке держит.

9 И как наплыл на нес, водрузил ей копье-луч прямо в темя, и проник в нее луч сквозь все тело, и под тем она копьем под Егорьевым до самых грудей в землю вошла» (259).

Нетрудно убедиться, что во сне Василисе как знамение явился св. Георгий. В этом эпизоде воплотились пророческие слова Симеона Богоприимца к Богородице: «И тебе самой оружие пройдет душу», которые Е. Трубецкой рассматривает как пример борьбы двух миров в древнерусской иконе.<sup>66</sup>

На иконах св. Георгий изображался фронтально, в воинских доспехах, с копьем в руке. Обозначение «красный» в доспехах «пре-

---

<sup>66</sup> Трубецкой Е. Три очерка о русской иконе. С. 63.



светлых» связано с иконной идеализацией. Образ становится вестью из высшего мира. Пространство иконы «разрывается», оно начинает активно воздействовать на природный мир, истребляя «змиево» хтоническое начало и способствуя перерождению его. Воздействующий мир иконного образа ведет к изменению ситуации или просветлению героев:

«7 Когда же родился младенец на Егория вешнего и наречен был над святою купелью, деду в честь, Лазарем, повелел Давыд:

8 ветхий, что над Егорьевым ключом, дуб срубить, и из комя цельный крест вытесать, и святого Егорья образ в крест врезать, и сень из того же дуба соорудить, и поставить крест и сень над криницею.

9 И хвалили Бога родители обрадованные, и обновилась жизнь их, и ключом възыграла, словно давняя им вернулась младость» (260).

Сооружение креста, вырезанного из дуба, — преодоление языческого обряда поклонения деревьям и установление обряда поклонения кресту. Подобные иконы, например «Поклонение Пречестному Кресту Христову» (XII век), являющиеся символом спасения и победы над злом, хорошо известны в древнерусской традиции.<sup>67</sup>

Повторяемость возникает на уровне автора-повествователя (старца-ипока), воспроизводящего икону «Чудо Георгия о змие» как образ реального Егория Храброго — героя апокрифических сказаний или духовных стихов: «В девятый раз чередой с похорон Гориславиных проехал по лесам Егорий на белом коне; ласточек прикликал, росу спустил, скот в поле выгнал» (278). Этот же образ дается на уровне героя-рассказчика как знамение (Василиса, Отрада, Владарь, Светомир), переживающих явленный им образ, определяющий судьбу, во сне, в видении или наяву: «Сказала в ответ Отрада: „Так оно и есть, Лазарь, как я пою. А Егорья Божия Мать любит. Он перед Нею по земле на белом коне едет, а Пречистая за ним идет“» (284); «И видит Светомир: над головою его орел парит на крыльях распростертых; направо — лампада теплится пред Ликом Спаса; налево — в мерцающем свете горящего еля Мать Божия идет, а перед Нею всадник едет на белом коне, и в руке всадника копье золотое стреловидное» (413). Показательно, что исследователи указывают на житийные иконы, на кото-

---

<sup>67</sup> См. об этом: Бенчев И. Иконы ангелов: Образы небесных посланников. М., 2005. С. 160.

рых Царевна по имени Мария, символизирующая Церковь, ведет на поясе змея вслед за Георгием Победоносцем, едущем на белом коне.<sup>68</sup>

Икона как «умозрение в красках» и «опыт духовидения», по мысли Е. Трубецкого, возникает на Руси в период распространения христианства, и ее значение в противостоянии «царству звериному» и «образу звериному» в период славянского двоеверия было велико. Все древнерусское искусство, как он считает, зародилось и выросло в борьбе с двоеверием и искушением. Уже в ранний языческий период, утверждает Трубецкой, икона — это путь к собору, так как сопряжение иконных образов приводит к пониманию, что именно соборность является тем началом, которое должно господствовать в мире. «Сама вселенная должна стать храмом Божиим. В храм должны войти все человечество, ангелы и вся низшая тварь. И именно в этой идее мирообъемлющего храма заключается та религиозная надежда на грядущее умиротворение всей твари, которая противоплагается факту всеобщей войны и всеобщей кровавой смуты».<sup>69</sup> Собор как идеал, как *иная* действительность, по мнению Трубецкого, олицетворяется не столько архитектурой византийских куполов или готическим шпилем, сколько луковичными куполами древнерусских церквей, так как они воплощают идею глубокого, на его взгляд, «молитвенного горения к небесам», а многоглавые церкви на Руси — это «дальнее потустороннее видение града Божьего», это «Собор всей твари как грядущий мир вселенной, объемлющий и ангелов, и человеков и всякое дыхание земное».<sup>70</sup> Не случайно, как уже указывалось, появление образов православных храмов в автографах «Повести о Светомире царевиче».

В своей речи «Общий богословский взгляд на историю древнецерковной иконографии» архимандрит Христофор (Смирнов) отметил значимость древнецерковной иконографии для обращения язычников к христианской вере и для развития церковного учения.<sup>71</sup> Для приближения к Богу нужны были, по его мнению, внешние чувственные символические изображения, они были весьма популярны

---

<sup>68</sup> См. об этом: Саенкова Е. М., Герасименко Н. В. <Предисловие>. С. 55.

<sup>69</sup> Трубецкой Е. Н. Три очерка о русской иконе. С. 8.

<sup>70</sup> Там же. С. 12.

<sup>71</sup> Христофор <Смирнов>, архим. Общий богословский взгляд на историю древнецерковной иконографии. Киев, 1879. С. 1.

в языческих представлениях в связи с предшествовавшим культом идолов. Религиозное искусство создается, как он пишет, в противовес чувственно-телесному — греко-римской древности и абстрактному идолотворчеству у язычников. Икона соединила в себе небесное и земное, божественное и человеческое через образ Богочеловека Иисуса Христа, поэтому «иконы трактовались как монументальное выражение веры», и «греческая церковь по справедливости праздновала одержанную на соборе константинопольском 842 года победу над иконоборчеством как торжество православия», поэтому «иконы имели для христианской церкви некоторое значение как вообще отличительный признак христианства от иудейства и магометанства». <sup>72</sup> Иконы имели и догматическое значение, как воплощение Ветхого и Нового Заветов в живописных образах, и аскетическое — как подражание первообразам.

Иванов считал природу человека двойственной. Она содержит в себе мятежное, хаотическое, «титаническое» начало, которое нуждается в глубинном «просветлении»: «Человек освобождается от буйного Титана в себе только путем медленного искупительного процесса. <...> Принцип очищений, посвящений в таинства, благодатных пакирождений из лона Персефоны ставит на место устойчивого гуманистического самоутверждения человеческой особи („*homo sum*“) — динамическую проблему *духовного возрастания*; мистерии, эта подготовительная школа смерти» (III, 374).

Пространство, в котором взаимодействуют персонажи повести и герои снов, видений, представлений, часто представленные иконным образом или образом славянского бестиария, можно считать *мистериальным*. Это пространство перехода или перерождения героя. Св. Георгий принимает участие в судьбе родившегося Лазаря, будущего Владаря-царя, оберегая его и направляя. Иногда он прибегает к силе лесных помощников — волков. Волчица, бросившаяся в лесу на обидчика Лазаря — Ваську Жихаря, согласно общеевропейским легендам, — тотемный предок, защищающих своих чад (как волчица, вскормившая основателей Рима Ромула и Рема). Кроме того, волки, по славянским поверьям, — лесные помощники Егория Храброго. Встреча с волком символически означает перерождение героя и отказ от прежней жизни. <sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> Там же. С. 17.

<sup>73</sup> См., например: Белова О. В. Славянский бестиарий: Словарь названий и символики. М., 2001. С. 73—74.

После этой встречи меняется и Васька Жихарь, становясь хранителем Лазаря, и сам Лазарь; он «забился в судороге, с пеною у рта, и на недолгое время оцепенел» (261). Это событие — ситуация перехода, испытания героя, который должен перейти в «иконное» пространство, воскреснуть, как новозаветный Лазарь, переживя мистическую смерть и воскресение. Но мистическую смерть — сорокалетнее «сидение» или «оцепенение» — герой получит из-за прельщения красотой Гориславы, невесты крестного брата Симеона Управды. Горислава Лазарю, по материнскому предвидению, «сулена, да не сужена», то есть нет Божьей воли на их брак.

Образ Гориславы двойственен; он явлен как иконный лик во сне матери Лазаря, которая видит ее, «как живую, с глазами большими, темными, красивую да печальную...» (262), а Лазарю она представляется как дьявольское прельщение: «...оторопел Лазарь: такой красы женской, нежной и грозной, в жизни не видывал» (264). В Гориславе нет аскетизма, подчинения идее «несения креста». Она не может войти в «иконное пространство» повести в начале повествования, так как хтоническое «змиево» начало, выступающее как внутренняя ее природа, выплеснувшаяся в песнях-пророчествах (264—265), в признаниях, что она «змея Горынская», что ее «кровь кровь кличет, чужой не хочет» (265), не дает ей возможности стяжать христианское смирение и жить в браке с Симеоном Управдой, которого она готова «извести» и этим погубить душу Лазаря:

«19 Коль воистину соблюсти меня хочешь, соблюди душу мою. Полюбишь меня, — из плена змиева живую меня изведешь; мне будешь за Егория, и земле Егорьем себя покажешь» (265).

Ее фраза «из плена змиева живую меня изведешь» воспроизводит сюжет одного из клейм иконы «Св. Георгий с житием», в котором спасенная царевна ведет в город укрощенного воином змея-дракона, повязав его своим поясом. Для Гориславы спасение — в укрощении в ней дракона, и оно может произойти через любовь к ней Лазаря. Но он должен убить Симеона Управду, суженого ей жениха, своего крестного брата. Страх утраты возможности спасти душу парализует Лазаря, и он видит как бы во сне, что машет жезлом Егорию и «возбраняет ему»:

«5 А Егорий в ответ: „Мне ты сам данью будешь: ныне за двоих выкуп, по долгом времени за всю землю оброк“.

6 И метнул Егорий копьем в Лазаря, и прошло копье сквозь чресла Лазаревы, и врос он в камень до чресл.

7 Пробудился спящий от сна и ощутил, что отнялись ноги его. И заплакал Лазарь о своем убожестве.

8 И с той поры сиднем сел, жив и млад телом с головы до чресл, а ниже мертв» (270).

Необходимо отметить вписанность христианских мотивов и образов в произведении Иванова в славянский бестиарий, который представлен не только мифическими образами змея или животных (волков, медведей), но и выраженностью в человеке свойств бестиарного животного: сестры Егория Храброго, его род, Горислава и Владарь «до сидения», царица Зоя — представители «змеиногo царства». Как отмечал А. А. Потебня, в традиционной славянской культуре происходило отождествление души злого человека со змеем и волком.<sup>74</sup> Волк как тотемный предок отождествляется в «Повести о Светомире царевиче» с ипостасью Егория Храброго. Поэтому волки выступают его помощниками и заместителями в народных поверьях, которым следовал Иванов. Эти представления также были распространены в славянском фольклоре.<sup>75</sup>

Утрата телесности, аскетизм, страдание — это «испытание» «целением», по словам матери Лазаря Василисы, условие возможности вхождения героя в иконное пространство, ухода из «змеиногo царства», на которое он обречен и из-за любви к Гориславе. Сюжет повести не просто оформляется орнаментальными вставками, иконографическими деталями, темами и мотивами по принципу параллелизма слова и изображения, но наблюдается эстетизация религиозных Ликов, их объединение по принципу взаимосвязи, бинарности, параллелизма.

Мотив копья — с одной стороны, распространенный прием при изображении св. Георгия на иконах и фресках, как уже указывалось, с другой стороны, это мотив причастности телу и крови Христа, так как в Евангелии от Иоанна есть рассказ о прободении копьем ребер Иисусовых (Ин. 19: 34). Этот мотив евхаристичен и лежит в основе легенд о св. Граале. Анализируя этот мотив, С. Н. Булгаков пишет

---

<sup>74</sup> Потебня А. А. Собрание трудов. Символ и миф в народной культуре. М., 2000. С. 306. См. об этом же: Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 103.

<sup>75</sup> См. об этом же: Славянская мифология. Энциклопедический словарь. С. 103.

в своей работе «Святый Грааль» о том, что это спасительная жертва во искупление человеческого рода.<sup>76</sup> Поэтому копье часто изображается иконописцами и художниками западной традиции как символический образ создания Христианской Церкви, как св. Грааль. «Он пребывает в мире как таинственная святыня, как сила жизни, как тот огонь, в котором мир преобразится в новое небо и новую землю».<sup>77</sup>

#### IV. Образ и первообраз: от портрета к иконе

В «Послании Иоанна Пресвитера» есть слова о том, что «образ Божий в человецех затмен» (355). Это одна из важнейших проблем, которую Иванов ставит в своем произведении. Она укоренена в основах иконописания, согласно которым принцип причастности образа лику Христову является главенствующим в религиозной живописи. Поэтому важнейшую роль в «Повести о Светомире царице» играют традиции, на которых основан принцип именования персонажей и создания их образов (от портрета — к иконе) и сам экфрастический принцип, положенный в основу *мифологически-мистериального* сюжета преобразования человека по образу и подобию Божию.

Мистериальная функция иконы как изображения посвячительно-го специально была выделена о. П. Флоренским в его работе «Иконостас» (1922).<sup>78</sup> Кроме того, исследуя феномен иконы в раннехристианском искусстве, он писал о происхождении иконы от маски усопшего святого, поэтому она воспроизводит не лицо, а лик, то есть архетип или идеальный первообраз.<sup>79</sup> Именование в древнерусской иконе, имеющей византийскую традицию, по мнению С. Н. Булгакова, «и само входит в качестве изобразительного средства в изображение» и «соотносит образ с оригиналом, икону с первообразом, оно присоединяет данную икону к многоиконному духу», поэтому «имя есть в этом смысле иероглиф личности, ознаменование невиди-

---

<sup>76</sup> Булгаков С. Н. Святый Грааль: Опыт догматической экзегезы // Булгаков С. Н. Первообраз и образ. Т. 2. С. 329.

<sup>77</sup> Там же.

<sup>78</sup> Флоренский П. А. Иконостас // Философия русского религиозного искусства. С. 272.

<sup>79</sup> Там же. С. 277—279.

мого в видимом...»<sup>80</sup> О канонизации как основном принципе религиозной живописи писал Н. П. Кондаков. Анализируя принципы иконографии, он указывал на эстетическую и онтологическую цель иконы, которая была основана на том, «чтобы в фигурах являлся отблеск ликов ангельских, пророческих и святых; идеальное служило здесь подкладкою и фоном для реального...»<sup>81</sup>

Архетипическую природу первообраза символизируют многие имена-символы персонажей. Собственно, Георгием святой назван только в богословской части — в «Послании Иоанна Пресвитера». В повествовании от лица старца-инока он зовется Егорием Храбрым, что отсылает к народной традиции именования в духовной поэзии и точке зрения повествователя, эту позицию выражающего. Имена выступают как художественные образы и символизируют «непроявленную духовную сущность» в начале пути героя, говоря словами П. Флоренского, и его «самопроявление» после испытаний, страданий и жертвенного служения, то есть «все пространство произведения служит проявлением духовной сущности».<sup>82</sup>

Часто персонаж в произведении имеет второе имя, данное ему при крещении, которое предвещает судьбу. Например, Лазарь о своей болезни — сорокалетнем «сидении» — говорит матери: «Думала сын твой Владарь; а он, как наречен Лазарем, таков и вышел: сиречь не Владарь, а убогий Лазарь» (271). Причем мистическая смерть и воскрешение даны через видение, пригрезившееся герою: он видит себя мертвым, как будто с иконы «Воскрешение Лазаря»: «И видит Лазарь внизу криницу Егорьеву, и себя, мужа, видит, под крестом лежащего чистого и белого, белою плащаницею покрыта, мертву подобна. <...> И при сих словах умер во сне Лазарь, и к яви пробудился...» (299).

Иванов использует имена как напоминание об образах икон и святых, так как имя представлено как сущность, например в случае с Симеоном Управдой. Симеон — христианский воин, мученик и правдолюбец. Его два имени — ипостаси его духовной сущно-

---

<sup>80</sup> Булгаков С. Икона, ее содержание и границы // *Философия русского религиозного искусства*. С. 283.

<sup>81</sup> Кондаков Н. *История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей*. Одесса, 1876. С. 141.

<sup>82</sup> См. об этом: Флоренский П. А. *Имена. Метафизика имен в историческом освещении. Имя и личность* // Флоренский П. А. *Сочинения*: В 4 т. М., 2000. Т. 3. С. 182.

сти.<sup>83</sup> Симеон Управда носит имя Симеона Богоприимца, который провидит крестные муки Христа и скорбь Богоматери. Он представлен в «Повести» как воин-страстотерпец, пригвожденный ко кресту страданий, сохранявший, как и святой, «горение ко кресту». Образ праведного Симеона Управды в восприятии Лазаря дан как лик на иконе, так как он пронизан божественным внутренним светом:

«З А Лазарь поодаль глядел, как он почивает, лицом светел и благообразен, и румянец на щеках похудалых заиграл, словно взошло перед ним солнце утреннее» (267).

Этот же лик видит Горислава, пытавшаяся убить Симеона Управду (273), но остановленная видением. В нем он воспроизведен в ореоле святого мученика, подобно Христу в терновом венце: «...вижу, матушка, на челе его светлый венец и будто кровь из-под венца на чело сочится. И ужаснулось сердце мое, и умилилось» (274).

Архетипический характер могут носить оба имени героя. Имя, данное при крещении, иконично и вписывается в новозаветные тексты, жития святых и апокрифические сказания: *Лазарь* — Владарь, *Серафим* — Светомир, *Ефросиния* — Отрада, *Фотиния* — Зареслава, *Варвара* — Радислава. Многие имена даны как сущности: Серафим (греч. огненный, пламенный), Ефросиния (греч. радостная), Фотиния (греч. светлая), Варвара (греч. иноземная).

Поскольку мир телесный в иконе лишь призрачная оболочка, большую роль играет выражение глаз, передающих духовную жизнь. Так, Василиса видит Гориславу «с глазами большими, темными, красивую да печальную», Симеон «глядит на Лазаря кроткими глазами» и т. д.

В изображении главных героев Иванов использует иконописный мотив отречения от прошлой жизни, от житейской реальности (Лазарь-Владарь, Горислава, Отрада). Он основан на попытке преодоления в себе звериного начала. Аскетическая идея связана с жизнью Лазаря-Владаря, Отрады, Серафима. Сорок лет «сидения» должен пережить Владарь, пока не произошло его отречение от прошлых «змеиных» мыслей и побуждений. Любовь к нему Отрады дается как дар Божий за это. Пока он связан с ней духовными помыслами

---

<sup>83</sup> См. об ипостасности имени: Там же. С. 335.



и живет в вере, надежде, любви, ему посылается семейное счастье. Светомир лишен житейского здравого ума, он живет памятью небесной жизни. Иоанн Пресвитер и Параскева принесли обет «в девстве сожитьствовати» (367).

Сложен и противоречив образ Гориславы. В начале повествования это — женщина, воплощающая хтоническое, непросветленное «титаническое», говоря словами Иванова, начало. Она рождает после смерти мужа — воина и христианского мученика Симеона Управды — дочь Отраду в урочище Егорьевом «у креста», который поставлен у источника, и умирает. Согласно мифологическим представлениям древних славян умершие раньше срока («заложные покойники») доживают положенный им до гроба срок близ того места, где настигла их смерть, сохраняют присущие им особенности; а женщины, как пишет Д. К. Зеленин, «превращаются по общенародному поверью в русалок».<sup>84</sup> Он указывает, что русалки — «суть не что иное, как души умерших».<sup>85</sup> Образ Гориславы-русалки преследует Лазаря, он видит ее во снах и наяву, «просвечивающей» через рожденную ею дочь — Отраду. Она становится путеводительницей Отрады, отводя от нее беду. Как и у русалки, у нее длинные волосы, тело белое, прозрачное, лицо светлое,<sup>86</sup> об ее посмертном вхождении в «иконное» пространство, которое она вымолила, спася душу Лазаря, свидетельствует Отрада (286).

Женские образы, не получившие «иконного» статуса, символизируются языческими именами, этимология которых «прозрачна»: это прежде всего Горислава из рода Горынских. Она напоминает образ роковой девы со «змеящимися волосами» и змеиной сущностью, присущей живописи английских художников-прерафаэлитов, например Берн-Джонса. Женщина, которая не в состоянии совершить

---

<sup>84</sup> Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. С. 141.

<sup>85</sup> Там же. С. 153. Теория о русалках как душах умерших изложена в работах А. Н. Афанасьева, Е. В. Аничкова, А. Н. Веселовского в связи с исследованием славянской мифологии, религии, обрядовой поэзии и духовного стиха. См.: Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869. Т. 3. С. 241—242; Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. СПб., 1903. Ч. 1. С. 303; Веселовский А. Н. Разыскания в области русских духовных стихов. Святой Георгий в легенде, песне и обряде // Записки Имп. Академии наук. СПб., 1880. Т. 37. С. 1—228.

<sup>86</sup> Зеленин Д. К. Избранные труды. С. 158—222.

«переход» в свою «иконную» сущность при жизни, гибнет (Горислава или Радислава) или становится посредницей, замаливающей грехи (Отрада-Ефросиния). По народным поверьям, к русалкам причисляли и св. Параскеву Пятницу,<sup>87</sup> которая, как и Горислава, является хранительницей источника. Образ души Гориславы «иконизируется» по мере развития повествования: ее светлым «иконным» двойником становится Параскева. По мнению Е. Трубецкого, аскетизм иконы воплощает радость «окончательной победы Богочеловека над зверочеловеком, введение во храм всего человечества и всей твари; но к этой радости человек должен быть подготовлен подвигом: он не может войти в состав Божьего храма таким, каков он есть...»<sup>88</sup>

Владарю, сорок лет проведшему без движения, Отрада первоначально видится Отроковицей. Образ светлой Отроковицы, олицетворяющей «Божью Милостыню» и вымаливающей прощение грешникам, изображался на картинах и фресках Страшного суда в византийской традиции. «Подобные же олицетворения добродетели и богословских идей в виде лучезарных жен, заимствованные средневековыми художниками от древнехристианских, встречаем и в Дантовой поэме...», — писал Буслаев.<sup>89</sup> Ее сопровождает цвет лазоревый, белый.

Сцена встречи Отрады со святым старцем Парфением, давшим благословение на ее брак с Лазарем, показана как сцена Благовещения; и подтверждением этому служат слова: «Се, раба Господня» (305).<sup>90</sup> В пророческом сне Отраде является Богоматерь с младенцем Христом как предвестие о рождении Светомира (305), которое было предсказано ей в знамениях, указывающих на икону «Рождество Христово» (310). Кроме того, Отрада предстает перед мужем и детьми в образе «Покрова Богородицы» (325—326). Она часто видится Лазарю-Владарю в образе Богоматери. Для сакрализации этого женского образа и рожденного ею сына Иванов использует символично-аллегорические образы иконы «Богоматерь Неопалимая Купина»:

---

<sup>87</sup> См. об этом: Там же. С. 249.

<sup>88</sup> Трубецкой Е. Н. Три очерка о русской иконе. С. 14.

<sup>89</sup> Буслаев Ф. И. Изображение страшного суда // Буслаев Ф. И. Древнерусская литература и православное искусство. С. 192.

<sup>90</sup> О неканонических изображениях Девы Марии в сцене Благовещения, когда она стоит на коленях в лесу или у колодца, см.: Буслаев Ф. И. Общие понятия о древнерусской иконописи // Там же. С. 71.

«8 Переступил Владарь порог покоя и увидел Отраду сидящую и двух младенцев, спящих на лоне ее — одного полного и румяного, другого бездыханну подобна, — и ужаснулся.

9 Ибо узнал сына своего, облаком смерти повита; и лицо его как пепел тусклый, как усопшего мощи.

10 И в тот же час узрел над ним на мгновение ока его же, младенца малого, прямо стоящего в хитоне пресветлом и в диадеме ясной, и луч стреловидный в руке его, лицо же его смутло, и очи как зеницы орла, разбужено молнией» (309).

Подобные мистико-аллегорические иконы Богоматери Неопалимой Купины были широко представлены в древнерусском искусстве, когда «на груди Богоматери дополнительно к образу младенца Христа пишется небольшой образ Христа как Царя и Архиерея», как на иконе из иконостаса Ферапонтова монастыря, датирующейся XVI веком,<sup>91</sup> или на поздних иконах XVIII века.<sup>92</sup> Смысл иконы: «Мария — Крепость царская, ибо носит во чреве царя; Мария — пресвятая, ибо носит во чреве будущего Первосвященника».<sup>93</sup> Символичен смысл этого образа для судьбы Светомира, который, как и Христос, должен пережить мистическую смерть и воскрешение. Предвосхищается его предназначение — стать архиереем и одновременно царем христианского государства. Само имя Отрады соотносимо с названием одной из икон на Афоне: «К числу особенно чтимых и замечательных икон Афона относится прославленная чудотворная икона Божьей Матери Утешения или Отрады в Ватопеде {...}. Это чудный образ, в котором умление матери перед Предвечным Младенцем служит человеку „утешением“».<sup>94</sup>

Иконописными подлинниками навеян в произведении и образ Светомира, которого отличает неотмирность, аскетизм и умение видеть духовным зрением мир иной. Его образ может составить тему специального исследования. Важно отметить, что Иванов использовал при создании образа Светомира житие и иконы св. Серафима Саровского. В перипетиях судьбы царевича цитируются события жизненного пути св. Серафима, например падение с колокольни

<sup>91</sup> Бенчев И. Иконы ангелов. С. 130.

<sup>92</sup> Там же. С. 26, 135, 138.

<sup>93</sup> Там же. С. 134.

<sup>94</sup> Кондаков Н. П. Иконография Богоматери: Связи греческой и русской иконописи с итальянской живописью раннего Возрождения. СПб., 1911. С. 165.

и чудесное исцеление, и такие факты, как любовь к нему диких зверей, особое покровительство Богородицы.<sup>95</sup> Интересно то, что в своей книге о Серафиме Саровском М. В. Волошина-Сабашникова поместила репродукцию своей картины, на которой св. Серафим является посредником между миром земным и Софией Премудростью Божией.<sup>96</sup> Свое повествование она завершала словами: «На таинственном языке христианства душа, прошедшая сквозь духовное очищение и готовая принять в себя мировой Дух, называлась премудрой Девой. Воплощением на земле этой чистой Премудрости была Богородица. Связь Серафима с Девой Марией — тайна всей России. Но есть ли Россия душа, ожидающая „стяжания Духа Святого Божьего“, который, озарив ее, очистив страстный огонь ее, все своеобразие ее, осветит вечность, в божественную Премудрость — Софию».<sup>97</sup>

Таким образом, религиозный экфрасис в «Повести о Светомире царевиче» является выражением принципа сакрализации мира и человека, способствует созданию «второго» мира через введение мистического мотива Града Божия на земле. Он способствует организации орнаментального повествования, основанного на принципе лейтмотивности, зеркальности, преломления одного образа через другой. Становится ясно, что Иванов был не только знатоком и ценителем иконы как произведения искусства и как явления культа, но знал известные работы по иконографии древнецерковного искусства, например Ф. И. Буслаева, Н. П. Кондакова, архим. Христофора,<sup>98</sup> которые заложили сравнительно-исторический и иконографический методы изучения религиозной живописи. Кроме того, как можно убедиться, ему были близки идеи работ Е. Грубецкого,<sup>99</sup> С. Булгакова, П. Флоренского по философии религиозного искусства, так как в них был разработан метод символического истолкова-

---

<sup>95</sup> См. об этом подробнее: *Доценко С. Н.* Легенда о Серафиме Саровском в творчестве Вяч. Иванова. С. 97—109.

<sup>96</sup> См.: *Сабашникова М. В.* Святой Серафим. М., 1913.

<sup>97</sup> Там же. С. 93.

<sup>98</sup> В его библиотеке были книги архим. Христофора (Смирнова): 1) Древнехристианская иконография как выражение древнецерковного веросознания. М., 1887; 2) Жизнь Иисуса Христа в памятниках древнехристианской иконографии. Тамбов, 1886. См.: *Обитин Г. В.* Материалы к описанию библиотеки Вяч. Иванова. С. 301 (№ 803, 810).

<sup>99</sup> См.: Там же. С. 319, 296 (№ 1328, 703) и др.

ния иконописного образа и икона понималась, как и в религиозной эстетике Иванова, как тип теургического искусства, преображающего человека через мистику Богочеловека Иисуса Христа. Все они видели в иконе тип архитектурного соборного искусства и, говоря словами Е. Трубецкого, «прообраз грядущего храмового человечества».<sup>100</sup> Важнейшие положения о специфике и границах иконы, сущности ее иконографического канона, именовании (*слово-образ, имя-образ*), развиваемые в работах о. С. Булгакова («Икона и иконопочитание», 1931) и о. П. Флоренского, также оказали влияние на художественную манеру писателя. Метод «реинтерпретационных контаминаций» (наложения одного образа на другой), выделенный в искусствознании Э. Панофским,<sup>101</sup> Иванов использует при создании образа. Этот метод оказывается характерным не только для истолкования внекультового искусства, но и для понимания иконы, так как, по словам Булгакова, икона, хоть и имеет свои границы и художественный канон, но «представляет вообще только одну из возможностей художественного изображения» и является неиссякаемой темой «художественного благочестия и творческого созерцания».<sup>102</sup>

В связи с этим можно выдвинуть предположение, что «Повесть о Светомире царевиче» тяготеет к жанру, близкому *средневековой эмблеме*, в силу сопряженности визуального и словесного образов, что обеспечивает непрерывность аллегорического толкования.<sup>103</sup> Произведение представляет собой тип *гипертекста*, основанного на повторяемости знаковых образов — кодов икон как изображений

---

<sup>100</sup> Трубецкой Е. Три очерка о русской иконе. С. 21, 101.

<sup>101</sup> См., например: Панофский Э. Ренессанс и «ренессансы» в искусстве Запада. С. 178—187. См. использование указанного метода при определении «живописного» стиля в работе Г. Вельфлина «Ренессанс и барокко» (СПб., 2004. С. 72—83).

<sup>102</sup> Булгаков С. Н. Икона и иконопочитание. С. 290.

<sup>103</sup> О жанре средневековой эмблемы, основанной на аллегорической образности энциклопедического свойства, см.: Михайлов А. В. Жанр эмблемы в литературе барокко: Внутренняя устроенность: слово и образ // Теория литературы. М., 2003. Т. III: Роды и жанры (основные проблемы в историческом освещении). С. 250—278; О тяготении Иванова к эмблематическому сопряжению образов см. в нашей статье «Последние метаописания русского символизма (жанровая форма эмблемы в поздней эссеистике К. Бальмонта и Вяч. Иванова)» // Литература русского зарубежья (1920—1940-е годы): Взгляд из XXI века. СПб., 2008. С. 134—149.

«с зашифрованных в них потайным, неведомым смыслом».<sup>104</sup> Функция жанровой формы эмблемы — визуальная репрезентация целого мира, энциклопедизм и универсализм. Основа этого — орнаментальность повествования, организованного на основе принципа цитирования и экспликации сюжетов, образов и мотивов религиозной живописи.

---

<sup>104</sup> Михайлов А. В. Жанр эмблемы в литературе барокко. Внутренняя устроенность: слово и образ. С. 250.

А. М. ЛЮБОМУДРОВ

**РОССИЯ И ЕВРОПА**  
**В «ДНЕВНИКЕ ПИСАТЕЛЯ» Б. К. ЗАЙЦЕВА**

Универсализм, эрудиция, отзывчивость Бориса Константиновича Зайцева (1881—1972), широкий круг знакомств в литературном мире (он встречался едва ли не со всеми крупными русскими литераторами начала XX века), необычайно долгий период его творческой активности, продолжавшийся семь десятилетий, а также прекрасная память и дар мемуариста — все это определяет высокую значимость зайцевского наследия для постижения историко-культурных процессов как в России, так и в Европе. Зайцев фиксировал, осмыслял и оценивал взаимодействие различных культурных потоков начала и середины XX столетия и сам являлся организатором и участником многих культурных инициатив. Счастливое сочетание чуткости художника и трезвого аналитического дара дало ему возможность объективно оценивать исторические явления и процессы, способность видеть их глубинный смысл и перспективу.

«Дневник писателя», создававшийся в 1929—1932 годах, представляет собой насыщенное размышлениями, оценками, фактами описание многообразных этнокультурных, философских, религиозных, литературных связей русского зарубежья и европейской культуры.

Дневниковых записей, очерков, заметок, эссе Зайцева несколько сотен. Часть их объединена в циклы. Первый из них, «Странник», появился в берлинской газете «Дни» в 1925 году и завершился публикациями в парижской газете «Возрождение» в 1929-м. Второй, под названием «Дневник писателя», начал выходить через три месяца в «Возрождении». Материалы «Дневника...» публиковались в этой газете на протяжении трех лет (с 22 сентября 1929 года по

18 декабря 1932-го). Третья серия дневниковых публикаций под заголовком «Дни» печаталась в разных эмигрантских изданиях с перерывами с 1939-го по 1972 год. Таким образом, Зайцев работал в жанре дневниковых записей в течение всего периода эмигрантского творчества, то есть на протяжении полувека. Первая и третья часть дневниковых записей были опубликованы А. К. Клементьевым (Зайцев Б. Странник. СПб., 1994; Зайцев Б. Дни. М.; Париж, 1995). Что касается «Дневника писателя», то из 23 составляющих его глав в разных изданиях 1990—2000-х годов опубликованы одиннадцать, в то время как бóльшая их часть (а именно: «Бесстыдница в Афоне», «Сын Человеческий», «Памяти погибших», «Вновь на Афоне», «Об интеллигенции», «Итальянский друг России», «„Памяти твоей“ Георгия Пескова», «Флобер в России»,<sup>1</sup> «Русские и французы», «Новые книги Муратова», «Искусство актера», «Старый барин») пока не издана в России.<sup>2</sup> В приложении к настоящей работе публикуются некоторые главы, имеющие отношение к теме диалога культур.

В своих записях Зайцев развивает и варьирует разные традиции писательского дневника. «Странник» (1925—1929) был, в полном соответствии со своим названием, дневником путешественника; он наполнен свежими впечатлениями от «странствий» по уголкам Парижа, поездок в Сен-Клу, Прованс, Бельгию, Берлин. Кроме того, этот цикл был фрагментарен, рождался как записки, не имевшие заголовков (кроме «Ответа Мюллеру»), указывалась лишь дата; в нем преобладали непосредственность, исповедальность.

Новый цикл — «Дневник писателя» — отличался тем, что каждая его часть была уже не случайным штрихом-комментарием к событиям повседневности, но законченным, цельным текстом, имеющим единую тему и заглавие. Название его являлось, конечно, отсылкой к одноименному циклу Достоевского, к которому зайцевский весьма близок по типу. Возможно, оно было выбрано не без влияния Н. А. Бердяева, который в журнале «Путь» в 1926—1929 годах публиковал свои материалы под рубрикой «Дневник философа».

---

<sup>1</sup> Не путать с одноименным очерком 1955 г. (Русская мысль. 1955. 10 ноября), представляющим собой совсем другой текст по сравнению с главой «Дневника писателя» 1930 г.

<sup>2</sup> В настоящее время в издательстве «Русский путь» подготовлено к печати полное издание «Дневника писателя».



Дневник — наиболее свободная форма, позволяющая автору объединять разные по жанру работы. Материалы «Дневника писателя» образуют несколько жанрово-тематических групп: мемуарные очерки («Иоанн Кронштадтский», «Флобер в России»), литературно-критические статьи («Сын Человеческий», «Виноградарь Жиронды», «Леонов и Городецкая», «Дела литературные»), рецензии («Памяти погибших», «„Памяти твоей“ Георгия Пескова», «Счастье», «История русской души», «Иисус Неизвестный»), публицистические заметки («Бесстыдница в Афоне», «Вновь об Афоне», «Крест»), историко-культурные очерки («Оптина пустынь», «Об интеллигенции», «Русские и французы», «Новые книги Муратова», «Глас Ватикана», «Война»), портреты («Итальянский друг России»), портреты-некрологи («Старый барин»), театральная критика («Искусство актера»). Многие записи вдохновлены прочтением тех или иных книг, но не являются классическими «рецензиями», хотя порой приближаются к ним. Разговор о конкретном произведении или авторе Зайцев неизменно вводит в широкий, мировой политический, исторический, культурный контексты. Мемуарные очерки и литературные портреты показывают связи человека со своей эпохой. Исследователи определяют своеобразие публицистических жанров у Зайцева термином «лирическая публицистика», находя в ней «синтетичность лирического и информационно-аналитического».<sup>3</sup> Но при этом Зайцев «мудро избегает искушения самовыражения, все дары своего таланта он отдает правде, как он ее понимает».<sup>4</sup>

На наш взгляд, специфику глав «Дневника писателя» можно определить словом «отклик». Они действительно являются откликами на самые разные события литературной, общественной, религиозной жизни. Объектами авторского осмысления становятся писатели-классики и современные литераторы, философы и ученые, театральные премьеры и выставки в Париже, церковная жизнь и монашество, русская святость и энциклики Папы Римского, положение советской власти, похищение генерала А. П. Кутепова, скандальные признания писательницы о посещении мужского монастыря. Части «Дневника писателя» на первый взгляд пестры и раз-

---

<sup>3</sup> Степанова Т. М. Художественный мир публицистики русского зарубежья. Борис Зайцев. М., 2004. С. 139.

<sup>4</sup> Рябинина Н. В. К. Бальмонт в изображении А. Белого и Б. Зайцева // Проблемы изучения жизни и творчества Б. К. Зайцева. Калуга, 2001. Вып. 3. С. 323.

нообразны. Однако «Дневник...» обладает цельностью, и эту цельность придает ему личность автора. Его идеи, концепции, оценки, его мировоззрение и эстетические вкусы остаются неизменными, о каких бы сферах жизни он ни говорил.

«Дневник писателя» Б. Зайцева играет не последнюю роль в истории русской литературы XX века. Он активно участвовал в культурно-общественной атмосфере русской диаспоры и в известной степени формировал ее. На публикации Зайцева откликались писатели и критики, завязывалась полемика. Зайцев принадлежал к тому кругу эмиграции (Г. В. Адамович, Н. А. Бердяев, В. В. Вейдле, Г. П. Федотов, Б. П. Вышеславцев), в чьей деятельности и творчестве осуществлялось активное взаимодействие французской и русской культур. Работы, вошедшие в «Дневник писателя», вносили важный вклад в продуктивный диалог национальных культур, происходивший в частности и в рамках Франко-русской студии; последняя являет собой единственный пример живого интенсивного общения французской и русской культур. «Дневник...» дает представление о взаимодействии социальных и этических аспектов Католицизма и Православия в сознании и творчестве писателя — вслед за Ф. М. Достоевским, Вл. С. Соловьевым, Вяч. И. Ивановым Зайцев развивает проблематику возможного религиозно-культурного сближения восточного христианства с римско-католическим. Наконец, материалы «Дневника...», в которых содержатся оценки книг, затрагивают вопросы истории литературы, расширяют представление о взглядах Зайцева на итальянскую, французскую и русскую культуры, на современный писателю литературный процесс.

\* \* \*

Широкий выход в начале 1920-х годов русской эмиграции в мир породил небывалые по размаху и глубине процессы взаимодействия разных культур, менталитетов, духовных и идеологических постулатов, научной мысли, творчества. Эмигранты воспринимали себя не как изгои, но как наследники великой русской культуры. «Я унес Россию» (Р. Б. Гуль), «Я не в изгнании, я — в посланьи» (Н. Н. Берберова) — эти афористические строки стали символом, выражением самосознания русской эмиграции.

Творческие взаимосвязи русской и французской культур приобрели небывалую интенсивность. Русские гораздо теснее, чем прежде, знакомилась с литературной, театральной, научной жизнью

Франции, с ее наследием. Шел и встречный процесс: эмигранты знакомили Запад с русской культурой, и здесь литературоведы, историки, философы русского зарубежья сделали необыкновенно много.<sup>5</sup>

Свою миссию русского писателя-эмигранта Зайцев видел в том, чтобы прививать Западу ростки «с чудодейственного древа России», знакомить Европу и остальной мир с неизвестным им русским искусством. Страницы «Дневника писателя» говорят о том, что Зайцев осуществляет и «обратное» миссионерство — прививает русскому читателю «глазок» с древа европейского.

Самыми любимыми, знаковыми фигурами для Бориса Зайцева среди европейских писателей были Петрарка, Данте и Флобер. 8 мая 1930 года отмечалось 50-летие со дня кончины классика. На юбилейную дату не мог не откликнуться в своем «Дневнике...» и Борис Зайцев, для которого писатель был, без преувеличения, кумиром. В очерке «Флобер в России» Зайцев рассказывает про историю подготовки Собрания сочинений французского классика, про свои переводы его книг. Юношей Зайцев бредил Флобером, страстно мечтал, чтобы в России его узнали и полюбили. Спустя годы, в эмиграции, эта мечта трансформировалась в спокойную и еще более глубокую убежденность: «Флобер нужен России».

Зайцев воспринимал Флобера как труженика и подвижника, как человека, принесшего личное счастье в жертву служению литературе, — «великого столпника нашего искусства». Определения Флобера как «столпника», «монаха», «одиночки» проходят сквозь все заметки Зайцева, ценящего в нем независимость, — признак подлинного таланта, служение чистому искусству. «Какое одиночество! Какая печаль! И какой сдержанный, благородный облик...»;<sup>6</sup> «Он учит высшему благородству и свободе — личной и художнической. Флобер жил сам по себе, писал для себя, никому не подчинялся, никаких заказов не исполнял. Премий не искал, в Академию не пробирался. Странник в жизни, одиночка» (9, 343).

Флобер видится Зайцеву той фигурой, которая способна участвовать в процессе взаимообогащения литератур. В XIX веке в России французский романист не был должным образом оценен: не

---

<sup>5</sup> См. об этом: Коростелев О. А. Пафос свободы: Литературная критика русской эмиграции за полвека (1920—1970) // Критика русского зарубежья: В 2 ч. М., 2002. Ч. 1. С. 8—9.

<sup>6</sup> Зайцев Б. К. Собр. соч.: (В 11 т.). М., 2000. Т. 9. С. 208. В дальнейшем в тексте ссылки на это издание с указанием томов и страниц.

поддержав призыв Тургенева создать памятник Флоберу, русские тем самым показали, что «не доросли до общеевропейского чувства прекрасного». Автор заключает: «...пожелаем, чтобы для России будущего стал Флобер „Вечным спутником“ — прекрасным и нужным образом Запада».

Почти одновременно со статьей Зайцева о Флобере в «Возрождении» появилась еще одна заметка — «Памяти Флобера» В. В. Вейдле. В целом она менее апологетична, чем зайцевская, хотя Вейдле тоже говорит о подвижничестве Флобера: «Литература была для него ежедневным подвигом и единственной страстью, была изнуряющим трудом. Этого широкоплечего, высокого, полнокровного человека она заперла в кабинет, привинтила к креслу, согнула над письменным столом, сделала творчество для него тяжелой и счастливой каторгой, изменяла ему и соблазняла его вновь, все отняла и все ему дала и наконец его убила». Однако Вейдле предъявляет претензии, пусть и мягкие, к художественной стороне творчества писателя — оно кажется ему искусственным: «Вместо музыки получается мозаика, вместо искусства — мастерство, вместо поэзии — квинтэссенция литературы». Самое ценное в его книгах — пропускающая сквозь «кристаллическое парнасское совершенство» человечность, а самое живое его произведение — «Воспитание чувств», — полагает критик и заключает: «...его собственная настоящая душа, со всем запасом ее знаний и скорбей, оказалась самым действенным и до сих пор живым источником его искусства» (Возрождение. 1930. 8 мая).

В 1955 году Зайцев опубликовал очерк с одноименным названием «Флобер в России» (Русская мысль. 1955. 10 ноября. Цикл «Дни»; опубл. также: 9, 339—343), который, однако, является по сути новым материалом — текстуально совпадают лишь несколько фраз. Новый очерк посвящен выходу из печати первых томов Флобера в СССР, что повергает Зайцева в недоумение: «...для чего советскому правительству понадобился Флобер?» — и побуждает к саркастическим тирадам: «...ненавистник толпы и массы, монах литературы, художник высшего полета, истинно великий в уединении своем, любви к слову... — Это яд, опиум для народа. {...} Показывать *такого* русскому народу небезопасно». Но в целом Зайцев удовлетворен вниманием к классику и вдохновлен надеждой, которую пронес через всю жизнь, — что Флобер будет нужен читателям в России: «Русскому читателю, живой душе, дай Бог почерпнуть и усвоить то благородное, что есть в истинной литературе» (9, 343).

Не менее важны для Зайцева взаимосвязи двух современных великих культур — русской и французской. Их встрече посвящена глава «Дневника писателя» «Русские и французы».

«Мир в напряжении, но связался крепкими шнурами. На одном месте дернут, на другом чувствуется, *тут* звук раздался, *там* отдается», — Зайцев говорит в этом очерке об одном из последствий русской революции — выходе России «в мир» в лице русской эмиграции, несущей с собой русскую культуру. Россия перестала быть глубокой провинцией, «китайщиной» для Запада. «Нет сейчас в мире человека, не знающего, что Россия не только есть, но что она — сила, тайна, может быть, смерть, может быть, новая животворность, способная — переболев — освежить мир». «Показание России» — вот миссия русской эмиграции. Зайцев выступает против изоляционизма: «В такт жизни мировой следует сокрушать преграды: точнее и лучше знакомить французов с культурой русской, стараться, чтобы вернее они ее поняли, и самим их понять, самим брать что надо».

Одна из таких инициатив — франко-русские собеседования. Это уникальное явление в истории мировой культуры. На протяжении полутора лет русские писатели, общественные и религиозные деятели регулярно встречались в Париже с французскими литераторами, критиками, философами. С русской стороны инициаторами создания Франко-русской студии были поэт и журналист В. Б. Фохт и писательница Н. Д. Городецкая, с французской — писатель Робер Себастьян и редакция журналов «France et Monde» и «Cahiers de la Quanzaine». На собраниях обычно выступали два докладчика — с русской и французской сторон, затем происходило обсуждение заявленных тем. Среди докладчиков — Г. В. Адамович, Н. А. Бердяев, В. В. Вейдле, Г. П. Федотов, Н. Н. Берберова, Б. П. Вышеславцев; с французской стороны — Жак Маритен, Рене Лалу, Анри Массис, Бенжамен Кремье, Габриэль Марсель, Андре Фонтена и другие. За два сезона состоялось 14 заседаний студии.

Темы заседаний объявлялись заранее и были посвящены литературным, историческим, философским и богословским аспектам. И русские, и французы объединялись в несколько неформальных групп по своим литературным и мировоззренческим пристрастиям. Зайцев входил в круг так называемых «старших», «отцов», объединенных вокруг журнала «Современные записки», к которому принадлежали также М. А. Алданов, И. А. Бунин, М. А. Осор-

гин, Н. А. Тэффи, М. В. Вишняк, М. С. Цетлин. Другая группа сформировалась из сотрудников и авторов журнала «Числа»: Г. В. Адамович, Г. В. Иванов, С. И. Шаршун, Н. А. Оцуп, Ю. Ф. Фельзен, Г. И. Газданов, Б. Ю. Поплавский, Д. Кнут, И. В. Одоевцева. У французов наиболее острые дискуссии возникали между писателями-«католиками» и «левыми».

Все участники — как французские, так и русские — интересовались больше духовными и эстетическими, чем политическими вопросами. В ходе заседаний выявлялось единство позиций и тех и других в некоторых областях, например: французы вставали на сторону эмигрантов в их конфликте с советской культурой; возникло также единство между православными русскими и католическими французскими деятелями — они выступали единым фронтом в полемике со сторонниками секулярного гуманизма.

«Франко-русская студия является беспрецедентным культурным экспериментом не только в истории России и Франции, но и в истории Европы вообще. Никогда еще такое количество блестящих творческих личностей, представляющих две настолько разные культуры, не сходились регулярно лицом к лицу в течение довольно длительного промежутка времени для обсуждения самых наболевших тем современного им искусства и культуры. Мы часто говорим о диалоге культур, имея в виду литературные и интеллектуальные влияния, опосредованные переводчиками, временем и географической отдаленностью. Здесь же мы имеем дело с физической встречей двух великих литературных и культурных традиций»,<sup>7</sup> — пишет Л. Ливак, автор монографии, посвященной собеседованиям.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Новая книга о взаимодействии русской и французской культур // Санкт-Петербургский университет. 2005. 17 июня. № 14—15.

<sup>8</sup> Le Studio Franco-Russe 1929—1931 / Textes réunis et présentés par Leonid Livak; Sous la rédaction de Gervaise Tassis. Toronto: Toronto Slavic Library, 2005. В обстоятельной вступительной статье Л. Ливака проанализированы основные идеологические, философские и эстетические течения — как русские, так и французские, — представленные в студии. Подробно разбирается тематика франко-русских собеседований в студии в контексте парижской политической, культурной и литературной жизни межвоенного периода. Публикуются (на французском языке) стенограммы всех 14 публичных диспутов эмигрантских и французских писателей и философов, регулярно проходивших в течение двух парижских сезонов (1929/30, 1930/31).

Зайцев принимал активное участие в заседаниях студии, в дискуссиях французских и русских эмигрантских писателей и критиков, обсуждавших взаимное влияние русской и французской литератур, сравнивавших свои взгляды на исторические судьбы различных эстетических течений, литературных жанров и отдельных писателей. Из стенограмм следует, что Зайцев присутствовал на 10 из 14 заседаний, а именно: первом (29 октября 1929 года, о «беспокойстве» в литературе), втором (26 ноября 1929 года, о взаимном влиянии русской и французской литератур), третьем (18 декабря 1929 года, о творчестве Достоевского), четвертом (28 января 1930 года, о творчестве Л. Н. Толстого), пятом (25 февраля 1930 года, о творчестве Марселя Пруста), седьмом (29 апреля 1930 года, о судьбе романа после 1918 года), девятом (4 ноября 1930 года, о советской литературе), одиннадцатом (16 декабря 1930 года, о французском и русском символизме), двенадцатом (27 января 1931 года, о наследии философии Декарта), тринадцатом (24 февраля 1931 года, о творчестве Шарля Пегги).

На двух заседаниях Зайцев выступал в дебатах. Говорил он в отличие от большинства участников по-русски, переводчиком был В. Б. Фохт. Так, по поводу доклада поэтессы и литературного критика Ю. Л. Сазоновой «Влияние французской литературы на русских писателей», сделанного на втором собрании, Зайцев заметил, что она недостаточно осветила влияние французской литературы на трех русских прозаиков — Тургенева (влияние Мюссе и Бальзака), Толстого (в частности, батальные сцены «Войны и мира» создавались не без влияния сцены сражения при Ватерлоо у Стендаля) и раннего Достоевского (который сам признавал влияние Бальзака). Однако главная мысль Зайцева в том, что «эти три больших русских прозаика, достигнув зрелости, полностью освободились от французского влияния».<sup>9</sup> Что касается современных прозаиков, Зайцев предположил некоторое воздействие на них Флобера, не назвав, впрочем, имен.

Второе, развернутое выступление Зайцева состоялось на седьмом собрании, где с докладами на тему «Роман после 1918 года» выступили Бенжамен Кремье и Всеволод Фохт. Приводим это выступление, зафиксированное в стенограмме (в обратном переводе с французского):

---

<sup>9</sup> Le Studio Franco-Russe 1929—1931. P. 84—85.

«Русский человек, который провел годы на своей родине, переживший войну, революцию, и оказался во Франции, приобретает двойной опыт: собственный и чужой. Наш опыт мы пережили непосредственно. Что касается опыта других, мы можем судить о нем лишь косвенно, через литературу.

У нас всегда очень любили и ценили французскую литературу. Россия довоенного времени представляла себе Францию по произведениям Золя, Мопассана, Бурже,<sup>10</sup> Анатоля Франса, позднее — символистов. Люди моего поколения постоянно читали Верлена, Метерлинка, Верхарна, Гюисманса. Мировая трагедия на десяток лет вырвала нас у Запада, о котором мы больше ничего не знали. Затем, по удивительной воле судьбы, русские, которые уже не были прежними, оказались во Франции, которая более не была прежней. Кто больше изменился? Кто больше пострадал? Не мне судить. И какой мерой судить? Можно лишь констатировать, что мы находим здесь нечто иное, чем то, о чем знали прежде. Поколение, пережившее войну, принесло новую ноту, которую мы никогда доселе не слышали. Цели и предметы французской литературы стали глубже, обрели новую остроту, она коснулась другого мира. Тема трагедии стала более обширной — именно это замечает русский глаз, в то время как прежде он видел главным образом вольтеровскую линию у Анатоля Франса. Сейчас, несмотря на весь блеск, Анатоль Франс не донесет больше ничего ни до одного сердца.

Не будем говорить о талантах, об их значимости. Только время позволит установить, что в литературе современной Франции великое, а что исчезнет; но отклик души позволяет ясно почувствовать это. Все обостряется, и противоречия отделяют одних от других. Есть те, кто делают работу расчленения, есть те, кто собирают, строят, восстанавливают. Мало „нейтральных“ писателей (среди них блестящие Моруа и Моран). Те, кто расчленяют, действуют иначе, чем прежде. Их вооружение стало сложнее, и анализ, который они используют, глубже. Микроскопы, которыми пользуется Пруст, чтобы рассматривать ткань души, были неизвестны прежде, но не случайно они появились во время большого разлома, как не случаен и тонкий яд Жида. Мир вошел в сферу трагедии, и главная

---

<sup>10</sup> Наряду с известными французскими классиками Зайцев называет гораздо менее популярного Поля Бурже (1852—1935) — религиозного писателя, отстаивающего в своих книгах католические взгляды. Для Зайцева важна христианская направленность его творчества.



литература сегодня, французская литература, не может не отразить этот факт, усиливая притяжение двух полюсов.

Я называю „собираемыми“, „восстановителями“ тех, кто погружается в темноту и трагедию без яда, но с истиной. Вот это для русского волнующее зрелище: мы чувствуем в этой группе французских писателей русское дыхание. В своей восхитительной книге „Роман“ Франсуа Мориак прямо говорит о Достоевском. Но не говорил он о том, что мы, читатели его романов, сказали бы об этом. Русским радостно увидеть в Мориаке сочетание школы Расина, латинской устойчивости, сухой формы с глубокой скорбью проникновения в темную, страстную душу грешника. Бернанос и Грин, разные по темпераменту и художественным средствам, тем не менее близки Мориаку той же приверженностью к потемкам тайных чувств, подземелью. Но это именно братское погружение, которое не кажется ни холодным, ни отстраненным. „Человечество нуждается в том, чтобы его прижали к сердцу“. Оно нуждается в любви и в милосердии, как тот, кто собирается исповедаться.

Русские писатели эпохи эмиграции в какой-то степени ближе к молодой французской литературе, чем к русской „советской“ литературе. Это довольно странное явление, но литература в России сейчас абсолютно антипсихична. Осуждено само слово „душа“. „Растраляли Психею“, как сказала моя уважаемая коллега, госпожа Тэффи. Действительно, в России ничего подобного не смогло бы появиться — по причине того, что не разрешили бы печатать. Кто знает, что сказали бы настоящие поэты и каким образом, если бы там существовала свобода. Сейчас мы не можем судить Россию — она на кресте. Можем только молиться за нее. Но что касается Франции, каждый русский может следить за ее глубокой духовной жизнью, за ее сложной, разнообразной и столь красивой литературой. Мы, испытавшие все унижение насилия, мы, русские писатели в изгнании, обращаемся к нашим французским собратьям: вы не знакомы с рабством, маловероятно даже, чтобы вы понимали, что это такое. Дорожите свободой. Никогда и никому не приносите ее в жертву, чтобы всегда осеяли вас воздух свободы и лазурное небо Франции».<sup>11</sup>

Тезисы этого выступления легли в основу очерка «Русские и французы» в «Дневнике писателя». В очерке Зайцев вновь говорит

---

<sup>11</sup> Le Studio Franco-Russe 1929—1931. P. 234—235. Перевод с французского мой. — А. Л.

о религиозном наполнении литературы: «Любопытно видеть, как „вольтеровская линия“ теперь углубилась и осложнилась — вряд ли кому-нибудь из нынешнего поколения близок Анатолий Франс, когда есть Пруст и Жид. У „младо-католиков“ тоже более современное вооружение: Маритен, Массис, в искусстве Мориак, Бернанос, Грин». Эмигрантские писатели оказались намного ближе духовно к своим французским коллегам, чем к советским соотечественникам. Собеседования видятся Зайцеву как важное и очень нужное дело: «Пусть Франция и Россия видят и слышат друг друга чаще, знакомятся и лично, в разговорах по кафе после собраний. Было бы хорошо, если бы во встречах укрепился дух тургеневского представительства — глубоко русский, но без ⟨заискивания⟩, любящий русское, но уважительный к Западу — дух просвещенного и спокойного русского европеизма».

Участие в работе собраний оказало влияние и на другие литературно-критические выступления Зайцева, в том числе в «Дневнике писателя», такие как очерк о Ф. Мориаке «Виноградарь Жиронды», «Леонов и Городецкая».

Высокую и достаточно объективную оценку получило на заседаниях студии и творчество самого Бориса Зайцева. На седьмой встрече В. Б. Фохт в докладе «Некоторые аспекты русского романа после 1918 года» упомянул повесть Зайцева «Анна», которая готовилась к выходу в свет в переводе на французский, — «драму любви на фоне трагедий революционной эпохи». Однако же главное в выступлении Фохта — характеристика специфики художественного таланта Зайцева. По его мнению, Борис Зайцев любит Запад, он — страстный «итальянист»; поэтому в его изображении человеческие страсти окрашены более эстетической, чем животной, чувственностью. У него нет ничего от моралиста или богослова, хотя он — автор книг «Преподобный Сергей Радонежский» и «Афон». В то время как Бунин соблазнен на Западе мужским рыцарством с его соборами, в то время как Марк Алданов не может удержаться от того, чтобы не восхищаться цивилизацией, изысканностью, от которой, в сущности, она сама страдает, Борис Зайцев в латинском мире чувствителен к внутренней гармонии, к легкому окрыленному движению, к звукам лютни, раздающимся в римских сумерках. Он — только художник, но христианский художник. Православный и русский, он противопоставляет Западу победу мира, который он предпочитает борьбе, и для выражения этого мира он выбирает краски Рафаэля и Микеланджело. Конечно, он может сказать вместе

с Мориаком, что «роман, как мы его сегодня задумываем, есть попытка более глубокого познания страстей». Но и в самом терзаемом сердце Бог не отнимает Свою милость. Можно быть христианским романистом, не жертвуя искусством и не совершая грех.<sup>12</sup>

Всеволод Фохт, таким образом, точно определил главную отличительную особенность художника, бывшего православным воцерковленным христианином: его творчество остается подлинно православным, и при этом не теряет ни художественности, ни эстетической привлекательности.

\* \* \*

С юности Зайцев был очарован Италией и впоследствии называл ее своей второй духовной родиной. «Я ее принял как чистое откровение красоты», — признавался он в заметке «О себе» (4, 588). Впервые Зайцев побывал в Италии в 1904 году и впоследствии ездил туда почти ежегодно. Жена Зайцева, Вера Алексеевна Орешникова, происходила из старинного итальянского рода. В Италии они всегда бывали вместе.

Итальянские темы и мотивы звучат во многих произведениях художника. На протяжении ряда лет он писал очерки о городах Италии — Венеции, Генуе, Флоренции, Сиене, Риме, Ассизи и других; этот цикл впоследствии образовал книгу «Италия» (1923). Вместе с П. П. Муратовым и М. А. Осоргиным он принимал деятельное участие в работе общества Studio Italiano, созданного в Москве в 1918 году для изучения и пропаганды итальянской культуры. В 1923 году по приглашению профессора Этторе Ло Гатто Зайцев выступил с лекциями о России в Институте Восточной Европы в Риме.<sup>13</sup>

Итальянская тема находит свое отражение и в «Дневнике писателя» — в заметках об Этторе Ло Гатто и Муратове. Глава «Дневника писателя», озаглавленная «Итальянский друг России», откры-

---

<sup>12</sup> Ibid. P. 230

<sup>13</sup> Значение Италии в жизни и творчестве Зайцева исследовано в работах: Анри (Глушкова) Н. Б. Италия в творчестве Б. К. Зайцева // Проблемы изучения жизни и творчества Б. К. Зайцева. Вып. 3. Калуга, 2001. С. 167—174; Комолова Н. П. Италия в судьбе и творчестве Бориса Зайцева. М., 1998; Ло Гатто Э. Мои встречи с Россией. М., 1992; Романович А. Италия в жизни и творчестве Б. К. Зайцева // Русская литература. 1999. № 4. С. 54—67.

вается словами: «У русского просвещенного человека всегда была мечта об Италии как о стране легкого и светлого дыхания, некоем земном рае. Италию в России любили и любят». Определив таким образом суть явления «Италия в России», Зайцев основную часть заметки посвящает теме «Россия в Италии».

В центре — уникальная фигура Ло Гатто, итальянского специалиста по истории русской литературы. Полвека он отдал трудам по изучению русской литературы и духовной культуры России, выпустил более десяти объемистых книг по этим темам — «Проблемы русской литературы», «Очерки русской культуры», «Старая Россия» и др., перевел многих русских классиков. Ло Гатто действительно открыл итальянцам русскую литературу, и Зайцев оценивает его подвижнический труд, говоря, что «писание его о нашей Родине полно знаний, живости, любви, почти благоговения». Научно-просветительская деятельность, «культурное миссионерство» сближали личности Ло Гатто и Зайцева. Писателя восхищает и покоряет, как «человек родом из Неаполя так врос в Россию, что иной раз кажется: не ближе ли ему Россия, чем сама Италия?» (9, 420).

Этторе Ло Гатто, возглавлявший Славянский отдел Института Восточной Европы в Риме, организовал в 1923 году чтения деятелей русской культуры, покинувших Россию. Инициатива принадлежала Комитету помощи русской интеллигенции, возглавляемому Дзанотти Бьянко. С лекциями выступили Бердяев, Франк, Выше-славцев, Муратов, Чупров, Новиков, Осоргин. Воспоминания об этих чтениях составляют большую часть заметки в «Дневнике писателя». Зайцев подчеркивает, что в ходе чтений произошла масштабная встреча двух культур — русской и итальянской.<sup>14</sup>

В 1966 году Зайцев в своих заметках вновь обращается к личности Ло Гатто. Поводом послужил перевод на французский язык 5-го итальянского издания его «Истории русской литературы». Зайцев расценивает это так: «Теперь огромная панорама русского творчества дана на мировом языке» (9, 421). По Зайцеву, никакого сравнения не выдерживают литературоведческие труды, выходящие в современной советской России: если советские ученые «замучили нас указательным перстом, навязчивостью и желанием вдолбить», то «свободная книга свободного писателя» лишена предвзятости:

---

<sup>14</sup> Подробно о чтениях в Риме см.: *Комолова Н. П.* 1) Италия в судьбе и творчестве Бориса Зайцева. С. 39—42; 2) Италия в русской культуре Серебряного века: Времена и судьбы. М., 2005.

обо всех Ло Гатто говорит «тоном сочувственного историка». Не только монументальность, но и еще важнейшее качество: труд итальянца внутренне проникнут любовью к России (9, 422).

Тема взаимопостижения культур звучит и в рецензии-эссе «Новые книги Муратова», где Зайцев высказывается по поводу выхода в свет книг этого автора «Византийская живопись» и «Фра Беато Анджелико». П. П. Муратов был одним из близких друзей Зайцева, его единомышленником, столь же страстно преданным Италии. Дружья осуществили немало проектов: в 1918 году организовали (вместе с Ходасевичем и Осоргиным) Книжную лавку писателей, основали Общество итальянских исследований (Studio Italiano), участвовали в деятельности Комитета помощи голодающим, в 1921 году были арестованы вместе с другими членами Комитета. В 1922 году оба оказались за границей (в Германии), в 1923 году встречались в Риме; в 1927-м Муратов переехал в Париж. Близкие дружеские отношения связывали их и здесь: так, 10 марта 1932 года состоялся бал Союза дворян Московской и Херсонской губерний, в жюри по присуждению призов вошли Зайцев и Муратов.

Муратов — постоянный герой мемуарной прозы Зайцева, его литературно-критических заметок и рецензий. Его облик естественно связывается прежде всего с темой Италии. Вспоминая о том, какое значение имела эта страна для русских писателей-италофилов, Зайцев размышлял: «Мы любили свет, красоту, поэзию и простоту этой страны, детскость ее народа, ее великую и благостную роль в культуре. То, что давала она и в искусстве, и в поэзии, означало, что „есть“ высший мир. Через Италию шло откровение творчества» (9, 233). Уже в конце пути Зайцев так опишет их увлечение: «Италия же еще была от интеллигенции широкой в стороне, интересовала меня, жену мою да Муратова („Образы Италии“). Запад влиял через Париж, как и полагается „мировому светочу“. (...) Надо сказать правду: в этом мы с Муратовым пробивали некую брешь — в провинциализме» (9, 473).

За несколько лет до появления заметки «Новые книги Муратова» Зайцев опубликовал рецензию на его книгу «Образы Италии»<sup>15</sup> (первые два тома вышли в России в 1911—1912 годах. В 1924 году

---

<sup>15</sup> Рецензия напечатана в журнале «Современные записки» (1924. Кн. 22. С. 444—447), в России опубликована с предисловием и комментариями А. В. Ярковой в журнале «Русская литература» (2002. № 2. С. 223—225).

в Берлине вышло новое издание, дополненное третьим томом, с посвящением Зайцеву). Данная рецензия, как и последующая, носила исповедальный характер, перерастала в размышления о судьбах поколения, сформировавшегося в эпоху «русского лиризма, романтизма: 1902—1914», на долю которого выпали суровые исторические испытания. Для Зайцева и Муратова в пору молодости Италия была символом гармонии, противопоставленным повседневности. «Мир принимался тогда сбоку, с берега. Каковы судьбы его, что есть политика, общественность, путь нашей родины — этим мало занимались»; «...мало знали жизнь. В каком-то смысле были белоручками». Об этом говорится с чувством вины: «Жизнь отомстила за себя. Заставила узнать свою полынь, свирепость, зверским ликом поглядела. Нет больше огороженных садов и парков, где мы жили».<sup>16</sup>

Что касается главы о Муратове в «Дневнике писателя», то Зайцев отмечает интересное явление в эволюции научных интересов ученого. Муратов всегда имел «тяготение к Западу, к европейской духовной культуре», но изучение итальянского Ренессанса, византийской и эллинистической живописи «привело к русской иконе». В ряду последовательно «осваиваемых» Муратовым пластов культуры важное место занимает древнерусская иконопись — целый материк, огромная область искусства, которая была открыта только в начале XX века, и заслуга в этом Муратова неопределима.

В разговоре об итальянском живописце Фра Анджелико Зайцев в полной мере являет свою эрудицию, прекрасное знание Италии и ее культуры. Опирирует множеством имен и, приводя суждения Муратова, в то же время дополняет их своими впечатлениями от деятелей Ренессанса. В стихии художества Зайцев чувствует себя комфортно. «Радостно, что находишься в мире живом, человеческой души, столь высоко настроенной, столь художнически богатой — спустя много столетий внимательно изучаемой». Ему импонирует, что Муратов вынес новый по сравнению с «Образами Италии» взгляд на Анджелико, и заслугу автора видит в том, что этот итальянский живописец «показан строже, отдаленней, но крупней ходового (и несколько подслащенного) своего облика».

«Византийская живопись» также вызывает у Зайцева похвалу и за необъятность труда, и за то, что он стал первым в европейской литературе трудом по византийскому искусству. Писатель находит

---

<sup>16</sup> Русская литература. 2002. № 2. С. 224.

подтверждение своей любимой мысли о всемирном (а не провинциальном) характере Православия: «Замечательна в ней всемирность: это не частное, национальное искусство, а мировое».

Муратов — один из любимых Зайцевым типов «русского европейца» (не будет преувеличением приложить это определение и к самому Борису Константиновичу). Судьба его привлекает Зайцева поистине всемирной отзывчивостью, свободой овладения разными историко-культурными пластами, эпохами, их отнюдь не поверхностным освоением. «Начинал он в Москве, любя Запад. Показывал Запад этот русскому читателю. Потом России и Западу объяснял древнерусскую иконопись, а теперь и совсем стал западным, пишет о Беато Анджелико для итальянцев, о Византии для французов, англичан...» Заканчивается рецензия «Новые книги Муратова» афористически звучащим послымом: «„Русский“ не значит азиат, не значит и провинциал».

В 1951 году, вскоре после кончины Муратова, Зайцев опубликовал биографический очерк о своем единомышленнике («П. П. Муратов»), который вошел в книгу воспоминаний «Далекое». В нем варьируется эта же излюбленная мысль Зайцева, вспоминающего о той полосе русского духовного развития, «когда культура наша, в некоем недолгом „ренессансе“ или „серебряном веке“, выходила из провинциализма конца XIX столетия к краткому, трагическому цветению начала XX» (6, 215—216).

\* \* \*

Привязанность Зайцева к Италии и ее культуре не могла не породить интереса и к ее религии. Интерес к католической вере обрел новые грани, когда Зайцев стал воцерковленным христианином (произошло это, по его признанию, в годы революции).

Поводом к написанию очерка «Глас Ватикана» послужил выпуск энциклики Папы Пия XI «Quadragesimo anno» («В год сороковой»). Автору «Странника», «Голубой звезды», «Блаженных» близок стиль и дух этого писания: «Слова Пия XI маломатериальны, легки, как негромкий лепет, касаются жизни — самого в ней тяжелого и трагического, — а производят впечатление спиритуального. Взор писавшего направлен ввысь, все пишется „по звездам“...»

Изложив вкратце социальную философию энциклики (равновесие труда и капитала, отрицательное отношение к идеологии социализма, неприятие борьбы классов и обобществления собственности),

Зайцев сочувственно подчеркивает то, что, по его мнению, еще важнее: «...для Папы здешнее устройство есть лишь тень устройства вечного, для социализма „здесьнее“ — все. Это — бездна, разделяющая их. Человек „в мире“ (социализм) или человек „выше мира“ (христианство)».

Вторая часть очерка — описание диспута христианских социалистов, свидетелем которого оказался Зайцев. В споре ему чудится «нечто знакомое, может быть, русско-интеллигентское». Сценка, воссозданная с добрым юмором, повествует о том, как пылким социалистам, революционерам, считающими себя, однако, католиками, предъявляется энциклика: «Святой Престол указал тебе твердо, как думать». Кипение страстей, споры, обвинения Церкви и защита ее — все это вселяет в Зайцева оптимизм. Ватикан, конечно, неколебим, «но в том сложном, разнообразном организме, какой есть христианство, в частности католицизм, — думаю, очень полезны бродильные начала, беспокойство, критика, одушевление».

Далее следуют весьма любопытные размышления Зайцева о христианстве, двух его ветвях и о том, что может ожидать христианский мир в ближайшем будущем. «Для русского, православного человека зрелище католицизма очень интересно. Интерес этот серьезный и сочувственный. В сущности, никогда больше, чем сейчас, не ощущалась необходимость сближения, братского союза против общего врага».

Взгляд на отношения христианства и социализма в первой трети XX века был в целом единым у Католической и Православной Церквей: положениям папских энциклик созвучны тезисы, которые высказал еще в 1910 году богослов В. А. Троицкий (впоследствии архиепископ Иларион, новомученик). Наиболее прямолинейные социалисты открыто заявляли о своей вражде к религии. Так, в постановлении французской социал-революционной партии 1901 года говорилось: «Граждане члены партии обязываются ни при каких обстоятельствах не выполнять каких бы то ни было религиозных актов совместно с представителями какого-либо вероисповедания». Приведя эту цитату, В. А. Троицкий формулирует позицию Церкви: «Представители Церкви не заискивают перед социализмом, подобно некоторым „обновленцам“, но решительно отрицают несогласное с христианством. В этом видно уважение и преклонение пред истинной христианской, а если кто не уважает своих верований, тот никогда не научит и других уважать эти верования»; и далее отдает должное инициативам Церкви Католической: «Католическое духо-



венство, которое отличается именно уважением к своей Церкви, давно уже высказалось против социализма и вступило с ним в борьбу».<sup>17</sup>

Православие Зайцев воспринимает как старшую ветвь христианства, перед его взором стоит картина небывалых в истории гонений на веру: «...первому ему пришлось принять и выстрадать Голгофу нынешней эпохи. Станным образом *сейчас* мы ощущаем себя как бы старше наших западных братьев. <...> Величайший, громовой удар антихристианства выпал на долю нашей Церкви». У католиков отсутствует трагедийность, свойственная мирознанию русского человека, пережившего революцию. Определяя дух папского послания словом «бестревожность», Зайцев задумывается, не развернутся ли в будущем гонения и на Католическую Церковь — вплоть до высылки духовенства из Ватикана. По его мнению, имея общего с Православием врага — богоборческие режимы современности (радикалы-социалисты в Испании, коммунисты в России, фашисты в Италии), западное христианство медленно, но неукоснительно также входит в полосу трагедии; однако «в одном можно вполне быть уверенным: с великою твердостью и мужеством встретит Католическая Церковь гонения».

Мужественному сопротивлению богоборцам, подвигу самопожертвования, гонениям за веру посвящена написанная вскоре после «Гласа Ватикана» следующая глава «Дневника писателя» — «Война». Зайцев делится впечатлениями от посещения павильона Католических миссий, бывшего частью Международной Колониальной выставки, проходившей в Париже в 1931 году. Выставка впечатляла своими масштабами, ее посетило около 34 миллионов человек. Были и многие русские эмигранты, о чем косвенно свидетельствуют строки из письма М. И. Цветаевой к А. А. Тесковой от 3 июня 1931 года: «Нынче на Колониальной выставке (весь Париж перебивал, я — кажется — последняя)...»<sup>18</sup>

Озаглавливая свой очерк, Зайцев имеет в виду войну с силами зла, которую ведет Церковь на протяжении веков: «...кровь проливается в ней лишь одною стороною. Другая претерпевает и несет свое оружие: Крест, Распятие, Евангелие, школу, больницу, борьбу

---

<sup>17</sup> Троицкий В. Христианство и социализм. (На современные темы) // Христианин. Сергиев Посад. 1910. Т. 1. Янв./апр. С. 77, 84.

<sup>18</sup> Цветаева М. Спасибо за долгую память любви...: Письма к Анне Тесковой. М., 2009. С. 189.

против рабства. Генеральный штаб этой армии — Рим». Автор рассказывает об экспонатах, о миссионерской деятельности Католической Церкви, о подвиге милосердия, когда тысячи юношей и девушек отправляются в иные страны, чтобы послужить больным и немощным, научить вере, в безвестности и смирении сложить свои головы. Однако картина эта воспринимается автором не однозначно идилично. В желании ехать в чужие страны Зайцев видит молодой порыв, романтический восторг, готовность «биться за веру среди диких». Но в самой стране, во французской глубинке, вера в упадке, а людей, готовых вести миссионерскую работу среди убожества, власти лавочников и мещан, — не находится. Зайцев приводит свои свидетельства: «Наши крестьяне, на берегах Марны, складывали скирды пшеницы, жгли какие-то кучи, заходили в бистро. На Успение, 15 августа, никто, даже заезжий на велосипеде аббат, не служил в церкви». В современной французской провинции номинально католической страны он видит «убожество, тесноту и мрак духа».

Очерк сопрягается с литературной тематикой: в качестве примера самоотверженной миссионерки Зайцев приводит Сабину, героиню романа Марселя Жуандо «Тит Лелонг», — произведения, по оценке Зайцева, «замечательного». Сабина, сильная девушка, склонная к гордости и самоуничтожению, гневу и восторгу, обрела смысл жизни в просвещении язычников далеко от родных краев. Но, полагает Зайцев, «Сабина могла воевать за свою Истину и не уезжая в Китай. В ее родном Шаминадуре, наверно, столько же детей, ничего не слышавших о Христе и Евангелии».

\* \* \*

Открывать миру спасительные духовные сокровища Святой Руси, нести частицы евангельской Истины братьям, выполнять духовно-просветительскую работу — сложно для любого мирянина, но вдвойне сложно для художника. «Светский, но православный» (9, 222) — вот точное самоопределение Зайцева. Свою проповедь он осуществлял эстетическими средствами, среди которых на первом плане неизменно оказывается передача чувства, ощущения, впечатления, то есть импрессионистическое освоение бытия. Он избегает прямых нравучений, понимая, что Истину невозможно доказать, как математическую теорему, но ее можно пережить. «Полнейший образ красоты, искусства всегда говорит „да“, всегда за Божье де-

ло, если у него и нет напора боевого. Оно радует, веселит сердце чистым и возвышенным веселием» (9, 37), — писал Зайцев о Пушкине, но эти же слова всецело относятся и к его собственному творчеству. Поэтому писатель столь чуток к опытам воссоздания мира горнего в творчестве современников — как западных писателей, так и русских эмигрантов.

С Франсуа Мориакom Зайцев общался на франко-русских беседах, был знаком с его романами «Женитрикс», «Судьбы», «Тереза Декейру». В «Дневнике писателя» Мориаку посвящена статья «Виноградарь Жиронды», где Зайцев отмечает некоторую эволюцию Мориака и разбирает его новый роман «То, что было потеряно». Французский собрат по перу воспринимается как «душа мужественная, мрака не боящаяся, остро и современность чувствующая». Для Зайцева важна глубинная, корневая связь Мориака с родным краем, с природой: «Кровь, стихия рода, близка этому писателю»; «Он любит идущее из почвы. Его люди наделены страстями и грехами яркими, возросшими на первозданном»; «Таков он — плод южной, французской земли, но не провинциал. Знает Жиронду и Ланды, но и Париж, т. е. мир. Он католик — но не типа захолустного кюре. Никакой благонамеренной агитки нет в нем и не может быть».

Последняя фраза вводит в разговор о творчестве Мориака, и в этом разговоре Зайцев акцентирует внимание на христианском содержании романа, которое именно в новой книге Мориака проступило более явственно: «...впервые открыл Мориак себя глубже: благодать, помощь, надежда — все это есть, тут же рядом. Несчастные „потеряли“ важнейшее. Без него тьма, гибель. Но вот рядом — тайное дуновение благодати: и спастись можно». Вопрос о творчестве писателя-христианина, волнующий самого Зайцева, неоднократно обсуждается им в разных частях «Дневника». Зайцев понимает недопустимость для художественного текста какого бы то ни было поучения, прямой проповеди, увлечения «схемой». В этом отношении новый роман Мориака представляется ему рискованным экспериментом — «потому что в нем тезис», однако же в целом некоторая искусственность искупается «подземным пламенем, бьющим из всех щелей. Сердце несентиментального автора слишком потряс мир скорбный, холодеющий, черствеющий».

Спустя семнадцать лет Зайцев посвятил Мориаку очерк «Встреча» (1947), где определяет французского романиста как писателя-христианина, который пишет о грехе и о спасении. Он отмечает,

что в творчестве Мориака с годами стали все более преобладать публицистические жанры, что вызвано «желанием прямо говорить о мире» — эволюция, которая была присуща и самому Зайцеву. И завершает очерк словами об одиноком славящем Бога художнике — «гласе вопиющего в пустыне» (9, 230—232).

Тема отношений христианского идеала и художественного творчества затронута в заметке о немецком писателе Э. Людвиге, но на этот раз опыт западного литератора вызывает у Зайцева протест. В 1929 году в Риге в русском переводе вышла книга Эмиля Людвиге под названием «Сын Человеческий. Жизнь Иисуса» (на немецком языке книга «Der Menschensohn» издана годом ранее). Зайцев откликнулся на нее в «Дневнике писателя» рецензией «Сын Человеческий». Людвиг (1881—1948) — автор популярных романов-биографий. Его метод заключался в том, чтобы показать в исторических личностях прежде всего «все человеческое», доказать, что «великие» испытывают те же страхи и влечения, что и другие люди. Во многих его психологических штудиях сказывается влияние З. Фрейда.

По мнению Зайцева, попытка Людвиге изобразить Христа как «обычного» человека, попытка применения «сплошной психологической живописи» по отношению к вещам духовным и сверхреальным оказалась беспомощной, в итоге привела к созданию убогого, пошлого сочинения, «где Христа нет». Зайцев критикует Людвиге с позиций даже не вероисповедных, но прежде всего художественных. Он ведет разговор о создании произведений в жанре «художественной биографии», о проникновении во внутренний мир личности. Приводя в пример имена французских беллетристов, тактично не называет своих сочинений — между тем как сам этот жанр становится важнейшим в наследии Зайцева — беллетризованное житие «Преподобный Сергей Радонежский» (1925), биографии русских писателей «Жизнь Тургенева» (1932), «Жуковский» (1952), «Чехов» (1954).

Плодотворным для художника-биографа Зайцев полагал метод «вчувствования», «всматривания», суть его он формулирует и в рецензии: «...для того чтобы действительно изобразить чью-то душу, надо спуститься в нее, хоть на мгновение, чудесной интуицией ее коснуться, на мгновение перестать быть вполне собой...» В противоположность этому «Людвиг ничего не боится, ибо лишен художнического помазания». Отсутствие таланта и претензии привели к тому, что вместо «образа Христа» получилась мертвая и скучная

книга, «пошлая и развязная журналистика». В рациональном, сугубо приземленном подходе к духовной реальности Зайцев усматривает вслед за К. Н. Леонтьевым приметы «среднего европейца»: «Европейский середняк-писатель написал для европейского середняка-читателя». Интересен полемический прием Зайцева: рецензия начинается и заканчивается обширными автоцитатами — сценами из романа самого Зайцева «Дальний край», где герой, бывший революционер и скептик, впервые чувствует неведомый, но реальный мир, впервые сердцем ощущает присутствие Христа. Не упоминая своего авторства, Зайцев словно дает понять, как возможно говорить о священных и спасительных смыслах христианства, как передать ощущение невидимого.

Спустя три года после отклика на книгу Э. Людвиг в своем «Дневнике писателя» Зайцев вновь обращается к теме художественного воссоздания духовных реалий и образа Спасителя. На этот раз речь идет о только что вышедшей первой части книги Д. С. Мережковского «Иисус Неизвестный». Начинается разговор, как часто это бывает у Зайцева, с цитаты — признания самого Мережковского, что он тридцать лет живет с Евангелием и постоянно читает его. Этот факт должен расположить к труду философа потенциального читателя. Мережковский, как и Людвиг, многое додумывает, пишет своеобразный апокриф и не скрывает этого. Однако установка философа иная: движет им, по словам Зайцева, любовь; а смысл Евангелия автор признает «великим и таинственно-неисследимым». Как обычно, образные, импрессионистические оценки Зайцева вместе с тем весьма точны в определении сути: жанр книги Мережковского обозначен им как «книга всматриваний припавшего ко Христу».

В анализе книги Мережковского, как и Людвиг, преобладают оценки эстетические. На этот раз Зайцев принимает стилистику книги, сравнивая ее образность, характер с любимой им итальянской живописью, находя слово автора легким, патетическим, временами — пронзительным. Признавая, что некоторым церковным людям писание Мережковского покажется слишком дерзновенным, что некоторые откажут в праве приписывания Христу чувств и мыслей — Зайцев все же оправдывает Мережковского за его искренность, за любовь к изображаемому: в попытке «все знать о Христе» нет кощунства. Заслуга книги, таким образом, — ощущение тайного, волнующая читателя попытка заглянуть «за видимую часть спектра». Для Зайцева важно, что книга будет выполнять миссионер-

скую задачу: пропитанный рационализмом читатель XX века способен будет почувствовать нечто большее видимого, земного бытия.

Спустя тридцать лет Зайцев вновь обратится к фигуре философа, посвятив ему объемный очерк «Памяти Мережковского. 100 лет» (1965). О художественных достоинствах произведений Мережковского Зайцев выскажется на этот раз куда более сдержанно: «Настоящим художником, историческим романистом (да и романистом вообще) Мережковский не был. Его область — религиозно-философские мудрствования, а не живое воплощение через фантазию и сопереживание. Исторический роман для него, в главном, — повод высказать идеи» (6, 341—342).

\* \* \*

Изначально склонный к положительному приятию жизни, Зайцев видел прежде всего светлые стороны бытия — как в России, так и в Европе. Но далеко не все в западной культуре Зайцевым принималось и приветствовалось. Неоднозначно воспринималась атмосфера парижской жизни — рисуя ее, Зайцев переходил от легкой неприязни к жесткой иронии. Так, в романе «Дом в Пасси» (1933), создававшемся в годы выхода «Дневника писателя», Париж предстает как «царство наркотического дурмана, моды и сиюминутных интересов, святотатства и равнодушия. (...) Это город потребителей, жизнь которых чужда духовных интересов».<sup>19</sup> Париж, Франция противопоставлялись Зайцевым России и Италии. Так же как в свое время Н. Гоголь, Зайцев «противопоставлял Италию — символ гармоничного природного бытия, страну вечности и мировой культуры — Франции, воплощающей суетность и пороки современности».<sup>20</sup>

Многовековые культурные традиции Европы были близки художнику, но политика современных правительств подвергалась критике. Резко звучит публицистическое слово Зайцева в главе «Дневника писателя» «Крест» — отклике на похищение в Париже генерала А. Кутепова. Русская эмигрантская пресса была переполнена сообщениями об этом событии. Газета «Возрождение» требовала от властей немедленно произвести обыски в советском полпредстве. Возмущались разбоем советской агентуры в Париже

---

<sup>19</sup> Громова А. Б. К. Зайцев во Франции. Орел, 2007. С. 12—13.

<sup>20</sup> Там же. С. 11.

и французские газеты. Однако правительство, не желая обострять отношения с СССР, не приложило никаких усилий к поиску преступников. В заметке Зайцев предъявляет факты злодеяний большевистского режима, планомерно уничтожающего крестьянство и интеллигенцию, мораль и религию. Именно в эти годы многие страны Европы начали устанавливать дипломатические отношения с СССР, тем самым признавая законность ее новых властей. Зайцев обличает западные страны в равнодушии к судьбе русского народа, в предательстве и попустительстве, в сотрудничестве с палачами России. «Друзья Макдональды и Блюмы поддержат...» — Зайцев называет имена премьер-министра Англии и лидера французских социалистов, признавших советское правительство.

Контакты Зайцева с литературной жизнью Франции также не всегда были благостно-умиротворенными. Спустя два года после поездки Зайцева на Афон в Париже вышла в свет книга Маризы Шуази «Месяц среди мужчин» (1929), в которой она утверждала, что ей якобы удалось, переодевшись в мужское платье (пребывание женщины на Афоне запрещено), проникнуть на Афон и познакомиться с тамошней жизнью. Шуази глумилась над Православием, афонскими монастырями, причем особую неприязнь у автора вызывали русские монахи. Для доказательства подлинности поездки к книге была приложена фотография Шуази на фоне монастырей.

Из слов Зайцева о «некоей Шуази» следует, что это имя было ему не известно. Личность же ее весьма неординарна. Французская писательница и философ Мариза Шуази была последовательницей Зигмунда Фрейда. Увлечшись психоанализом, она стремилась ввести его элементы и в свои романы, чтобы придать большую глубину характерам. Она основала движение, которое назвала «сюридеализм», тесно общалась с французским писателем Жозефом Дельтеем, которому посвятила очерк. Создавая свои книги, Шуази погружалась в ту действительность, которую хотела познать и описать. Трудно судить, насколько можно верить ее заверениям, что она провела месяц в публичном доме при подготовке книги-репортажа «Месяц среди девиц» (1928): Зайцев доказал, что ее поездка на Афон — вымысел.

В заметке «Бесстыдница в Афоне», открывающей цикл «Дневник писателя», он свидетельствует, что описания Шуази ничего общего не имеют с увиденной им монастырской жизнью и, не теряя своего смирения, вступает в мужественную, бескомпромиссную борьбу со злом. При этом он выражает подлинно христианский

взгляд на присутствие зла в мире: «...разумеется, это *допущено*. (...)» Значит, для чего-то это надо. Не для того ли, для чего вообще допущена свобода зла? Шуази не одинока. Напротив, зло лезет изо всех щелей, и Бог допускает зло. Ибо свободно должен человек и бороться со злом. Борьба идет, г-жа „писательница“, по всему фронту!»

Показательна концовка, где точно расставлены акценты: Зайцев обличает зло, но не человека. Даже явного клеветника он не берется осуждать, предваряя суд Божий, и надеется на возрождение души даже и завязтого врага Православия, призывая его к покаянию: «В вашем лице клеймлю зло. Но как был бы я счастлив, если бы вы вдруг устыдились того, что написали, — если бы чистосердечно признались в своей неправде, в соделанном вами дурном деле... Вряд ли это случится. Впрочем, кто знает. Судьбы наши загадочны». Эта, казалось бы, совершенно утопическая надежда удивительным образом оправдалась. Вскоре после пика своего «сюрреалистического» творчества (особенно плодотворным оказался 1930 год, когда вышли книги «Дельтей совсем голый», «Корова в душе», «Любовь в тюрьмах») Шуази переживает религиозный переворот, в результате которого она начинает скупать и уничтожать тиражи выпущенных ею книг. Она призналась, что написанное ею не удовлетворяет трем критериям Сократа: правда, полноценность и доброта. Шуази всецело посвятила себя психоанализу, который, как она полагала, должен помочь личности обрести человеческое счастье, и написала ряд трудов по этой теме. Историю своего обращения она изложила в книгах «Сказки для моей дочери и для других» (1946), а также «На пути к Богу вы сначала встречаете дьявола. Воспоминания, 1925—1939» (1977).

\* \* \*

В «Дневнике писателя» затронут вопрос и о влиянии европейской культурной стихии на творчество русских писателей-эмигрантов. Влияние это двоякое: с одной стороны, знакомство с этой культурой обогащает и придает масштаб творчеству, с другой — создает опасность ассимиляции русских литераторов, особенно молодых, растворения их в чужой культурной традиции. Эта тема неоднократно возникает в заметках Зайцева. Полемический посыл ощутим уже в заглавии одной из статей — «Леонов и Городецкая». Зайцев намеренно сопоставляет имена Леонова, писателя крупного и получив-



шего к тому времени европейскую известность, и начинающей беллетристики. Но сравнение их книг — не в пользу Леонова. По мысли Зайцева, ознаменовавший начало своего писательского пути талантливыми книгами Леонов в последовавших «Барсуках», «Соти» опустил до выполнения социального заказа, при этом на страницах «Соти» «грубо и бездарно издевается над русским иностранством».

Кто же выбран в заочные оппоненты Леонову? Надежда Даниловна Городецкая покинула Россию в 1919 году. Жила в Югославии, в 1924 году переехала во Францию, где занялась литературной и журналистской работой. Два ее романа, вышедших в Париже, — «Несквозная нить» (1924) и «Мара» (1931) вскоре были переведены и изданы на французском. Городецкая, таким образом, не была совсем уж безвестной фигурой. Напротив, она — активный участник литературной и философской жизни Парижа конца 1920-х—начала 1930-х годов. Городецкая стала одним из организаторов и участником франко-русских собраний. На заседании 24 февраля 1931 года, посвященном творчеству Шарля Пегги, Городецкая выступила в качестве содокладчика Жана Максанса. Молодая писательница была также участником литературного объединения «Кочевье», семинара Бердяева «Христианство и творчество», где прочла доклады «Спасение и творчество» и «Духовная встревоженность в современном французском романе». Зайцев воспринимал Н. Городецкую как близкую ему по духу писательницу-христианку, у которой, в отличие от «выполняющего заказ» Леонова, есть преимущество писать «о чем вздумается». Разбирая второй, только что вышедший роман Городецкой «Мара», Зайцев констатирует: «Писательница работает, учится, живет (и, видимо, не зря) в европейской столице, центре мировой литературы. Это помогает ей выходить на „столичную“ дорогу, обрабатывать и закалять свое изящное дарование».

Однако далеко не все разделяли мысль о благотворном влиянии французской среды на русскую словесность. Спор о двух ветвях русской литературы — эмигрантской и советской — породил целый спектр мнений по этому вопросу. Так, Д. Мережковский, З. Гиппиус, И. Бунин, В. Ходасевич полагали, что именно эмиграция наследует ценности и развивает традиции великой русской литературы. М. Слоним, Д. Святополк-Мирский, М. Осоргин, наоборот, считали, что эмигрантская литература не создала значимых художественных ценностей и заканчивает свое существование. О ее судьбе

писали Г. Адамович, В. Набоков, А. Амфитеатров, А. Ремизов и другие.<sup>21</sup> Кульминацией литературно-критических выступлений на эту тему явилась статья М. Слонима «Заметки об эмигрантской литературе» («Воля России». 1931. № 7—9). По сути дела, статья являлась приговором всей русской литературной эмиграции. Критик задается целью разоблачить миф «о величии и спасительном значении эмигрантской литературы». Оценки Слонима были безжалостными: «Большинство эмигрантских писателей *духовно* оторвано от России, чуждо ее жизни, отрезано от ее истоков, утратило *чувство* русской жизни. А это — смерть для русского писателя...»; «...эмигрантская литература умирает не только потому, что она... неестественная, оторванная, обособленная, но и потому, что она безыдейная и скудная»; «За тринадцать лет эмигрантского блуждания мы не создали ни одного литературного направления, ни одной крупной художественной ценности и не выдвинули ни одной живой идеи». Среди писателей старшего поколения господствуют настроения обреченности и гибели, к тому же их писания отличает «глубокий провинциализм». Часть молодого поколения писателей, обратившись к Западу, стали «русскими европейцами», они чужды и «отцам», и советской литературе. Прогноз критика неутешителен: «Вымирание „стариков“ и постепенная денационализация молодежи — вот, собственно, то, что ожидает в ближайшем будущем эмигрантскую литературу».<sup>22</sup>

Статья вызвала отклики как полемические, так и сочувственные. Например, Ходасевич полагал: «М. Л. Слоним говорит, что литература эмиграции лишена новых идей потому, что она эмигрантская. Нет, она их лишена именно потому, что не сумела стать подлинно эмигрантской, не открыла в себе тот пафос, который один мог придать ей новые чувства, новые идеи, а с тем вместе и новые литературные формы».<sup>23</sup> Зайцев одним из первых отозвался на статью Слонима в своем «Дневнике...» («Дела литературные»). Писателя, конечно, не могла не задеть ирония критика по поводу его собственной заметки «Леонов и Городецкая». Но это частность; разговор

---

<sup>21</sup> См.: Коростелев О. А. Пафос свободы: Литературная критика русской эмиграции за полвека (1920—1970). С. 3—35.

<sup>22</sup> Слоним М. Л. Заметки об эмигрантской литературе // Воля России. 1931. № 7—9. С. 621, 619, 624, 626.

<sup>23</sup> Ходасевич В. Литература в изгнании // Возрождение. 1933. 27 янв., 4 мая. Цит. по: Критика русского зарубежья. Ч. 1. С. 345.

шел о принципиальных вещах. Главная тема выступления Зайцева — особенности и пути развития двух ветвей современной русской литературы — в СССР и в эмиграции. Констатировав «предельное недоброжелательство» и демагогичность тезисов критика, Зайцев переходит к полемике. Самый острый пункт — вопрос о христианских корнях русской культуры: «Литература эмиграции выросла на почве христианской культуры. Для нее слова: Бог, человек, душа, бессмертие — что-то значат. Для нее слова: природа, красота, любовь — тоже есть нечто», в то время как литература в советской России «воспитывается на духе антихристианском, т. е. на отрицании Бога, свободного человека, свободной души и вечной жизни» — поэтому там нет художественных характеров, духовности, жизни.

Зайцев, впрочем, признает трудность и даже трагизм положения литературы эмиграции: «Эмигрантская литература не сдалась, но ушла вглубь, в какие-то окопы, в хорошо укрепленные позиции. Там, в суровых условиях, она и живет. (...) В подземельях пишутся (немолодыми, в большинстве, людьми) романы, повести, стихи, философские произведения, биографии, истории русской духовной культуры и жизни». Но в то же время горячо защищает своих собратьев от упреков в самодовольстве: «Гордиться и возноситься нам незачем, и себя преувеличивать не приходится. Но что поделаться, если мы живы, работаем, пишем, читаем, любим родину».

Зайцев обеспокоен судьбами молодой литературы эмиграции. Он фактически разделяет мысль Слонима об отсутствии родной языковой стихии как причине «европеизации» творчества молодых: «Нет вокруг и говора России. То, что западные писатели оказывают на русскую молодежь влияние, — не случайно. Дело не в одном новом жизнеощущении (Пруста или Джойса). Дело в некотором отходе от стихии русской речи — отходе естественном и неосудимом. Нельзя впитывать то, чего вокруг нет. Впитывается иноземное». Возможность национального и культурного растворения в европейском мире стала волновать представителей русского зарубежья уже через десять лет после эмиграции.

Очерк написан в канун нового 1932 года — и завершающее его новогоднее напутствие Зайцева русским литераторам звучит благородно, взволнованно, искренне: он желает «спокойной, скромной, но и с достоинством силы — старым, и средним, и совсем юным. (...) Веры в свое дело, высокого одушевления. Пусть недоброжелатели осуждают. Благожелатели желают жизни и в нее верят».

В «Дневнике писателя» Б. Зайцеву удалось многосторонне отразить взаимодействие русской и европейской цивилизаций, встречу разных культур, до той поры достаточно изолированных. При множестве различий обнаружилось и общее, объединяющее — христианские истоки. Преодолению изоляционизма, сближению религиозно-философской, общественной и эстетической мысли способствовали, каждый в своих областях, философы, писатели, культурологи, историки, церковные деятели. В этом ряду заслуженно находится и имя Бориса Зайцева.

История даровала краткий промежуток между двумя мировыми войнами, когда такой диалог мог спокойно осуществляться. Эмиграция тогда несла еще в себе полноту, богатство и дух русской культуры. Сегодня, в эпоху глобализации и «всеобщего упрощения» (К. Леонтьев), когда Европа забывает о своих христианских корнях и все более ощущает давление иных религиозно-культурных традиций, а Россия страдает от напора постмодернизма и религиозного индифферентизма конца XX века, полезно вспомнить об этом опыте и объединить усилия перед новыми вызовами, сделать, может быть, последнюю в истории попытку удержать свою христианскую идентичность.

ИЗ «ДНЕВНИКА ПИСАТЕЛЯ»

Итальянский друг России

У русского просвещенного человека всегда была мечта об Италии как о стране легкого и светлого дыхания, некоем земном рае. Италию в России любили и любят. Можно даже сказать, что она — проба на «чистокровность» русского.

Россия в Италии — это другой вопрос, тоже чрезвычайно интересный. Итальянцы менее знали Россию, чем мы Италию, — просто меньше приходилось бывать и труден язык. Но к литературе русской итальянский читатель обращался сочувственно, думаю, еще со времен Толстого. За последнее время это внимание возросло. Его возбуждают, поддерживают и направляют друзья России в Италии. Сегодня я буду говорить об Этторе Ло Гатто,\* на днях читавшем в Коллеж де Франс лекцию «Италия в русской литературе».

Ло Гатто — заслуженный друг нашей словесности. Он еще молод, но сколько над Россией потрудились! Вот беру с полки книжку, ее заглавие «Russia» — журнал литературы, искусства, истории.\* Редактор — Ло Гатто. Не только редактор, но и главный сотрудник и главный зажигатель других на труд нелегкий и неблагодарный. «Россия» начала выходить в 1922 году при Институте Восточной Европы в Риме, существовала несколько лет. В ней помещались статьи по русской литературе, истории, искусству, на темы религии, переводы русских писателей — одним словом, духовная Россия действительно не сходила со страниц «России». Любящая, знающая рука направляла все это. Каких только русских имен не встречалось тут! В развернутых наудачу книжках — и Достоевский, и Лесков, и Успенский, и Блок, и ныне здравствующие. Это был, кажется, единственный иностранный ежемесячник, целиком России посвященный. (Теперь его заменил другой, при том же редакторе, но касающийся всего славянства — «Rivista di litterature slave». Россия занимает в нем не меньше места — самые же томы журнала больше.)

Сейчас Ло Гатто выпускает грандиозную «Историю русской литературы» — с древности до наших дней. Опять иду к книжной полке. Том третий заканчивается Пушкиным! Будет еще три

тома. Русская литература в шести толстых томах — Пыпину впору. Мне что-то неизвестны такие труды на французском, немецком языках.

И это далеко не все. Ло Гатто выпустил по-итальянски еще не менее десяти объемистых книг о России — «Проблемы русской литературы», «Очерки русской культуры» и т. п. Только что вышла «Старая Россия». Писание его о нашей Родине полно знаний, живости, любви, почти благоговения. А сколько им переведено русских авторов! И как переведено!

\* \* \*

Осенью 1923 года немало русских писателей жило в Берлине, среди них Бердяев, Муратов, Вышеславцев, Осоргин, Франк, Карсавин, я. Большинство из нас только что попало в эмиграцию (почти все названные профессора были высланы). Мы держались довольно тесной группой. Менее всего могли думать, разумеется, о путешествиях. Надо сознаться: тоска по Италии давно томила. За годы войны, революции сколько думалось о светлой стране, с которой связано счастье молодости, молодого восторга. (Ведь когда в разгромленной Москве читали мы в Studio Italiano,\* в промерзлой аудитории, полуголодные — разве не Италией жили? Конечно, видение ее помогало переносить ужас окружающего.)

Как сейчас нет реальной возможности увидеть Россию, а есть только вера, что увидишь, так было и в московские годы. Запад, культура и мир, тишина юга — все это за тридцать земель. Сколько хочешь скачи — не доскачешь. И, тем не менее, чувство: не век сидеть под басурманским игом, получать пайки да ждать нарядов. Вырвемся. И конечно, самую дальней, прекраснейшей целью, куда бы вырваться, вставала Италия.

День, когда мы покинули Россию, наступил. Мы попали в Германию. Год берлинской жизни, несравнимой, конечно, с тем, что было в Москве, убедил, однако, что в Италию не попадешь (по здравому смыслу). Внезапно же опять было ощущение: по все-таки ее увидишь.

Внезапное, как полагается, и победило. О нас вспомнил Ло Гатто. Он стоял тогда (как и теперь) во главе славянского отдела Института Восточной Европы в Риме. По его предложению всю нашу группу пригласили в Рим читать лекции (каждому по одной) о русской культуре. Материально поддержал «Комитет содейст-

вия русским писателям» в Риме — поездка была вполне прочно обставлена.

Итак:

Завтра увижу я башни Ливурны,  
Завтра увижу Элизий земной!\*

Просто чудеса — некоторые из нас это так и приняли. Отказавшихся не нашлось! Чупров и Новиков присоединились к вышеназванным.\*

Что сказать о впечатлении от Италии после чуть не десяти лет подземной жизни? Верона, где останавливались в старом дворце, запахи Piazza delle Erbe, ночь перед памятником Данте, Мадонна, благословляющая струи фонтана и мирную суетню рынка. Венеция, Флоренция. В Риме ждал Ло Гатто — веселый, гостеприимный, отлично по-русски говорящий, настолько *свой*, точно он и русский (но жесты, интонации выдавали другую родину).

Мы прожили в Риме две недели. От них остался след прелестный — осень была римская, как полагается. С балкончика моей комнаты, на Целии, белело в нежной дымке Фраскати. Днем мы бродили по Риму, вечером слушали лекции, сами читали, заседали в рестораничках Рима. Одного вечера на Капитолии, перед Марком Аврелием и кипящими фонтанами не забыть ни мне, ни Вышеславцевым (Б. П. и Н. Н.). Любезная г-жа Синьорелли\* возила нас с Франком по Аппиевой дороге (Семен Людвигович впервые видел римскую Кампанию — помню его восторг!). Остались в памяти приемы, люди, профессора, дамы. Летейская тень\* — худенькая принчипесса, владелица чуть не половины Сицилии, застенчивая и грустная, вскоре скончавшаяся, — покровительница наук и искусств. Надеюсь, здравствует великолепная герцогиня ди Чезаро и благожелательный Пальмиери,\* знаток духовных дел и других русских.

Но «гением местности» был и остался Ло Гатто, дон Этторе, как называют его друзья. Главный наш штаб у него находился на Via Nazionale, где Институт Восточной Европы. Туда все сходились, там встречались, оттуда вместе шли обедать или в кафе, там распоряжался «дон Этторе» итальянской прессой (очень сочувственной) — там мы замучивали его мелкими делами, справками, вопросами. Но его трудно утомить — всегда живой, нервный, деятельный, ласковый — таким он и остался в памяти.

Теперь вижу его в аудитории благородного Коллеж де Франс. Старый, знаменитый французский профессор, с длинною седою бородой, скромный и старомодно одетый, представляет нам (давно знакомого!) Ло Гатто. «Дон Этторе», как прежде, жив и мягок. Седина тронула его затылок и виски. Перед французскими славистами и русскими «странниками» говорил он о связи Италии с Россией в духе и культуре. Начал издалека — с кремлевских стен, древностей Москвы, связанных то с Фиоравенти, то с Соларио, то с Руффо\* (Ло Гатто только что посетил Россию, был в Москве, Новгороде, Ростове Великом). Дальше упомянул о театре, балете, науке. Главное же, конечно, литература, во весь девятнадцатый век к Италии дружественно, а иногда и восторженно клонившаяся. Тонкий, изящный налет лежал на этом чтении. Хорошо звучали имена Батюшкова и Тассо, Пушкина и Ариосто, Данте, Гоголя и Тургенева. Очень внимательно он остановился и на писателях современных, Италию любящих. И сам, говоря о России, был как бы взволнован, точно о своем говорил — снова легкая, русским приятная жестикуляция.

В последней своей книге, где много сказано о монастырях и поруганных святынях России,\* рассказал Ло Гатто, как, путешествуя с молодым советским писателем, удивил он его знанием легенды о граде Китеже. Тот потому удивился, думаю, что мало знает «дона Этторе». Я же скорее удивлюсь тому, что сам этот писатель слышал о Китеже. Ло Гатто о нас все знает. А вот если такая Россия, как сейчас, продолжится, то молодой русский дикарь только то и будет знать об Италии, что она Италия.

Ло Гатто уехал в свой Рим. Мы расстались с ним в надежде встретиться на Монте Пинчио. Шлем ему туда дружественный привет.

### Флобер в России

Нельзя сказать, чтобы у нас хорошо знали Флобера. При жизни перевел две его повеллы Тургенев («Легенду о св. Юлиане Милостивом» и «Иродиаду»).\* Переводы эти очень полны, богаты и как все, что писал Тургенев, проникнуты в языке духом свободы, непринужденности — чем от самого Флобера Тургенев очень отличался: во французском писателе было гораздо больше суровой выработке, зашнурованности. Переводы Тургенева отличны. Все-таки



«Юлиан» вышел тяжелее, менее музыкален и шершавее, чем подлинный. Станным образом наряд нашего языка кажется несколько грузным для этой вещи!

«Госпожу Бовари» перевели еще в шестидесятых годах.\* Позже — «Сентиментальное воспитание», «Искушение св. Антония», «Саламбо»\* (тоже при жизни автора) — и преме́рзко. По этим лубочным изданиям никак Флобера узнать нельзя.

Как следует начал он просачиваться к нам в девяностых годах — посмертно. Семидесятые, восьмидесятые были у нас глубоко провинциальны. Флобер не пришелся бы к месту. Но в девяностых произошло некое освежение. Изменился подход к искусству. Ослабело давление «общественности». Художество заявило права нерушимые, как бы потребовало Великую Хартию вольностей — и получило ее.

Эту полосу мы по себе уже знаем, и не о ней речь. Но ее воздух оказался благоприятным для Флобера.

Одним из ранних его ценителей русских явился князь А. И. Урусов\* — дилетант-эстет, не профессионал, но человек тонкий и со вкусом. От блестящей адвокатской деятельности урывал он время для литературы. Прославляя Флобера в Москве среди писателей, артистов. Очень неплохо сам переводил отрывки из него. Флобера вознес в «Вечных спутниках» Мережковский\* (но, сколь мне известно — не переводил). Большими его поклонниками оказались Бальмонт и Бунин. К моему величайшему удивлению — и Максим Горький.\*

\* \* \*

В 1904 году попался мне — от К. Д. Бальмонта — урусовский экземпляр «Искушения св. Антония». Бывает, что лицо человеческое сразу необыкновенно понравится. Бывает так и с книгою. С первых же звуков, слов Флобера ощутил я, что это мой. Я в него влюбился. Флобер на некоторое время стал моей манией. Как истый влюбленный, я не допускал спора. Доказывать мне что-нибудь о Флобере было бесцельно.

«Искушение св. Антония» — вещь очень трудная, неблагодарная. В форме видений проходят в ней страны, народы, цари, ереси-архи, красавицы, бесы, учителя Церкви, звери, сам диавол. В конце Христос является в диске солнца, как бы обнимая природу и мир. Все это втиснуто в триста страниц. Движения и развития нет. Вещь

глубокой внутренней горечи. И глубокой поэзии. Держится вся на красоте слова. Некоторые звуки «Искушения» доставляли мне почти физическое удовольствие... Но удовольствие это — на любителя. Среди читателей немного поклонников было у него — находили скучноватым, вроде второй части «Фауста». Французской публике, при появлении своем, «Искушение» вовсе оказалось не по зубам. Русская могла судить лишь по отвратительному переводу, губившему все.

И вот мне вздумалось перевести его на русский. Предприятие очень рискованное, требовавшее больших знаний, силы в собственной словесности и — крепости, зрелости. Всего этого явно не хватало. Приходилось брать увлечением.

Я взялся страстно. Засел в Румянцевском музее за разных гнос-тиков, за Василидов, Валентинов, за словарь Миня, историю Вавилона — и мало ли какой еще премудрости нет в «Искушении»! — хотелось же, переводя любимого писателя, все знать, о чем идет речь. Одновременно читались и другие его вещи — «Бовари», «Саламбо», «Три повеллы».\* Много радостного и прекрасного дал этот роман с Флобером — радость чистейшего искусства, радость учения, общения с великим художником, столь простым, благородным, одиноким. Среди зимы удавалось закатываться недели на три в деревню, в каширское Притыкино, и в отцовском доме невозбранно трудиться над флюберовским словом. Окно небольшой комнаты с ковром по стене над тахтой, с рогами и ружьями на них, голландской печью, всегда жарко натопленной, выходило на открытый балкон. Летом он тонул в жасмине. Теперь, в декабрьские дни, метель завывала по нем белые змеи, он весь в тумане, на стекле окошка налипли снежные узоры, иглы, звезды, фантазии не хуже таинственных стран Флюбера. За небольшим столом бился некто над трудными местами мастера, искал, вставал, ходил... Метель трясла немолодую крышу дома, дергала ставни. Из окна тянуло холодом. Ритмической прозой надо было описывать Царицу Савскую, Византию, Рим, Египет. (Особенно хотелось передать звучание флюберовской прозы, ее музыку. На этом пути случалось пускаться и в сомнительные предприятия, чрезмерно напрягая язык.)

Поддерживало то, что сам Флюбер писал мучительно. Борьба, погоня его за словом (или фразой) были изумительны. Прелестны его художнические бдения в Круассэ, в одиночестве, манера самому себе вслух читать написанное... Иногда ночью я просыпался, под тот же зимний, пустынный ветер, и в ужасе вскакивал с тахты: зажигал

свечку, как гимназист, недоучивший урок, бежал к столу, смотрел в рукописи — вдруг да ошибся на такой-то строчке!

Работа шла медленно. Заняла не менее года. Раза три перевод переписывался. Весь был испещрен поправками, вставками, зачеркнутыми словами.

Летом, от тех же Бальмонтов, получил я переписку Флобера, в четырех томах:\* книги принадлежали Александре Алексеевне Андреевой,\* сестре супруги Константина Дмитриевича. Ныне Александры Алексеевны нет в живых. Прекрасный человек, старый достойный литератор, прежняя Москва! — не могу без глубокого волнения и уважения вспомнить ее особняк в Брюсовском, ее книжные шкафы, ее самое — высокую, представительную даму, с очками на кругловатом лице... «Correspondance de Gustave Flaubert»<sup>1</sup> — четыре тома в коричневых шагреновых переплетах — как связано это с Александрой Алексеевной, ее солидностью и добросовестностью, ее черным шелковым платьем с золотой цепочкой. И дальше — лето в деревне, дожди, сладкий запах жасмина, пушок весеннего тополя, упавший на страницу Correspondance. У себя во флигеле запоем читал я эти удивительные письма, лучше их ничего не знаю в эпистолярной литературе. Видел Круассэ, дом Флобера, Сену, его сад, жизнь суровую и одинокую, высшим достоинством проникнутую. И высшей грустью. «La vie n'est supportable, qu'en travaillant»;<sup>2</sup> — навсегда ленивому запомнились слова великого столпника нашего искусства.

\* \* \*

В зрелости знаешь, что ни от чего мир не сдвинется, ни от твоих дел, ни от твоей жизни, ни от смерти. Некий высший смысл делания остается, конечно. Без этого все мы обратились бы в поденщиков. Очень загадочная вещь — смысл творчества! К счастью, в душе заложен непонятный разуму закон, или таинственная сила, через годы, десятилетия влекущая все к одному: строителя — к строению, дельца — к делам, политика — к властвованию, художника — к словам, звукам, краскам.

Это влечение над-жизненно. В зрелости повинешься ему, как знаку свыше, и только. В юности кажется, что «дело» необходимо и для окружающего мира. Это дает, конечно, подъем огромный.

---

<sup>1</sup> Переписка Гюстава Флобера (фр.).

<sup>2</sup> Жизнь переносима, только когда работаешь (фр.).

Мучась над Флобером, я был убежден, что малейший промах имеет всероссийское значение. Что я могу задеть священную особу Литературы. Что вся работа эта вообще необычайно важна. Кругом были каширские поля и молчаливые пейзажи, в те времена загадочно помалкивавшие. Как страшно важно для них, хорошо выйдет Флобер по-русски или плохо!

«Искушение» появилось в сборнике «Знания»,\* под покровительством Максима Горького. Затем отдельным изданием в «Знании» же. Солнце вставало совершенно как раньше. И в государстве российском никаких событий не произошло. Гонорар Горький заплатил хороший — читатели же, как и прежде, находили, что «Искушение св. Антония» вещь... ну, скажем, тяжеловесная. Знавшие переводчика лично, опасались задевать при нем Флобера.

На смену «Знанию» вырос «Шиповник»\* (создатель его, милейший Э. И. Гржебин, покоится сейчас на здешнем кладбище!). В одном из сборников «Шиповника» появилось в моем же переводе «Простое сердце»\* (там есть ошибка, до которой никому нет дела, и сами эти сборники разлетелись дымом по лицу Совдепии; меня же она и сейчас жалит. А в чем состоит, не скажу). Друзья мои шиповники, Гржебин и Копельман,\* приезжая из Петербурга ко мне в Москву и у меня останавливаясь, много слышались о Флобере. И задумали издать собрание его сочинений по-русски.\*

\* \* \*

Когда Флобер умер, Тургенев, большой его почитатель и ценитель, лично почти друг, опубликовал в России призыв подписываться на памятник Флоберу\* — первая попытка международной дружественности в литературе.

К стыду России, она провалилась. Русские не доросли до общеевропейского чувства прекрасного (позже — доросли до поцелуев с Марксом и до памятников ему в Мещовсках). На призыв лучшего своего писателя не только не откликнулись — засыпали его насмешками (и оскорблениями!) за самую мысль о солидарности. Какой-то там Флобер! Собрать на Флобера! Тургенев получал ругательные письма.

Пишешь об этом с горечью — и за Россию, за Тургенева, и за Флобера. Но с чувством отдыха вспоминаешь, что все-таки, хоть через тридцать лет, некий реванш Флобер в России взял.

Для собрания сочинений двинули тяжелую артиллерию. Огромные томы выходили со статьями, примечаниями, вариантами. «Госпожу Бовари» перевела Чеботаревская под ред〈акцией〉 Вячеслава Иванова, «Саламбо» — Минский,\* «Искушение» — мое. «Сентиментальное воспитание» — В. Муромцевой под ред〈акцией〉 Бунина, «Письмами» занимался Блок, для «Трех новелл» взяли переводы Тургенева и мой. Издание не закончилось (не хватало, кажется, «Буvara и Пекюше») — помешала война и революция. Все-таки и то, что вышло, давало уже Флобера в подобающем виде. Издание это было не-коммерческим — Флобер никогда никому прибылей не давал и сам умер в бедности. Тем более надо помянуть добрым словом почин «Шиповника».

Где сейчас эти отлично изданные книги? Кто их читает?

Флобер ненавидел демократию. Он был вполне одиночка. Парижская коммуна проходила у него на глазах — первая репетиция наших трагедий. Теперь попались его русские книги в лапы врагов: они насмеются, конечно, над ними. Мы же, в эти дни пятидесятилетия его смерти, почтительно склонимся перед ним. И пожелаем, чтобы для России будущего стал Флобер «Вечным спутником» — прекрасным и нужным образом Запада.

### **Русские и французы**

Когда Тургенев попал во Францию, там понятия не имели о России. Едва ли не один Мериме кое-чем интересовался — кое-что знал. Тургеневу приходилось начинать с Пушкина, упорствовать, самому переводить, вдавливать. (Усиленно не принимал Пушкина Флобер... Впрочем, и доселе Пушкин наименее дошел до Запада — мы отвечаем на это непониманием Расина.)

Позже, когда явились Толстой, Достоевский и вышли собственные романы Тургенева по-французски, задача его облегчилась. В семидесятых годах, осев в Париже, сойдясь с Золя, Гонкурами, Додэ, Мопассаном, он овладел «командными высотами» литературы французской — усиленно прививал ей русский яд. Наживший много врагов, со многими ссорившийся, для литературы забывал он все: поистине, тут у него нет ни эллина, ни иудея. Чуть не подравшись на дуэли с Толстым, хлопчет он о переводе «Войны и мира», наседает с ним на Флобера (который на этот раз уж «кричал от восторга»). Оскорбленный Достоевским, дает рекомендательное к нему

письмо Дюрану для монографии в «Ревию де ла монд». И, может быть, не менее важное: сам собою, своим видом, серебряными волосами, гигантской фигурой, изяществом, просвещенностью, блестящим даром рассказчика Россию Франции преподносит. Если «Россия» так прекрасно говорит по-французски, знает немецкий, английский, переводит à livre ouvert<sup>3</sup> французским писателям Гете, отлично беседует о музыке, любви, греческой скульптуре, голландских художниках... — значит же, это не вполне Скифия. А если пишет «Рудина» и «Дворянское гнездо», «Бежин луг» и «Живые мощи», — значит, несмотря на всеевропейское, хранит и нечто удивительно-свое, чего нет ни в Круассе, ни в Медоне, ни на улице Боккадор (где жил Мопассан).

Ныне те времена кажутся легендарными. Много в них — милая деревенщина, от которой вздохнешь, но знаешь, что ушедшее неповторимо, что «того», сравнительно мирного и домашнего, нам уже не видеть. В юности захватившие еще «то», в зрелости мы несем иные судьбы. И какова бы ни была современность, сколько бы грозного, взрывчатого и отвратительного в ней ни скопилось, одно бесспорно: теперь нет такого угла уединенного, некоего «Притыкина», где можно было бы, от всего отделившись, читать Ариосто и переводить Данте. На припрыгивающем языке Достоевского скажешь: «езде сквознячки». Да такие, что обращаются в целые вихри, все перемешивают, одно сметают, а другое наметут. Мир в напряжении, но связанся крепкими шнурами. На одном месте дернут, на другом чувствуется, *тут* звук раздался, *там* отдается.

\* \* \*

За удовольствие жить в катастрофические времена платим мы обитанием на чужбине. К великому разноязычию Парижа прибавился еще говор: русский. Еще одно маленькое племя осело здесь.

При всех разнообразных смыслах революции русской один кажется особо убедительным, почти самоочевидным: полный выход России «в мир». Во времена Тургенева и политически, и культурно занимала Россия место провинции, глубокой китайщины, тридцатого царства. Ныне с разных сторон миру она показана. Нынешняя Россия может быть хороша или плоха. В ней можно видеть — как представляется это людям типа Массиса\* — начало гибельное.

---

<sup>3</sup> С листа, без подготовки (фр.).

Можно иметь о ней неверные представления, бессмысленно ее восхвалять. Но нельзя считать «в нетях». Нет сейчас в мире человека, не знающего, что Россия не только есть, но что она — сила, тайна, может быть, смерть, может быть, новая животворность, способная — переболев — освежить мир.

Во всех странах основались посольства, странно-фальшивые «миссии» России коммунистической, под двусмысленным серпом и молотом. Есть и посольства вольные: без дворцов, фраков, приемов, закармливания икрой, подкупа и преступлений. В «те» времена были такими послами Тургенев, отчасти Герцен. Ныне — целый небольшой народ. Нынешние послы строят по всему миру свои церкви, заводы университетов, журналы, газеты, театры, больницы, приюты. Нет русского человека, не вовлеченного в это представительство — показания России. Отовсюду просачивается ее облик в мир. Через кого больше, через кого меньше, смотря по силам. Одним дано удивлять искусством, другим — трудиться на фабриках, шить в модных домах, хозяйничать, воспитывать детей. Смысл везде один. *Этой «миссии русской эмиграции» не станет отрицать никто мало-мальски добросовестный.*

\* \* \*

И вот одна из главных «слав» России — литература... Прошла тоже по всему миру. Мир по-разному ее принял. Вначале — Толстой, главнейшее для Англии и Америки. Затем Достоевский — в нем, вернее в одной «инфернальной» его стороне, находит прибежище мучительно-нездоровая Германия. Тургенев и Гоголь — славы чисто литературные, без влияния на жизнь. Но Чехов, как это ни странно, много ответил англо-американской душе.

Франция, обладающая собственной, наиболее сильной сейчас литературой, менее поддавалась русским влияниям, но и в ней есть дыхание России — во Франции послевоенной тоже занял Достоевский первое, пожалуй, место. (Если французская барышня умеет поговорить о Достоевском, это уже некий интеллектуальный «башо».\*) Впрочем, как утверждают сведущие, за последнее время «достоевщина» здесь спадает.

Нам, оказавшимся в Париже, разумеется, больше всего интересны французы — их вкусы, устремления, отношение к России. Если угодно, русским писателям (и литературе) легче всего и труднее всего именно во Франции. Легче потому, что нет более литературной,

истинно культурной страны. Труднее — из-за перенасыщенности французов литературой, из-за давнего высокого уровня ее, из-за «ничем не удивишь» и «все видано».

И все же, раз мы тут живем и являемся, в меру сил, представительством России, нам не следует сидеть за домашней стеной, в одних русских делах, спорах, пререканиях, ностальгических томлениях.

В такт жизни мировой следует сокрушать преграды: точнее и лучше знакомить французов с культурой русской, стараться, чтобы вернее они ее поняли, и самим их понять, самим брать что надо.

Одна из таких попыток сделана в прошлом году и имела успех. Франко-русские собеседования устраивались сперва в крошечном помещении книжной лавки Humanités contemporaines,<sup>4</sup> перешли затем в большой зал Musée social<sup>5</sup> (5, rue Las Cases), почти всегда переполненный. Значит, дело идет не об отдельных писателях, а уже о публике (просвещенной). Публика эта теперь двусторонняя, почти поровну русские и французы. Темы такие: о «беспокойстве», влияние русской литературы на французскую и наоборот, Толстой, Достоевский, Пруст, Андре Жид, современная русская литература. Выступали содокладчики — русский и француз, как бы два подхода к одному и тому же. Затем — прения. Тон был взят организаторами (Фохтом\* и Р. Себастианом) спокойный, далекий от митинга и политики. Но и не педантический. Скорее всего — тон большой и благожелательной беседы.

Немалое число людей прошло перед глазами на эстраде, докладчиков и оппонентов, русских и французов. Миры, конечно, разные, не только разделение на французов и русских, но и среди самих французов, самих русских. О французах так выразился один русский: «Дух Паскаля и дух Вольтера».

Не знаю, интересно ли французам наблюдать нас. Но нам их — интересно. Любопытно видеть, как «вольтеровская линия» теперь углубилась и осложнилась — вряд ли кому-нибудь из нынешнего поколения близок Анатоль Франс, когда есть Пруст и Жид. У «младо-католиков» тоже более современное вооружение: Маритен,\* Массис, в искусстве Мориак, Бернанос,\* Грин.\* Все это послевоенная Франция, как и Россия, войной всколыхнутая и перепаханная. Знаменательно также, как по-разному русскую духовную культуру они воспринимают. Если Фюме,\* автор книги о католиче-

<sup>4</sup> Современные гуманитарные знания (фр.).

<sup>5</sup> Общественный музей (фр.).



ском мистике Элло,\* говорит о Толстом как чужом и великом ересиархе, то Лалу\* его-то и утверждает, в противовес Достоевскому. Общее впечатление, что русское влияние (вершин наших) и во Франции сейчас немалое.

Пожалуй, оно французам отчасти стесняет. Им больше хочется себя, своего, они несколько подавлены модой на русское, им бы хотелось, чтобы французская струя сильней означалась в Европе — ведь литература их действительно первоклассна (но моды на Францию в Европе нет: слишком давняя марка).

Русские же держатся очень смело. Иногда казалось, что французы почти завидуют этой скифской «молодости» и самоуверенности (последнего у нас не занимать стать).

Хорошо, что мы верим в Россию и любим ее. Но увлекаться не приходится. Чужого забывать нельзя. Учиться у французам, как писать — не вредно, и это наши отцы делали. Когда один из участников русских указал, что и Тургенев, даже Толстой, даже Достоевский кое-что от Запада (Франции) позаимствовали, французы были отчасти удивлены и приняли это с известным облегчением.

Кстати: для русских собрания показали и то, что энтузиастам, горячим и страстным людей не так мало и среди французам — особенно молодежи. Споры и прения шли мирно, но были моменты, когда французы так нервно, почти неврастенично и иступленно между собой схватывались, что уж действительно становилось похоже на Россию.

\* \* \*

Тургенев вводил русскую литературу на Запад не «миросозерцательно», а чисто литературно. В Толстом ему дорог был изобразитель, а не философ. Достоевского он вообще мало чувствовал и так же, как Толстой, ценил в нем второстепенное («Записки из Мертвого дома»). Теперь все как раз наоборот. И на беседах было заметно, что русского искусства «как искусства» французы почти не знают. Пушкин, Тургенев (не говоря уже о лириках) — в тени, как и поэтическая сторона Толстого.

В этом году франко-русские встречи продолжают — намечены доклады о советской литературе, Поле Валери, Тургеневе и др. Не им, конечно, переделывать психологии латинские и славянские. Но дело это полезное и культурное — вполне следует пожелать ему успеха: пусть Франция и Россия видят и слышат друг друга чаще,

знакомятся и лично, в разговорах по кафе после собраний. Было бы хорошо, если бы во встречах укрепился дух тургеневского представительства — глубоко русский, но без ⟨заискивания⟩,<sup>6</sup> любящий русское, но уважительный к Западу — дух просвещенного и спокойного русского европеизма.

Тургенев — российский посол — традиция первозрядная.

### Новые книги Муратова

Московский человек с Арбата, всегда имел П. П. Муратов\* тяготение к Западу, к европейской духовной культуре. Английская литература, итальянское искусство издавна занимали его. Уольтер Патер, Броунинг, Бэкфорд... — в молодых писаниях Муратова можно найти некое веяние Англии.\* Италия дала ему литературное имя и первые успехи («Образы Италии»\*). Сильно вошел он в нее, и она в его жизни сыграла большую роль. Замечательно, что (через Византию) вернула его Италия и на родину. Изучение итальянского Ренессанса, византийской и эллинистической живописи привело к русской иконе.

В этой области довелось ему многое сделать.

Как раз начало нашего века ознаменовано новым подходом к искусству древнерусскому\*: зодчеству, фресковой живописи, иконе. Имена Муратова, Остроухова, Анисимова навсегда связаны с этим возрождением старой Руси\* в огромных художественных ее делах, частью недооцененных школьной наукой, частью и просто ей тогда не известных.

Много тут помогла так называемая «расчистка» икон и фресок — высвобождение их от позднейших записей. Дело это шло медленно, не без трудностей: иногда приходилось преодолевать и сопротивление духовных властей. Но исследователи верили, что открывают новое, мало известное искусство, и в конце концов одолели. В связи с этим движением, опираясь на него, появилась «Древнерусская иконопись» Муратова,\* установившая прямую связь нашего иконного художества с Византией (а не кружным путем, через «итало-критские» школы, как полагал Кондаков\*). Но и не просто Византия дала нам нашу иконопись — а Византия лучшего своего, неоэллинистического расцвета (XII в.).

---

<sup>6</sup> В тексте ошибочно: закидывания.

Все это вскрыто было и показано впервые с большою зоркостью и убедительностью Муратовым, — так что «Древнерусскую иконопись» следует считать основоположным — в своей области — трудом.

Автор написал ее еще в России. Революция перекинула его на Запад. Пришлось ему стать «европейцем» и по паспорту. Он сначала поселился в Италии. Продолжал занятия итальянской живописью. По поручению итальянского правительства исследовал византийские иконы в Равенне. По заказу итальянского издательства обработал и выпустил (по-итальянски и французски) «Древнерусскую иконопись».\* А перебравшись в Париж, написал «Византийскую живопись» и «Фра Беато Анджелико». Этих книг нет по-русски.\* Они вышли на французском, итальянском и английском языках.

\* \* \*

Встреча с Беато Анджелико есть встреча с Флоренцией и воспоминание о «tempo felice»<sup>7</sup> — молодости, солнце, первом дыхании Италии. Это Galleria Nazionale, монастырь Сан-Марко, частью даже Фьезоле.

Молодые англичанки с Рескином,\* пожилые копиисты, усердно переписывающие златокудых ангелов, залитых светом, полных какой-то вечной юности. Несомненно, есть в Беато Анджелико некий «сладчайший акафист», некое «Медогласие». Но не одно это.

Легкоплавкие души весьма приняли, весьма вознесли Анджелико — в плане сентиментальном. Много о нем и написано, по мнению людей «основательных», даже нездорового. Широкая слава несколько мешает Анджелико истинному, обволакивает той «приятностью», которая в пору Филиппо Липпи,\* но для доминиканского мастера — маловато. Он не дамский художник, хотя женственным душам «Disputa» и близок.

«Чувствительным» отношением к нему Муратов никогда не грешил. В «Образах Италии» скорее даже к Анджелико холоден, следуя за знаменитым Беренсоном.\* По этому взгляду, Фра Беато всего только запоздалый готик, некоторая задержка и второстепенная линия флорентийского искусства (наравне с Липпи, Гоццолли\* и др.). Великое, «мужественное» развитие идет от Мазаччио, Учелло чрез Кастаньо, Полайоло до Микельанджело и Леонардо.\*

---

<sup>7</sup> Счастливым времени (итал.).

В новой своей замечательной работе Муратов предлагает иное понимание Фра Беато. Он не запоздалый готик, а своеобразный представитель «средневекового классицизма», сберегший античную традицию гармонии, стремления к ритму, композиции. Носитель вечной стороны, духа искусства, родственный Лоренцо Гиберти\* и отчасти вдохновленный им, предвестник — в композиционном отношении — Рафаэля с его «Афинской школой» и «Disputa».

Некоторого влияния Мазаччио на слагающегося художника Муратов не отрицает. Но не в этом для него главное. Главное — развитие этого таинственного начала, которое вынес Фра Беато из глубин древности: ритма и композиции. С этого конца и оценивает он в своем подробном, внимательном и любовном обзоре рост художника, его юное, среднее и высшее. Поучительно, радостно следить за движением крупной фигуры. Начиная с ранних Мадонн, через «Благовещение» и «Посещение» в Кортоне (и как жалеешь, что не пришлось собственными глазами посмотреть этот милый город на вершине горы в Тоскане, с удивительными в нем вещами художника!) — к главному его творению, вполне зрелому, фрескам монастыря Сан-Марко. Радостно, что находишься в мире живом, человеческой души, столь высоко настроенной, столь художнически богатой — спустя много столетий внимательно изучаемой. Самое пребывание в воздухе Беато Анджелико, чрез который, подобно Вергилию, ведет вас автор, уже подымает. Вот среди грубости, ужаса современности есть же какое-то «пение» линий, красок, масс! Как это высокоаристократично и как живо. Как хорошо и то, что находятся наблюдатели, для которых дороги тонкие излучения личности (что не забыт Фра Беато).

В подходе критическом юные восприятия наши процеживаются. Устанавливается подлинность одного, работа с помощниками в другом, писание одних учеников в третьем. Не так много оказывается единоличного в том Сан-Марко, фресками которого некогда любовались мы, как бы глотая все сразу. Но тем сильнее, величавее выступает создатель «Распятия со св. Домиником», «Христа-странника», «Христа поносимого», «Преображения» еще одного, знаменитейшего «Благовещения» (любил Фра Беато эту тему. Быть может, имела она связь с ним самим: все творчество-то его есть некое благовестие). Писал он это на шестом десятке, созревая медленно, идя особым, одиноким путем. По Муратову, явил собою «третью» линию флорентийской живописи, не укладывающуюся в Беренсонову схему. Так определяет Муратов «Благовещение» Сан-Марко и

третью линию: «В композиции сводов, архитектурноически замыкающих пространство, где развивается сцена, в расположении фигур этого пространства мастер выразил чувство воистину рафаэлевской меры; настолько, что классицизм Рафаэля кажется несколько школьным рядом с этим инстинктивным, врожденным классицизмом, о существовании которого меньше всех догадывался сам автор».

Итак, ритм и композиция — вот для Муратова главное, наиболее привлекающее в Анджелико. Этот подход кажется нам наиболее своеобразным и в самой книге, сдержанно, основательно, с большим знанием и остротой глаза написанной. Стороны «человеческой» в Анджелико (т.е. кто был он — мистик, визионер и т. п.) автор касается бегло. Мало говорит о его красках. Анджелико показан строже, отдаленней, но крупней ходового (и несколько подслащенного) своего облика.

\* \* \*

«Византийская живопись» — первый в европейской литературе общий труд по византийскому искусству. Тысячелетие жизни «художественной системы»! Мир, не только ушедший, но в огромной части своей просто погибший — провалившийся как Атлантида, оставивший осколки некогда величественного цветения. По ним предстоит воспроизвести облик художества, проследить его рост, изменения, полосы упадка и подъема. «Византийская живопись» — труднейшее по сложности задание. Это и наиболее «капитальное» произведение нашего автора. Сюда вошла Италия и Россия, Сербия, Болгария, Восток и сам Царьград. Прочитывая страницу за страницей, просматривая бесчисленные снимки мозаик, фресок, икон, как бы перемещаешься из века в век — неторопливо, с неким прохладным чувством созерцая ушедшее. Здесь менее человеческой теплоты, живого личного облика, чем в «Беато Анджелико»: почти нет «имен» — движется целое. Древние церкви Рима, всякие Пуденцианы, Пракседы, С. Клементе с отголосками первохристианства знакомы тоже еще по молодым годам — нечто легендарное лежит на них. Равенна (так благоухающая в июне, когда цветут липы и вокруг города все полно покосом), мавзолей Галлы Плацидии с довизантийским «Добрый пастырем», Юстиниан и Феодора в Сан-Витале, торжественные ряды мучеников и мучениц в нефе С. Аполлинаро Нуово, мозаики Салоник, снова Рим, венецианский

Сан-Марко, Палермо, Дафни вблизи Афин; фрески Старой Сербии, Болгарии, Москвы, Владимира, Константинополя, иконы России и столь нам близкий, гордость и слава наша — Рублев. Тема даже географически необъятная. Замечательна в ней всемирность: это не частное, национальное искусство, а мировое. Недаром и явилась Византия вторым Римом, а Диль назвал ее и Парижем Средневековья\* — всюду разливалось из Византии законодательство изобразительных искусств.

Как и в книге об Анджелико, не просто описывает и оценивает здесь Муратов. Есть у него некий общий взгляд на судьбы византийского искусства.

Являясь сплавом эллинизма с влияниями Востока, выработалось это искусство ко времени Юстиниана\* (VI в.) в величественную изобразительную систему, вовсе не «косную» и «условную», но проникнутую литургическим духом, иногда уходящую в отвлеченность, никогда не терявшую связи с эллинистическим духом и в апогее своем давшую как раз поразительную «жизненность». В некоторые века древность эллинистическая жила в Византии подспудно, но никогда не уходила вполне. Византия ее сберегла, несмотря на Восток, несмотря на страшную полосу иконоборчества. Роднику этому обязана она тем, что после академического омертвления, признаки которого можно найти в мозаиках XI века (Венеция), наступает в конце XII поразительный расцвет. XII и XIII вв. дают новую, мощную, полную жизни и драматизма, даже импрессионизма школу. Это — высшее и лучшее, что вообще Византия дала. «Неоэллинистический» расцвет разрушает ходячие представления о византийском «условном» и «законсервированном» искусстве.

Самое бытие этой живописи недавно, сравнительно, установлено. Здесь большую роль сыграли славянские страны, в частности наша родина.

Когда из-под позднейших наслоений появились в Успенском соборе «Владимирская Божия Матерь», в Дмитриевском (Владимир) фрески конца XII века — открылась новая Византия, блестящей полосы, персаженная на север, своеобразно там привившаяся. Одновременно Окуневым в Старой Сербии и Грабарем в Болгарии открыты фрески XII и XIII века\* — тоже замечательные, принадлежащие тому же неовизантийскому искусству (эллинистического духа).

Ранее были известны лишь фрески Мистры (в Море) и Кахрие-Джами (в Константинополе), XIV века, «неоэллинистиче-

ские», но меньшей силы. Однако их-то и считали «расцветом» — а XII и XIII века как бы отсутствовали. Господствовала теория «трех расцветов»: при Юстиниане, после иконоборцев и при Палеологах (XIV в.). Объяснялись расцветы связью с периодами государственной мощи Византии.

У Муратова — мысль иная: развитие *непрерывно*, основа его — эллинистическая традиция, никогда окончательно не вымиравшая, а в XII веке, в связи с некоторыми жизненно-общественными обстоятельствами, давшая пышный расцвет (так что государственная мощь ни при чем. Скорее сходство с Ренессансом итальянским).

\* \* \*

От движения масс, школ, стилей возвращаемся к человеку — к самому автору, «русскому европейцу», следим, хоть и без юбилейной даты, за его писательским путем — судьбою.

Начинал он в Москве, любя Запад. Показывал Запад этот русскому читателю. Потом России и Западу объяснял древнерусскую иконопись, а теперь и совсем стал западным, пишет о Беато Анджелико для итальянцев, о Византии для французов, англичан, о «Французской готической скульптуре» (книга, выходящая на днях) — для французов. Голландские художники интересуются его «Иконописью». Лувр приглашает для устройства византийской выставки.

Забыл ли он Россию? Отошел ли от нее? Конечно нет. Временно (будем надеяться!) от нее, как и все мы, оторванный, продолжает большую, спокойную (в эмигрантских условиях до удивления плодотворную) деятельность — литературно-научную. Не его вина, что главные книги его теперь не по-русски. И, может быть, даже хорошо, что о нашем Рублеве (заканчивающем собою «Византийскую живопись») написано по-итальянски, что ангел из Ярославля и «Владимирская Божия Матерь» показаны *западному* читателю. «Русский» не значит азиат, не значит и провинциал.

### Комментарии

Публикуемые фрагменты «Дневника писателя» Б. К. Зайцева отвечают двум критериям: отобраны главы, отражающие взаимоотношение русской и европейских культур и в то же время до сих пор не публиковавшиеся в России. Своеобразная пунктуация Зайцева сохраняется в тех

случаях, когда она оправдана стилистически и интонационно. Слова, которые Зайцев выделял полужирным, курсивным начертанием или разрядкой, даются курсивом. В комментариях указан источник публикации.

### Итальянский друг России

Возрождение. Париж. 1930. 26 янв. № 1699.

С. 413. *Lo Gatto (Lo Gatto) Этторе* (1890—1983) — выдающийся европейский славист, пропагандист и переводчик русской литературы, близкий друг Зайцева. Автор многих работ по истории России, в частности «Истории русской литературы» (В 7 т., 1927—1945), «Истории русской современной литературы» (В 2 т., 1958), о которых одобрительно отзывался Зайцев в статье «Книги, книги» (Русская мысль. Париж. 1966. 24 февр.).

...«*Russia*» — журнал литературы, искусства, истории. — Журнал «*Russia*» выходил в Риме с перерывами с 1920 по 1925 г.

С. 414. ...в разгромленной Москве читали мы в *Studio Italiano*... — Общество итальянской культуры *Studio Italiano* было создано в Москве в апреле 1918 г. и просуществовало до 1922 г. Его основателями были Б. А. Грифцов, А. К. Дживелегов, Б. К. Зайцев, П. П. Муратов, М. А. Осоргин.

С. 415. *Завтра увижу я башни Ливурны, / Завтра увижу Элизий земной!* — строки из стихотворения Е. А. Боратынского «Пироскаф» (1844), написанного во время поездки в Италию. *Ливурна* — устаревшее название итальянского городка Ливорно (в античности известном как *Либурн*). *Элизий* — в античной мифологии место пребывания душ умерших.

*Чупров и Новиков присоединились к вышеназванным.* — Александр Александрович Чупров (1874—1926) — теоретик статистики, член-корреспондент Российской АН (1917), член Международного статистического института, член-корреспондент лондонских королевских экономических и статистических обществ. В 1917 г. выехал за границу. Михаил Михайлович Новиков (1876—1965) — профессор-биолог, с 1917 г. — ректор Московского университета. С 1922 г. в эмиграции. Один из организаторов Русского народного университета в Праге.

*Любезная г-жа Синьорелли...* — Ольга Ивановна Ресневич-Синьорелли (1883—1973), сыгравшая значительную роль в деле распространения русской культуры и литературы в Италии. Латышка по происхождению, врач по образованию, она переехала в Италию в 1905 г. и с 1910 г. жила преимущественно в Риме. Дом Ольги Ивановны и ее мужа Анджело Синьорелли (1876—1952), известного врача, коллекционера современной живописи, стал одним из центров итальянской культурной жизни. Гостями дома были писатели, художники, музыканты не только Италии, но и всей Европы.



*Летейская тень...* — Лета в античной мифологии — река в царстве мертвых, испив воду которой, души умерших забывали свою былую земную жизнь.

*Пальмиери (Palmieri) Аурелио (1870—1926)* — католический священник, монах-августинец, богослов, исследователь православной догматики. Примыкал к движению «католического модернизма», был сторонником соединения церквей. Дружил с русскими религиозными мыслителями, бывавшими в Италии: Вяч. Ивановым, кн. Е. Трубецким, В. Эрном, Б. Яковенко и др.

С. 416. *...древностей Москвы, связанных то с Фиоравенти, то с Соларио, то с Руффо...* — Архитекторы, работавшие в Москве в конце XV в. Итальянец Аристотель Фиоравенти возвел Успенский собор; венецианцы Марко Руффо, Антон Фрязин и Пьетро Соларио — кремлевские стены.

*В последней своей книге, где много сказано о монастырях и поруганных святынях России...* — Имеется в виду трехтомный труд Ло Гатто «Итальянские мастера в России» (1927, 1934, 1943).

### Флобер в России

Возрождение. Париж. 1930. 11 мая. № 1804.

Впоследствии очерк вошел в книгу Зайцева «Москва» (1939) под названием «Флобер в Москве», подвергнувшись незначительной правке: Зайцев снял заостренно публицистические фразы по отношению к советской России, в последнем абзаце убрал текст: «Флобер ненавидел демократию. Он был вполне одиночка. Парижская коммуна проходила у него на глазах — первая репетиция наших трагедий. Теперь попались его русские книги в лапы врагов: они насмеются, конечно, над ними. Мы же, в эти дни пятидесятилетия его смерти, почтительно склонимся перед ним».

В 1955 г. Зайцев опубликовал очерк с одноименным названием «Флобер в России» (Русская мысль. 1955. 10 ноября; цикл «Дни»), который, однако, является по сути новым материалом, обладающим тематической близостью к первому очерку (1930), излагающим схожие факты и события, но включающим в себя и новые размышления Зайцева (в связи с выходом томов Флобера в СССР). Текстуально совпадают в обоих очерках лишь несколько фраз.

С. 416. *При жизни перевел две его новеллы Тургенев («Легенду о св. Юлиане Милостивом» и «Иродиаду»).* — Обе новеллы переведены в 1877 г. (опубл.: «Католическая легенда о Юлиане Милостивом» — Вестник Европы. 1877. Кн. 4; «Иродиада» — Там же. Кн. 5).

С. 417. *«Госпожу Бовари» перевели еще в шестидесятых годах.* — Роман Флобера «Госпожа Бовари» (1857) переведен на русский в 1858 г.

Позже — «Сентиментальное воспитание», «Искушение св. Антония», «Саламбо»... — Роман «Сентиментальное воспитание» (1869) переведен на русский в 1870 г. (правильнее — «Воспитание чувств»); философская драма «Искушение святого Антония» (1874) — в 1880 г., роман «Саламбо» (1862) — в 1863 г.

Одним из ранних его ценителей русских явился князь А. И. Урусов... — Князь Александр Иванович Урусов (1843—1900) — московский адвокат, литературный и театральный критик, переводчик. Пропагандист творчества Флобера и Бодлера.

Флобера вознес в «Вечных спутниках» Мережковский... — Имеется в виду очерк «Флобер» в книге Д. С. Мережковского «Вечные спутники. Портреты из всемирной литературы» (СПб., 1897), где особо исследуется «вопрос об антагонизме художественной и нравственной личности» на основе писем Флобера. Очерк Мережковского оказал существенное влияние на восприятие Флобера Зайцевым.

К моему величайшему удивлению — и Максим Горький. — В 1906 г. М. Горький заказал переводы новелл Флобера для редактируемых им сборников «Знание»: «Искушение св. Антония» — И. Бунину; «Саламбо» — Вяч. Иванову. Однако «Искушение св. Антония» вышло в переводе Б. Зайцева; перевод Вяч. Иванова в «Знании» не появился.

С. 418. ...«Три новеллы»... — Написаны в 1877 г.

С. 419. ...получил я переписку Флобера, в четырех томах... — Имеется в виду издание: *Flaubert G. Correspondance 1830—1880*. Paris, 1887—1889.

Андреева Александра Алексеевна (1853—1926) была автором воспоминаний об известном московском театре князе А. И. Урусове, многих статей и заметок об иностранной литературе, и в частности вступительной статьи к книге «Жизнь Витторио Альфиери из Асти» (М., 1904), перевод которой редактировал Зайцев.

С. 420. «Искушение» появилось в сборнике «Знания»... — Знание: Сб. 1907. Кн. 16.

На смену «Знанию» вырос «Шиповник»... — «Шиповник» — частное издательство, основанное в 1906 г. Э. И. Гржебиным и С. Ю. Копельманом. Выпустило собрания сочинений Л. Н. Андреева, Б. К. Зайцева, С. Н. Сергеева-Ценского, Ф. Сологуба, издавало серии: «Библиотека иностранных писателей» (произведения К. Гамсуна, Г. Уэллса, Г. Д'Аннунцио, Г. Флобера и др.), «Юмористическая библиотека» (книги А. Т. Аверченко, Саши Черного, Дж. К. Джерома, Марка Твена и др.). Литературно-художественные альманахи «Шиповник» (кн. 1—26, 1907—1917), в которых господствующее положение занимали символисты, были полемически ориентированы против горьковских сборников «Знание». «Северные сборники» (кн. 1—7, 1907—1911) знакомили читателей с зарубежной литературой.

В одном из сборников «Шиповника» появилось в моем же переводе «Простое сердце»... — Шиповник: Альм. 1910. Кн. 12.

Друзья мои шиповники, Гржебин и Копельман... — Соломон Юльевич Копельман (1881—1944) — издатель, основатель (совместно с

Э. И. Гржебиным) и главный редактор издательства «Шиповник» (СПб., 1906—1918). Зиновий Исаевич Гржебин (1877—1929) — издатель. Зайцев был редактором и постоянным автором литературно-художественных альманахов, выпускаемых «Шиповником». В 1906—1911 гг. здесь вышли три тома рассказов Зайцева.

*И задумали издать собрание его сочинений по-русски.* — Полное собрание сочинений Флобера издавалось «Шиповником» в 1913—1915 гг. Вышло шесть томов — четыре романа и переписка.

*...памятник Флоберу...* — И. С. Тургенев был вторым председателем Комитета по сооружению памятника Флоберу. В № 306 «Русских ведомостей» за 1880 г. опубликовано письмо Тургенева П. Д. Боборыкину об организации подписки на памятник Флоберу. Эта инициатива подверглась критике в прессе.

С. 421. *«Госпожу Бовари» перевела Чеботаревская... «Саламбо» — Минский...* — Чеботаревская Александра Николаевна (1869—1925) — переводчица, сестра Анастасии Чеботаревской (жены Ф. Сологуба). Зайцев участвовал в переводе рассказов Г. де Мопассана, опубликованных в 14-м томе Полного собрания сочинений Мопассана, вышедшего в издательстве «Шиповник» в 1909—1911 гг. под редакцией Ал. Н. Чеботаревской. Н. М. Минский (наст. фамилия Виленкин; 1855—1937) — поэт, переводчик, драматург, критик.

### Русские и французы

Возрождение. Париж. 1930. 4 нояб. № 1981.

С. 422. *...людям типа Массиса — начало гибельное.* — Анри Массис (Massis) (1886—1970) — французский критик. Дебютировал в 1906 г. (под псевдонимом Agathon) исследованием о творчестве Золя. Работы Массиса посвящены почти исключительно анализу творчества современных писателей. Отстаивал Католицизм. Автор книг «Р. Роллан против Франции» и «Защита Запада» (1927), направленных против большевизма «как врага европейской „христианской“ цивилизации».

С. 423. *...интеллектуальный «башо».* — Башо — экзамен на степень бакалавра.

С. 424. *Фохт Всеволод Борисович* (1895—1941) — поэт, журналист. Соредатор парижского журнала «Новый дом» (1926—1927).

*Маритен (Maritain) Жак* (1882—1973) — последователь философии неотомизма, ученик А. Бергсона. Получил воспитание в духе либерального протестантизма, в юности испытал влияние социалистических идей. В 1906 г. принял Католичество. С 1914 г. профессор Католического института в Париже, с 1933 г. — Института Средних веков в Торонто (Канада), в 1941—1942 и в 1948—1953 гг. — Принстонского университета (США), в 1941—1944 — Колумбийского. В 1945—1948 — французский посол в Ватикане.

*Бернанос* — В романах «Под солнцем Сатаны» (1926), «Дневник сельского священника» (1936), «Господин Уин» (1940) и др., обнажающих кризис «европейской души» (безверие, опустошенность, индивидуализм), *Жорж Бернанос* (1888—1948) искал пути духовного спасения, праведной жизни, борьбы со злом и земными соблазнами.

*Грин* (Green) *Жюльен* (1900—1998) — французский романист, по происхождению американец. Приобрел мировую известность романами «Mont-Cinègre» (1926) и «Adrienne Mesurat» (1927; русский перевод: Адриена Мезюра. Л.: Время, 1927), с большой реалистической силой изображающими драму французской женщины. Один из основных мотивов в творчестве Грина — патологическая психология героев, приводящая их к преступлению или самоубийству.

С. 424—425. ...*Фюме*, автор книги о католическом мистике *Элло...* — *Станислас Фюме* (Fumet) (1896—1983) — писатель и критик. Основатель и редактор либерального католического обозрения «Temps present». Автор книги «Эрнест Элло — драма света» (Ernest Hello — Le Drame de la Lumière. Paris; Fribourg, 1945). *Элло* (Hello) *Эрнест* (1828—1885) — французский критик.

С. 425. *Лалу* (Lalou) *Рене Альбер* (1889—1960) — французский литературовед, автор труда «Современная французская литература».

### Новые книги Муратова

Возрождение. Париж. 1931. 30 мая. № 2188.

С. 426. *Муратов Павел Петрович* (1881—1950) — писатель, искусствовед, литературовед, историк, переводчик. Воспитывался в кадетском корпусе, учился в Институте путей сообщения в Петербурге, в 1904—1905 гг. — на военной службе. После путешествия за границу (1905—1906) поступил на службу в Румянцевский музей (до 1914). Дружил с *Зайцевым*, *Ходасевичем*, *Берберовой*, художником *Н. П. Ульяновым*, печатался в журналах «Весь», «Золотое руно», «Аполлон», «Старые годы». Занимался русской живописью допетровского периода, сотрудничал с *И. Э. Грабарем* в его многотомной «Истории русского искусства». В 1913—1914 гг. издавал художественный журнал «София». Участник Первой мировой войны, награжден орденами. В 1918—1922 гг. работал в отделе охраны памятников Наркомпроса РСФСР, вместе с *Грабарем* участвовал в реставрации храмов Москвы и Новгорода. В 1918 г., пытаясь поддержать литераторов, организовал с *Ходасевичем* и *Осоргиным* Книжную лавку писателей. Основал общество изучения итальянской культуры Studio Italiano. Принимал участие в деятельности Комитета помощи голодающим, в 1921 г. был арестован вместе с *Зайцевым* и другими членами комитета. С 1922 г. за границей, сначала в Германии, в 1923 г. поселился в Риме, в 1927 г. переехал в Париж. Основатель общества «Икона» в Париже (1927). Перед Второй мировой войной переехал в Великобританию, подготовил монографии о событиях 1941—1945 гг. на

советско-германском фронте (вместе с историком У. Алленом), о военной истории Кавказа в XIX в. Незадолго до смерти поселился в Ирландии.

*Уолтер Патер, Броунинг, Бэкфорд* — в молодых писаниях Муратова можно найти некое веяние Англии. — Уолтер Пейтер (Pater) (1839—1894) — английский писатель-импрессионист, литературный критик и теоретик искусства. В переводе Муратова и с его вступительной статьей вышли «Воображаемые портреты» (1908). Броунинг (Browning) Роберт (1812—1889) — английский поэт и драматург. Бекфорд (Beckford) Уильям (1760—1844) — английский прозаик; автор переведенной Зайцевым и изданной с предисловием Муратова фантастической повести «Ватек. Арабская сказка». «Перед первой войной Павел Петрович раскопал удивительного англичанина XVIII века — Бекфорда, написавшего на французском языке полуроман-полусказку „Ватек“: редкостную по красоте и изяществу вещь. „Ватеком“ этим меня пленил. Мы с женой перевели текст. Муратов написал вступительную статью, и в конце 1911 года в Риме у Porta Pinciana я держал уже корректуру „Ватек“», — вспоминал Зайцев в книге «Далекое» (6, 219).

...«*Образы Италии*»... — Первые два тома «Образов Италии» Муратова вышли в России в 1911—1912 гг. В 1924 г. в Берлине вышло новое издание, дополненное третьим томом, с посвящением Зайцеву.

...*начало нашего века ознаменовано новым подходом к искусству древнерусскому*... — Интерес к русской иконописи в начале XX в. был связан с общими неоромантическими тенденциями в мировой культуре. В 1900-е гг. искусствоведы впервые приступили к расчистке икон, их стали собирать частные лица и приобретать музеи. В 1913 г. в Москве состоялась выставка древнерусского искусства из частных собраний, на которой была представлена русская икона XV—XVI вв.

*Имена Муратова, Остроухова, Анисимова навсегда связаны с этим возрождением старой Руси*... — Илья Семенович Остроухов (1858—1929) — художник, библиофил, коллекционер, основатель частного художественного музея. По мнению П. Муратова, «ни у кого до И. С. Остроухова не было отчетливого сознания высоких художественных качеств иконы и ясного понимания ее места как искусства среди других искусств (...) Только теперь она была поставлена в ряд вечных и мировых художественных ценностей» (Муратов П. П. Древнерусская иконопись в собрании И. С. Остроухова. М., 1914. С. 6). Александр Иванович Анисимов (1877—1937) — собиратель и исследователь русских икон.

...«*Древнерусская иконопись*» Муратова... — Муратов П. П. Древнерусская иконопись в собрании И. С. Остроухова. М., 1914.

*Кондаков Никодим Павлович* (1844—1925) — историк византийского и древнерусского искусства, действительный член Санкт-Петербургской Академии наук (1898), академик петербургской Академии художеств (1893). Учился в Московском университете (1861—1865), преподавал в университетах в Одессе (1870—1888), Петербурге (1888—1917). С 1920 г. жил за рубежом, с 1922 г. преподавал в университете в Праге.

С. 427. ...обработал и выпустил... «Древнерусскую иконопись». — Muratov P. L'ancienne peinture russe. Rome, 1927.

...«Византийскую живопись» и «Фра Беато Анджелико». Этих книг нет по-русски. — Muratoff P. La Peinture Byzantine. Paris, 1928; Muratov P. Fra Angelico. Rome, 1929. Анджелико (Angelico) Беато, настоящее имя Фра Джованни да Фьезоле (ок. 1400—1455) — итальянский живописец раннего Возрождения. Им созданы фрески в церкви Сан Марко во Флоренции, в соборе в Орвието и в Ватикане, картины «Мадонна на троне» (Флоренция), «Коронование Марии» (Лувр), «Страшный суд».

Молодые англичанки с Рескином... — Джон Рескин (Ruskin) (1819—1900) — английский теоретик искусства, художественный критик, историк, публицист, автор трудов по истории итальянского искусства.

Липпи (Lippi) Фра Филиппо (1406—1460) — выдающийся флорентийский живописец раннего Возрождения.

Беренсон Бернард (1865—1959) — американский историк искусства. Окончил Гарвардский университет (1887). Член Американской академии искусств и литературы и ряда европейских академий. С 1900 г. жил в Италии. В работах 1890—начала 1900-х гг. впервые определил стилистические особенности различных школ итальянского Возрождения и творчества представляющих их мастеров. Провел большую работу по атрибуции картин и рисунков итальянских художников.

Гоццоли (Gozzoli) Беночцо (1424—1498) — флорентийский живописец.

Великое, «мужественное» развитие идет от Мазаччио, Учелло чрез Кастаньо, Полайоло до Микеланджело и Леонардо. — Перечисляются живописцы и скульпторы итальянского Возрождения: Мазаччо (1401—1428), Паоло Учелло (1397—1475), Андреа дель Кастаньо (1421—1457), Полайоло Антонио (ок. 1432—1498) и его младший брат Пьеро (ок. 1441—1496), Микеланджело Буонарроти (1475—1564), Леонардо да Винчи (1452—1519).

С. 428. Гиберти (Ghiberti) Лоренцо (ок. 1381—1455) — скульптор эпохи Возрождения, живший во Флоренции, один из основоположников скульптуры Ренессанса.

С. 430. ...Диль назвал ее и Парижем Средневековья... — Шарль Мишель Диль (Diehl) (1859—1944) — французский византист, в 1899—1934 гг. профессор Сорбонны. С 1910 г. член французской Академии надписей, с 1925 г. иностранный член-корреспондент АН СССР. Занимался византийской археологией и историей искусства. Автор трудов: «Юстиниан и византийская цивилизация в VI в.» (СПб., 1908); «Византийские портреты» (Т. 1. Вып. 1—2. М., 1913—1914); «Основные проблемы византийской истории» (М., 1947); «История Византийской империи» (М., 1948) и др.

Юстиниан I Великий (482 или 483—565) — византийский император, кодификатор римского права и строитель собора Св. Софии в Константинополе.

Одновременно Окуневым в Старой Сербии и Грабарем в Болгарии открыты фрески XII и XIII века... — Николай Львович Окунев (1886—1949) — историк искусства. Преподавал в Санкт-Петербурге (1917—1920). Профессор в Одессе и Скопье. С 1925 г. преподавал византийское и славянское искусство в Карловом университете в Праге. Автор труда «Сербские средневековые стенописи» (Прага, 1923). Андрей Николаевич Грабарь (1896—1990) — византолог, историк искусства. После Октябрьской революции эмигрировал в Болгарию, где жил и работал с 1920 до 1922 г. Подготовил описи фресок и икон, находящихся в Болгарии.

А. М. ЛЮБОМУДРОВ

**ПРОБЛЕМА «ХРИСТИАНСТВО И ЛИТЕРАТУРА»  
НА ЗАСЕДАНИЯХ ФРАНКО-РУССКОЙ СТУДИИ  
(1929—1931)**

Французская культура Нового времени прочно ассоциируется у русскоязычного читателя с идеологией просветительства, именами Руссо и Вольтера, призывавшего «раздавить гадину» (т. е. Церковь), с антиклерикальным пафосом Анатоля Франса. Менее известен феномен так называемого «католического возрождения»: в начале XX века целая плеяда французских писателей, критиков, философов обратилась к христианским истинам, глубоко усвоила их, что отразилось и в их творчестве. Свою веру они исповедовали открыто, во Франции стали привычными понятия «писатель-католик», «католический интеллектуал». По словам М. Волошина, «парадоксальная судьба вырастила в республиканской, социалистической и свободомыслящей Франции поколение, проникнутое идеями традиционализма, поколение роялистов и католиков».<sup>1</sup> Религиозный ренессанс осуществился и в художественном творчестве (Мориак, Бернанос, Блуа, Валери-Радо), и в критике (Фюме, Массис, Максанс, Марсель Пеги), и в теории христианского искусства (труды Маритена, Шарля Дю Боса).

На этом фоне яснее высвечиваются мировоззренческие доминанты русской литературы этого же периода. Возрождение интереса к метафизическим вопросам, вдохновленное Вл. Соловьевым, породило русскую *религиозную философию*, обусловило мистические мотивы в литературе Серебряного века, но если говорить о строго христианском (точнее, естественном для России православном) ми-

<sup>1</sup> Волошин М. А. Собр. соч. М., 2007. Т. 6, кн. 1. С. 547.



роотношении, то в художественном творчестве оно практически не воплотилось. Отличие культурного контекста России и Франции первой трети XX века особенно заметно, если заменить в вышеприведенных определениях слово «католический» на «православный». Ни в России дореволюционной, ни в советской (что понятно), ни в зарубежье не сложилось «литературы православного возрождения». Собственно *православных*, без оговорок, *писателей* были единицы (И. Шмелев, Б. Зайцев, Л. Зуров). Возрождение христианской идеи ограничилось кругом философов, историков, искусствоведов.

В настоящей статье пойдет речь о встрече самых видных представителей религиозного возрождения — русского и западного (католического). Она стала возможной благодаря эмиграции русских интеллектуальных сил, большая часть которых обосновалась во Франции. На рубеже 1930-х годов такой диалог осуществился в рамках Франко-русской студии.<sup>2</sup> Возникновению студии способствовал сложившийся к тому времени определенный культурно-исторический фон. Н. А. Бердяев говорил о двух пониманиях миссии русской эмиграции: если одни видели ее в превращении диаспоры в военный контрреволюционный лагерь, то другие — «в создании арены свободной мысли, задавленной внутри России, в творческом продолжении традиций русской духовной культуры, подвергнутой величайшим опасностям».<sup>3</sup> Последняя задача осуществилась вполне. Православная Церковь помогала пережить трудности и сохранить духовную идентичность. В Париже и других французских городах были открыты новые приходы, основаны обители. Вокруг Свято-Сергиевского института возникли очаги философских и богословских исследований. Вместе с тем в среде мыслителей русской эмиграции рождалась и тенденция к диалогу. Возникновению студии предшествовали встречи русских и французских деятелей на ежегодных философских декадах в Понтины, куда съезжался интеллектуальный цвет Франции и Европы, чтобы в течение десяти дней обсуждать социальные, философские, религиозные и литературные

---

<sup>2</sup> Стенограммы заседаний студии (на французском языке) опубликованы канадским исследователем Л. Ливаком в книге: *Le Studio Franco-Russe 1929—1931 / Textes réunis et présentés par Leonid Livak; Sous la rédaction de Gervaise Tassis*. Toronto: Toronto Slavic Library, 2005.

<sup>3</sup> *Бердяев Н. А. Дневник философа // Путь*. Париж, 1929. № 16. С. 93.

вопросы. На этих встречах «Андре Жид беседовал с Львом Шестовым, Поль Валери общался с Николаем Бердяевым, Франсуа Мориак обменивался мнениями с Борисом Зайцевым, Роже Мартен дю Гар наблюдал Ивана Бунина, а Борис Шлецер завязывал дружбу с Шарлем Дю Босом».<sup>4</sup> Немалую роль в более близком знакомстве двух культурных традиций играла Религиозно-философская академия, созданная Н. Бердяевым в 1922 году, и другие его инициативы. Прекрасно владея французским языком, Бердяев стал близким другом католического философа Жака Маритена; вместе с Эмманюэлем Мунье основал в 1932 году христианский журнал «Esprit».

Эмигранты прикладывали немало усилий, чтобы создать атмосферу взаимопонимания между русскими и западноевропейскими культурно-философскими традициями. Одним из успешных проектов стали Франко-русские собеседования — уникальное явление в истории мировой культуры. На протяжении полутора лет (с октября 1929 по апрель 1931 года) русские писатели, общественные и религиозные деятели регулярно встречались в Париже с французскими литераторами, критиками, философами. С русской стороны инициаторами создания Франко-русской студии были поэт и журналист В. Б. Фохт<sup>5</sup> и писательница Н. Городецкая. Среди французских организаторов — католические интеллектуалы, вдохновленные философской и религиозной мыслью Жака Маритена: романист и критик Робер Себастьян, литераторы Жан Максанс, Марсель Пеги.

Первый сезон был наполнен острыми спорами между французскими «левыми» и «католиками», а среди русскоязычных полемика была спровоцирована выступлениями представителей крыла, сочув-

---

<sup>4</sup> *Livak L. Introduction // Le Studio Franco-Russe 1929—1931. P. 7—8.*

<sup>5</sup> Личность незаурядная, он сочетал в себе таланты поэта, очеркиста, журналиста, переводчика. Он был сыном философа Б. А. Фохта и известной пианистки Р. Г. Сударской-Фохт, в салоне которой бывали К. Бальмонт, Д. Мережковский, Е. Трубецкой, С. Булгаков, И. Фондаминский. Кадровый офицер русской армии, В. Фохт воевал в составе Особого корпуса, направленного на Балканы в помощь союзническим силам Франции (см. его очерки «Русские войска во Франции и Македонии. Из личных воспоминаний», печатавшиеся в «Возрождении» с сентября по ноябрь 1930 г.). В Париже в 1920-е гг. Фохт становится членом Союза молодых поэтов и писателей, редактором журнала «Новый Дом» (1926—1927), переводит произведения русских эмигрантов для французских журналов.

ствовавшего большевизму. Характерно, что группы единомышленников возникали не по национальному, но по мировоззренческому признаку: водораздел пролегал между адептами христианства и сторонниками секулярного гуманизма. Второй сезон проходил спокойнее, состав участников оказался более однородным. «Именно католики и их русские союзники выиграли сражение за Студию, не без содействия ее ведущих Фохта и Себастьяна. Последние были тесно связаны с кругами интеллектуалов, которые видели разрешение европейского духовного кризиса в религиозном возрождении», — отмечает Л. Ливак.<sup>6</sup>

Одна из тем, обсуждавшихся на собеседованиях, — взаимосвязи христианской веры и художественной литературы. Особенно широко дискуссии по этой теме велись на встречах, посвященных двум самым известным на Западе русским классикам — Достоевскому и Толстому, и французским писателям — А. Жиду, М. Прусту, Ш. Пегю. Что же интересовало русских в культуре Франции, и что ценили французы в творчестве и религиозной мысли России? Какие грани этой темы оказывались в центре внимания? Каковы были линии взаимопротяжения и отталкивания? Из мозаики докладов, суждений, реплик возникает яркая, глубокая по мысли картина диалога двух великих культур.

18 декабря 1929 года с докладом «Проблема Достоевского» выступил литературный критик, журналист, редактор газеты «Россия и славянство» Кирилл Зайцев. По его словам, Достоевский доказал своим творчеством, что художественная литература может играть ту же роль, что и философия, поскольку тоже ставит онтологические вопросы. Весь Достоевский заключен в вопросе о существовании Бога, и Бог занимает огромное место в творчестве романиста. К. Зайцеву весьма резко возразили французский романист, эссеист, литературный критик Рене Лалу (выступивший с со-докладом «Достоевский и Запад») и В. С. Познер. Лалу заметил, что Достоевский — последовательный противник Запада; что же касается его религиозной доктрины, то она основана на смеси «мистицизма с эпилепсией, религии с литературой, Христа с русским национализмом». Достоевский, по мысли Лалу, ценен как хороший художник, но вызывает сомнения как мыслитель.

Поэт, журналист и критик В. Познер занял еще более радикальную позицию: «...пора провозгласить разделение Церкви и литера-

---

<sup>6</sup> Livak L. Introduction // Le Studio Franco-Russe 1929—1931. P. 34.

туры», не следует совмещать художественный подход к творчеству с философско-богословским. Судить романиста нужно только как романиста, а литературная критика не должна становиться лишь средством в рассуждениях на философские темы. Это заявление Познера вызвало протесты со стороны не только русских эмигрантов, но и французских католиков, которые дружно поддержали К. Зайцева. Священник Лев (Жилле) напомнил, что Достоевский был православным и привел к Православной вере многих, в том числе и на Западе. Габриель Рей отметил родственность и схожесть судеб Паскаля, Ницше и Достоевского: «Это три больных человека, которым особенно была близка проблема зла, как в его активной форме (подавленные инстинкты, гордость, которую надо побеждать), так и в пассивной (болезнь, страдания и отчаяние)». Они были верующими, поэтому проблема зла соединялась у них с проблемой Бога. Паскаль, начав как «научный верующий», стремился к христианской апологетике; разбитый страданием, он нашел успокоение в католической вере. Ницше также страдал, двигался путем Шопенгауэра и Вагнера, но не обрел своих ориентиров. «Достоевский, измученный каторгой и эпилепсией, нашел выход в православной вере».<sup>7</sup>

Споры по поводу эстетического и религиозного подходов к искусству слова обострились на следующем заседании, посвященном Льву Толстому (28 января 1930 года). Русский лингвист, историк и литературный критик Н. К. Кульман посвятил свой доклад драматическому духовному пути писателя. С французской стороны выступал Станислас Фюме, эссеист, критик и издатель. Он начал свой доклад («Духовная роль Толстого») с полемики с В. Познером, требовавшим «отделения Церкви от литературы», усмотрев в этом призыве «вероломное намерение». Фюме признал: да, в литературных кругах бытует убеждение, что «религиозные умы» должны заниматься «только тем, кто на них смотрит» (то есть Богом). Но против такой логики Фюме выдвинул свои аргументы: «Если мир создан, то я предполагаю, что он не совсем независим от Существа, которое его создало; если Правда есть, то все зависит от нее, даже ее искажение или отрицание. Следовательно, вы не можете потребовать от разума, который верит в высшую Правду, не ис-

---

<sup>7</sup> Le Studio Franco-Russe 1929—1931. P. 116—117. Далее при цитировании стенограмм ссылки на это издание приводятся в тексте. Перевод с французского здесь и далее мой. — А. Л.

кать законы этой Правды в художественной либо политической области» (с. 135).

В проникновенной, исповедальной речи французский критик рассказал о том, как менялось его отношение к русскому романисту, которого он некогда «боготворил». Постепенно он осознал, что приоритет теории у Толстого превращает в камень саму жизнь. Главные положения Фюме приведены в заметке А. Салтыкова: «Толстой не отдается жизни, не отдается любви, ибо и из самой любви он делает *обязанность*. (...) Толстовский натуральный Христос, — говорит Фюме, — имеет источником *извращение мистической мысли, свойственное русским* и заключающееся в требовании преобразования всей природы. Так Достоевский захотел создать „естественного“ святого: Алешу Карамазова. Толстой же „натурализует“ — и уже вне области мистики — Христа. Фюме подчеркивает, что заключенное в нас противоположное требование, требование трансцендентной истины, должно неминуемо отвратить нас от Толстого. Основная его тема может получить разрешение лишь в области догмата, который имеет источником не человека, но Бога. Чрез эту-то точку и проходит водораздельная линия, отделяющая истинную религиозность от религиозности мнимой и вместе с тем — Бога истинного от Бога мнимого и ложного».<sup>8</sup> Вывод доклада Фюме: Толстой «не доверяется Евангелию, он противится сердцу, желающему поступать по воле Бога, он мешает благодати действовать» (с. 137).

Выступающие в дебатах разделились на два лагеря по отношению к религиозности Толстого, попутно вновь разгорелась полемика о совмещении богословского и эстетического анализа литературного текста. Робер Оннер (поэт, романист, искусствовед, эссеист), хотя и принадлежал к католическому лагерю, возразил Фюме, призвав различать тех, кто занимается духовной жизнью, и тех, которые, не будучи духовными лицами, затрагивают религиозные вопросы. Богословы имеют право оценивать литературное произведение, обсуждать, что оно привносит в духовную жизнь; это даже их долг. Но не нужно смешивать духовную и художественную ценность произведения, чтобы не произошло невольное обесценивание таланта художника. Важно, «чтобы богословие, обсуждая духовную жизнь, которая является наиболее значительной стороной произведения, не пренебрегало даром внешнего проявления писателя, его творчества.

---

<sup>8</sup> Салтыков А. По поводу «Встреч» // Возрождение. 1930. 10 июня, № 1834. С. 3—4.

Художник может написать плохое произведение с прекрасными духовными намерениями. А Толстой смог написать прекрасное произведение, ошибаясь с точки зрения богослова. Мы обязаны различать эти вещи» (с. 148—149). В выступлениях других присутствующих протест против богословской критики Толстого звучал более остро. Известный критик русского зарубежья М. Л. Слоним утверждал: «Хорошо, что он еретик. Нельзя ограничивать художника догмами». Против использования богословия в отношении художественных текстов вновь возражал Рене Лалу. Он заявил, что богословие гораздо уже литературы, потому что оно интересуется лишь некоторыми сторонами души, в то время как литература обращена ко всему человеку.

Другие же участники, напротив, поддержали Н. Кульмана и С. Фюме. Так, по мнению Н. Бердяева, Толстой «становится рационалистом. Он критикует догмы и таинства Церкви с точки зрения причины», а отец Лев (Жилле) подчеркнул: «Отлучая Толстого, Церковь только подтвердила то, что Толстой сделал сам». Итог этим выступлениям подвел Кирилл Зайцев: «Духовное творчество Толстого — разрушительное творчество, как явствует из доклада Кульмана. {...} Толстой не желал тайны, он не желал религии, он был творцом морали, которая отрицала религию и тайну. Это была огромная задача, но результаты оказались опасными и разрушительными» (с. 156).

Следующие собрания, посвященные А. Жиду и М. Прусту, породили не менее яркие полемики, возникавшие в основном внутри французской стороны. Как интеллектуалы-модернисты послевоенного времени, так и католические писатели, которые видели выход из духовного кризиса в христианском возрождении, упрекали Пруста и Жида «в чрезмерном индивидуализме, расчленении личности путем слишком тщательного психологического анализа и в злоупотреблении, в художественных целях, трагизмом современного человека».<sup>9</sup> В дискуссии о творчестве Андре Жида примечательно столкновение французских участников Мальро и Максанса. Романист и журналист Андре Мальро сочувственно отозвался об эволюции «новых детей века» к левой и светской политике, подверг сомнению ценности «католического возрождения», в общем приветствуя постепенную деспиритуализацию и гуманизацию творчества Жида. Философ, эссеист, редактор, литературный критик Жан Максанс

---

<sup>9</sup> *Livak L. Introduction // Le Studio Franco-Russe 1929—1931. P. 20.*

(лидер молодых католических интеллигентов и последователь неотомизма), напротив, осудил его светский гуманизм и отметил, что в книгах Жида наблюдается фундаментальный отказ от Бога. В ответе Мальро он заявил, что «гуманизм принимает в расчет только человека, не учитывая бытия Бога» (с. 212).

Отчетливо выразил свою позицию Кирилл Зайцев: «...я не люблю Жида; у меня есть антипатия к нему», и в ее основе — «глубокое равнодушие по отношению ко всему тому, о чем он говорит, всему тому, что он чувствует. Жид интересен как художник, и мы можем им восхищаться. Но, что касается чувств и мыслей, я ему не доверяю. (...) Для меня Жид неискренен. Все то, о чем он говорит, искусственно. И в этом отношении Жид противоположен Марселю Прусту» (с. 206).

Вечер «Марсель Пруст» начался с доклада католического романиста Робера Оннера и был продолжен выступлением православного богослова и критика Б. П. Вышеславцева. Почтительный тон обоих по отношению к «большому романисту» не скрыл их неодобрения тематики и художественного метода Пруста. Противники писателя, главным образом из католического лагеря, разоблачали «опасное» влияние Пруста, «новую психологию», сродни фрейдистской, которую они резко критиковали как «безбожную» и лишенную христианского гуманизма.

Тезисы выступления Б. Вышеславцева «Пруст и трагедия» заключались в следующем. Если Достоевский глубоко проникает во внутреннюю жизнь человека, в этих глубинах он способен увидеть образ Божий, показать мистическую встречу души с Богом, то Пруст этой проблемой почти не занимается. «Он не затрагивает основ души, оставаясь всегда на уровне психологизма, где его эмоциональная память порождает необычайные образы. (...) Эмоциональная память абсолютно неспособна схватить правду „я“, так как эта правда выше беглых образов, выше эмоций». У него нет мистической интуиции. «В сущности, Пруст не верит в существование этого „потенного сердца человека“, этого глубинного центра, этой правды „я“, созерцаемой Толстым, Достоевским и Флобером» (с. 170). Б. Вышеславцев заключил: «Поэзия осеннего вечера — то, что я называю прустским комплексом, — нам близко так же, как и французам, нашему поколению интеллигентов, эстетов довоенного времени. Но мне кажется, что прустский комплекс очень опасен и сейчас, и для будущего. Он ослабляет душу, он разрушает мужество действия, он не героический. И я полагаю, что ритм Истории изме-

нился не только для нас, русских, но и для вас, возможно, и для всего мира. Бывший порядок, жизнь довоенного времени больше не существуют. Трагическая борьба происходит во всех областях. И мы нуждаемся в более атлетических, более героических, более религиозных душах, обращенных к будущему и вечности» (с. 171). Марсель Пеги (журналист, эссеист, издатель, сын поэта и философа Шарля Пеги) развил и заострил в дебатах эту мысль: «Пруст для меня — только больной, безвольный человек. <...> Я принадлежу к небольшой группе писателей, которые считают, что писатель должен быть здоровым человеком, у которого есть идеал» (с. 183). Жан Максанс сочувственно процитировал слова Ф. Мориака: «Это ужасно, но Бог отсутствует в творчестве Пруста. Мы отнюдь не принадлежим к тем, кто упрекает его за то, что он прошел через огонь и развалины Содома и Гоморры, однако сожалеем, что он вступил туда, не облекшись в алмазную броню».<sup>10</sup>

Б. Вышеславцеву и другим критикам Пруста горячо возражали вступившиеся за французского романиста Марина Цветаева и Юлия Сазонова. По словам Цветаевой, у Пруста есть дар видеть не просто «поверхность вещей», а «скорбь вещей»; Пруст обрел свою жизнь в писательстве, тогда как русские растратили ее в разговорах. Сазонова возражала против какого бы то ни было сопоставления Пруста с Толстым и Достоевским, с которыми у него нет ничего общего; его концепция искусства абсолютно другая. «У Достоевского и у Толстого были идеи, которые они хотели в своих произведениях передать читателям. Пруст поступал противоположным образом: он хотел показать читателю то, что он видел в мире, он хотел, чтобы в его произведениях читатель сам нашел правду» (с. 187).

Фигура Шарля Пеги волновала русскую аудиторию, пожалуй, более других французских писателей, обсуждавшихся на беседах. Поэт и публицист Шарль Пеги (1873—1914) был личностью с оригинальными и подчас противоречивыми воззрениями. Член социалистической партии, он пытался соединить демократические принципы с традиционной католической религиозностью. Этот писатель, со своеобразным нервным, гибким стилем, стал вдохновителем целого поколения деятелей французской культуры, заново открывших для себя глубину, красоту и творческую силу христиан-

---

<sup>10</sup> Цит. по: Мориак Ф. Не покоряться почти: Художественная публицистика. М., 1986. С. 307.



ства. Н. А. Струве подчеркивает значение творчества Пеги (наравне с Леном Блуа) для русской эмиграции: «Эти авторы были открыты для русских беженцев Г. П. Федотовым и сразу же опознаны ими как свои. Стихами Пеги и эссе Блуа зачитывались студенты и преподаватели Свято-Сергиевского богословского института в Париже, в их кельях висели портреты этих писателей. Шарль Пеги и Леон Блуа, бывшие бескомпромиссными критиками клерикализма, помогли православным увидеть Церковь как братское общество, а не как иерархическую институцию, защищающую себя».<sup>11</sup>

Открывая заседание студии, Вс. Фохт провел параллели между Достоевским и Пеги: «Один из них нарисовал с непревзойденной силой мир страстей; другой, кажется, не знает о страстях. У одного было трагическое видение мира; у другого мир и человек виделись оптимистично, лучисто и светло». Однако есть и точки соприкосновения. «Это — русский мессианизм у Достоевского и французский мессианизм у Пеги. <...> Тот и другой были особенно чувствительны к тому, что есть человек во Христе и в христианской религии. Оба, Достоевский и Шарль Пеги, это — писатели эсхатологические преимущественно» (с. 455). На связь Достоевского и Пеги указал в дебатах и Анри Массис (эссеист, журналист и литературный критик): Пеги часто выражал в своих книгах ту же мысль, что высказана в романе «Идиот» («...точно так, как бывает материна радость, когда она первую от своего младенца улыбку приметит, такая же точно бывает и у Бога радость, всякий раз, когда Он с неба завидит, что грешник пред Ним от всего своего сердца на молитву становится. <...> Мысль, в которой вся сущность христианства разом выразилась, то есть все понятие о Боге, как о нашем родном отце...»<sup>12</sup>) (с. 501).

Жан Максанс в докладе «Пеги и Событие» обсуждал концепцию католицизма Пеги, в центре которой — тесное соединение материального и духовного. «Для него важна тайна Воплощения, рассмотренная как залог надежды и обещание блаженства, которое является центром всего христианства. Там все соединено, земля и небо, материальное и сверхъестественное, Франция и христианство. Он отвечает, и, кажется, заставляет отвечать самого Бога на предъявляе-

---

<sup>11</sup> Сайт Свято-Филаретовского института ([www.sfi.ru](http://www.sfi.ru)), новости 7 дек. 2006 г.

<sup>12</sup> Цит. по: *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1973. Т. 8. С. 183—184.

мые упреки» (с. 467). Докладчик остановился на книге Пеги «Новый богослов, господин Фернан Лоде» — произведении, где отчетливо видно соединение события и вечного, временного и духовного.

Н. Городецкая говорила в своем докладе о соотношении социального и конфессионального в философии Пеги. При этом вопрос о гуманизме обрел новые грани. По мнению русской писательницы, «доведенные до крайности, гуманистические идеи ведут к христианству. Никакое образование не возносит человека на такую высоту и не дает такого центрального места в мироздании, как религия Бога, ставшего человеком. Пеги, который некогда упрекал Евангелие за то, что оно было безразлично к проблеме рабства, понял, что в настоящем христианстве не будет существовать ни рабство, ни королевская власть — но только братство, равенство в любви, в желании жертвы. Мы не находим в Писании решения социальных проблем, но эти проблемы начинают выглядеть иначе, окружаются новыми аспектами, если на них взглянуть с точки зрения Евангелия» (с. 475). Второй момент, отмеченный Городецкой в деятельности Пеги, — «восхитительное мужество», с которым он пытается понять причины дискредитации Церкви. В значительной степени этой дискредитации способствует духовная политика. Городецкая привела цитаты из Пеги, утверждавшего, что «политические силы Церкви были всегда против мистики, именно против христианской мистики» и что «христианство умирает не из-за научной критики, но из-за нехватки милосердия» (с. 483). Сын писателя Марсель Пеги сказал, что его отец — единственный литератор, который связывал христианство с земными вопросами, поэтому его можно назвать и социалистом, и католиком. Друг Шарля, эссеист, литературный критик, издатель Даниель Алеви прокомментировал отход писателя от Церкви и возвращение его в Церковь.

Итоги этого заседания подвел в своей заметке Г. Федотов: «Дух Пеги, дух вольного христианства, который совмещает защиту бедности и труда с пламенной любовью к родине, революционизм с классической традицией, всечеловечность с исключительностью и непримиримостью моральных оценок — этот дух подвижника и рыцаря Христова мы хотели бы сделать своим и завещать его русской молодежи».<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Федотов Г. П. Jean Maxence et Nadejda Gorodetzky. Charles Péguy. Textes suivis de débats au Studio franco-russe. Цит. по: Le Studio franco-russe. P. 584.

Одним из самых интересных для русских слушателей стало седьмое заседание (29 апреля 1930 года). Формально оно было посвящено судьбе послевоенного романа («Роман после 1918», Бенжамен Кремье; «Несколько аспектов русского романа после 1918», Вс. Фохт). Но оба докладчика сразу расширили масштаб темы и подняли его до философско-богословского уровня. Споры возникли вокруг христианского мистицизма и секулярного гуманизма.

Докладчик с французской стороны романист, эссеист, критик Бенжамен Кремье выступил против неокатоликов, против мистического начала в романе. Католицизм, по его убеждению, есть некоторая «присадка» к человеческой жизни, безосновательны претензии его адептов на всеохватность. Существует широкое жизненное пространство, общее для верующих и для неверующих, и оно не является «католическим»; напрасный труд — провозглашать в этом пространстве презрение к земной жизни и насаждать доктрины. Сейчас, после военной разрухи, революции, надо восстанавливать понятия человека о земном, а религиозные спекуляции о происхождении и конце человечества не столь важны. «Гуманизм, гуманизм и еще раз гуманизм», — таким лозунгом закончил свой доклад Кремье (с. 222—223).

Всеволод Фохт остановился в своем докладе на творчестве эмигрантов, преимущественно Мережковского, Бунина, Ремизова, Зайцева, и с одобрением постулировал, что в современной русской литературе присутствуют христианские писатели. «Положение эмигрантской литературы совершенно особое, — сказал Фохт, — она живет как бы в пустыне, неся факел свободы, потушенный на родине. За границей она исполняет особую миссию. Всеми миру угрожает материализм; русские писатели должны указывать на пример России, на то к чему приводит абсолютное преклонение перед материализмом».

С объемной речью выступил Борис Зайцев. Он говорил о новых явлениях во французской словесности. Поколение, пережившее войну, привнесло свою ноту. Раньше русские видели во французской литературе главным образом линию вольтеровскую, а нынче замечают новое: например, глубину темы трагедии. Писатели во Франции, по мысли Зайцева, отчетливо разделились на тех, кто «восстанавливает и собирает», проникая в глубины человеческой души (Бернанос, Мориак, Грин), и тех, кто «расчленяет», пользуясь микроскопами психоанализа и тонким ядом (Груст, Жид). По мнению Зайцева, русские писатели эмиграции ближе к молодой француз-

ской литературе, чем к советской, где само слово «душа» осуждено, где нет свободы.

Отец Лев (Жилле) поставил на этом заседании очень серьезную проблему — языка, на котором возможно выражать духовные реалии. Он констатировал разницу между романом мистического и гуманистического вдохновения. Последний одерживает верх потому, что «гуманистический писатель может говорить. Мистика не может говорить». Чем больше писатель будет углублять свою гуманистическую концепцию мира, тем более он будет способен ее выражать. В современную эпоху «гуманизму свойственно говорить, мистике — молчать», «мистика не может высказаться». В качестве примера он сослался на опыт Достоевского, предпринятый в «Братьях Карамазовых»: герои, несущие мистическое сознание, Алеша Карамазов и Старец Зосима, вышли «бесплотными». Достоевский потерпел неудачу, рисуя образ православного старца. «Мистика чувствует себя ближе к реальности, но у нее нет легкости гуманиста, чтобы это выразить. Если гуманист может говорить столь реалистично о жизни, то это происходит именно потому, что он никак не соприкасается с Богом» (с. 237).

Подхватывая и оспаривая эту мысль, Рене Лалу прочертил различие между мистикой и гуманизмом: «Надо различать автора и его персонажей. Достоевский не был бы мистическим писателем, если бы только создал образ князя Мышкина. Но он им является именно потому, что во всем своем творчестве он выказывает мировоззрение мистического порядка, потому что его восприятие жизни предполагает мистицизм». Лалу назвал имена французских писателей, которые вдохновлены Католичеством: Бернанос, Жуандо, Мориак и Грин. Но творчество их, как следует из рассуждений критика, не есть отражение вероисповедных доктрин. Мориак является «католическим романистом» только в своих предисловиях, в то время как в своем художественном повествовании «он изучает трагические проблемы, и это характеризуют его скорее как моралиста, чем метафизика». Лалу убежден: «французская литература и большой французский роман в сегодняшней эпохе — исключительно гуманистические, ставят прежде всего задачи человека», и современный французский гуманизм порожден французской душой и западным разумом, идеалами, которые были общими для Декарта, Вольтера, Дидро и Стендаля (с. 242—243).

Серьезную философскую атмосферу вечера взбудоражили и отчасти разрядили эпатирующие выступления В. Познера и И. Зда-

невича. Познер заявил, что в эмиграции русская литература не со-  
здала чего-либо выдающегося, а названные Фохтом имена пи-  
сателей суть «трупы»: «Армия, составленная из стариков и из  
детей, бесконечно respectable, но я сомневаюсь в ее воин-  
ской боеспособности». Не успела улеться волна протестов по поводу  
этого заявления, как слово взял Зданевич, выступление которо-  
го стало еще более скандальным: поскольку страдания и религия,  
с одной стороны, и талант, с другой стороны, есть разные катего-  
рии, то пострадавший или верующий писатель вовсе не обязательно  
является талантливый; русские литераторы-эмигранты — по сути  
самозванцы. Зданевич, которому не понравилось, что Фохт одобри-  
тельно отзывался о «христианских» писателях, обвинил его в «плу-  
товстве». После возникшей перепалки Зданевича в конце концов  
лишили слова. Вот как живописно излагает эту ситуацию Юрий  
Фельзен:

«Шли прения по докладу известного, уже немолодого критика  
Бенжамена Кремье о новом французском романе и по докладу Фох-  
та — о романе эмигрантском. Кремье подробно разобрал причины  
блистательного развития послевоенной французской прозы и спра-  
ведливо отметил ее сравнительно высокий „средний уровень“; Фохт  
остановился на Бунинской „Жизни Арсеньева“, на последних  
произведениях Мережковского, Алданова, Зайцева, на творчестве  
некоторых молодых зарубежных беллетристов, в том числе Газдано-  
ва и Сирина. Им обоим возражали по существу, и прения перво-  
начально велись в спокойном тоне. Неожиданным было выступление  
молодого поэта Познера.

Познера принято считать чем-то вроде „комнатного большеви-  
ка“. Он прекрасно знает французский язык и во французских жур-  
налах пишет о русской литературе — часто несколько тенденциозно,  
как несколько тенденциозной является его обстоятельная „Панорама  
русской литературы“, к сожалению по-французски единственная  
книга в этом роде. По виду Познер — добродушный и розовый  
(так и хочется написать «Вова» Познер), и никак от него не ожида-  
ешь „страшных слов“. Но на этот раз он решил „страшные слова“  
произнести.

Познер обрушился на бедного Фохта. Фохт будто бы сообщил  
заведомо ложные сведения. На самом деле, в эмиграции нет писате-  
лей. „Старики“ доживают свой век и потеряли талант вдалеке от ро-  
дины. Молодежи просто не существует. Да и нельзя быть писателем  
в изгнании.

Аплодируют яростно — правда, лишь очень немногие. „Комнатный большевизм“ постепенно вышел из моды, а Познер непростительно старомоден. Его поддерживает Илья Зданевич, маленький, смуглый, черный, на коротких ногах. Он — образец литературного неудачника. Пишет без конца под странным псевдонимом „Ильязд“, его никто не печатает и никто не принимает всерьез. Тем не менее он выступает „от имени молодых русских писателей“. Его утверждения еще более резки, нежели слова Познера. По его мнению, весь мир должен учиться у советской литературы, а эмигрантские писатели — по меньшей мере самозванцы.

Тут уже не выдерживают „соотечественники“ и с места по-французски награждают оратора весьма нелестными прозвищами. Впрочем, резкую отповедь ему дает француз — именно Жан Максанс. Он недоумевает, почему необходимо „бить лежачего“ и почему изгнанник должен быть бездарным. Он напоминает также, что лучшие французские писатели, Шатобриан, мадам де Сталь и Виктор Гюго были эмигрантами и что во Франции чрезвычайно уважают и ценят теперешних русских эмигрантов. Французы и русские одинаково горячо аплодируют, но Максанс, исполнив то, что он вероятно считает долгом гостеприимства и справедливости, переходит к очередной полемике. Любопытно и поучительно, что ни один француз не поддержал Познера и Зданевича».<sup>14</sup>

Ближе к концу обсуждения взял слово Вс. Фохт, выступление которого по объему приближалось к докладу. Центральная его тема — о произведениях мистического и гуманистического вдохновения. Только писатель религиозного вдохновения, католический или православный, способен приблизиться к человеку с его страстями, побудить его к возрождению, к ощущению преображенного Иного Мира, внести в свое произведение этот призыв. Интегральное воссоздание человека возможно именно через христианство, а не через гуманизм, который как раз несет в себе ограничение, отрицая мистическое.

Фохт привел слова Мориака о том, что если бы писатель достиг святости, то не написал бы больше ни одного романа.<sup>15</sup> Любая христианская конфессия требует приближения к святости. Следовательно

---

<sup>14</sup> Фельзен Ю. Парижские встречи русских и французских писателей // Сегодня. Рига, 1930. 12 сент., № 252. С. 3.

<sup>15</sup> Ср.: «Конечно, хорошо быть святым, но... святые не пишут романов. Святость — это молчание» (Мориак Ф. Не покоряться ночи. С. 328).

но, любой писатель идет на компромисс и говорит: «в то время как я пишу, я возможно совершаю грех, но я его же и искупаю, поскольку создаю полезное произведение». Так, персонажи Достоевского нас глубоко трогают своей слабостью, своими грехами, которые близки и нам. «Сговор» между писателем и его персонажами необходим, все дело в намерении: стремится ли он опорочить или, напротив, возвысить произведение Творца? Писатель подлинно христианского вдохновения находится на такой высоте, что ему нечего страшиться погружения в изображаемые им типы. Следовательно, заключил Фохт, можно быть писателем-христианином, не принося в жертву искусства и не совершая при этом греха.

В рамках Франко-русской студии была затронута и советская литература. Посвященное ей заседание открыло второй сезон встреч и состоялось 4 ноября 1930 года. Доклад романиста, сценариста, переводчика Андре Беклера «Советская литература и актуальность» был не очень выразительным, значительно больший интерес вызвал доклад поэтессы, журналистки, театрального и литературного критика Ю. Л. Сазоновой «Большие проблемы жизни в советской литературе». Сделав детальное обозрение советской литературы и основываясь преимущественно на произведениях Зощенко, Катаева, Леонова, она пришла к следующим выводам. В советской литературе (названной ею «литературой отчаяния») проблема атеизма или, скорее, нигилизма соединяется с проблемой смерти, с проблемой человека, лишившегося всех иллюзий, всех религиозных идей и оставшегося только перед своим властителем — смертью. Бог не заменен на престоле обоготворившимся человеком. Иисус Христос, Богочеловек, не заместился человекобожеством, как это случилось во время Французской революции, и религия гуманизма не заняла место христианской религии. Именно об этом одиночестве громко говорит советская литература. Советский писатель рисует зловещий пейзаж мира, из которого удалена идея Творящего Разума. Молодая русская литература в советской России дает примеры отчаяния, отвращения к жизни, с которыми ничто не может сравниться. Причина этого пессимизма идеологическая и духовная — отсутствие любви. Именно отсутствие Бога и любой духовной идеи, как и отсутствие материального благосостояния, лишает привлекательности земную жизнь в глазах молодых писателей. Ю. Сазонова уточнила, что этот пессимизм не статический, он не переходит в спокойный, холодный скептицизм. Наоборот, он полон темперамента, духовной жажды, пылкого желания обнаружить потерянный смысл жизни.

Горячая и искренняя духовная жажда писателей, наиболее любимых в России, таких как Леонов, Зощенко, Катаев, ведут к высшей надежде, к духовному воскрешению.

Состоялся диалог между Сазоновой и оппонентами. Поэт, писатель и журналист, соратник Марселя Пегги Поль Базан говорил об ужасном положении русских писателей, находящихся во власти воинственного материализма. Но с этим, кажется, они не смиряются — об этом-то и говорят их отчаяние и тревога; и мы не можем утверждать, что Бог полностью уйдет из их жизни. Ж. Максанс приземленному гуманизму современной западной цивилизации противопоставил христианский гуманизм Паскаля и Бернанося, в котором есть «мощь внутреннего возрождения, возрождения литературной темы, намного более глубокой, психологической правды» (с. 313).

Мысли Сазоновой развивал, комментировал и отчасти оспаривал Вс. Фохт: есть огромная разница между стремлением к новой религии и жалобами на развал всех религий. Большая часть западной литературы в этом отношении схожа с советской: она тоже томится, жалуется на отсутствие религии, но она и не желает ничего. А без этого чувства (речь идет не о вере, а о стремлении к вере) невозможно никакое созидательное усилие, невозможно литературное творчество.

Заседание «Восток и Запад» состоялось 27 мая 1930 года. С докладами на эту тему выступили Н. А. Бердяев и Жан Максанс. В обстоятельном докладе Н. Бердяев излагал свою историософскую концепцию: «Восток — страна Откровения. Бог говорил там с человеком лицом к лицу. Все религии появились на Востоке (...) Запад не породил никакой религии и напрямую не услышал голоса Бога. Запад действительно развил христианскую религию, но он действовал методами цивилизации. Запад — страна цивилизации...» (с. 256). Миссия Запада состояла в том, чтобы «доказывать и развивать принцип человека в культуре, обогащать и совершенствовать человеческую душу, провоцировать напряжение исторической деятельности, вырабатывать формальные принципы для мысли и для творчества» (с. 255). Специфика же восточного делания видна на примере русской литературы, которая есть своего рода отказ от культуры и воплощенный в творчестве эсхатологизм.

Бердяев изложил свои взгляды на христианское творчество. «Культура — подлинное ли бытие и жизнь? Не является ли она скорее утратой жизни? Не заплачена ли за нее слишком высокая це-



на, не является ли она изменой по отношению к Богу или по отношению к народу? Есть ли смысл создавать культурные ценности при созидании новой и преображенной жизни?» (с. 258). Такие вопросы, по мысли Бердяева, — чисто русская рефлексия относительно культуры, — той культуры, в которой Запад жил, не ставя ее под сомнение. Трагедию, порожденную коллизией культуры и творчества, являют судьбы Гоголя, Толстого и Достоевского. Бердяев с одобрением отозвался о писателях католического возрождения, в частности о Леоне Блуа, однако существенная часть его выступления была посвящена критике западного гуманизма. Сегодня наступил «период религиозного ослабления Запада, медленного погашения веры, отступничества по отношению к христианскому Откровению» (с. 253). Бердяев призвал к сближению Европы и Востока перед лицом новых вызовов.

Отклики французских участников заседания свидетельствовали о некотором недопонимании мыслей Бердяева — именно здесь заметно ощущалась иная парадигма сознания, о которой он, собственно, и говорил. В дебатах с французской стороны звучала ревнивая защита Запада и Европы, вплоть до отмежевания от латинизма в выступлении Марселя Пеги, подчеркнувшего, что французы происходят не от римлян, но являются потомками кельтской расы. Защищая Запад, Максанс утверждал: «Западная, то есть католическая, мистика верит в настоящее, она полагает, что весь человек, с его разумом, чувствами, телом, искуплен и примет участие в славе. (...) Даже те, кто выступают на Западе против мистических концепций Католицизма, испытывают отвращение к любой чисто материальной цивилизации. Несправедливо представлять Запад оппозицией Откровению, в то время как Запад — культура, которая основана на крещении» (с. 266—267). Потому-то и возможно общение и сближение Запада и Востока, что и на Востоке есть стремление к культуре и цивилизации, и на Западе есть чувство Откровения.

В выступлении Б. Вышеславцева звучала мысль о том, что христианство — это парадоксальный синтез двух потоков: отказа от мира и любви к миру, бегства от мира и преображения мира. Христианство — тот центр, который объединяет западные и восточные пространства. Отец Лев (Жилле) призывал к тому, чтобы избегать ненужных и бессмысленных противопоставлений Запада и Востока, но искать опору в Евангелии: «Восточный интеллектуализм противопоставляется рационализму и материализму уроженцев Запа-

да. Восточная динамичная свобода противопоставляется западному юрицизму. Но у нас только одна *раса* — Христос; у нас только одна *культура* — Христос; у нас только один *учитель* — Христос» (с. 280).

Заключительное, четырнадцатое, заседание Студии (28 апреля 1931 года) было посвящено проблемам духовного возрождения. Тезисы прозвучавшего доклада Ст. Фюме «Духовное Возрождение во Франции» изложил в информационной заметке И. Голенищев-Кутузов: «Станислас Фюме говорит о возрождении религиозного чувства во французской литературе второй половины XIX и начала XX века. Невольные ученики Жозефа де Местра, Бодлер и критик Хелло, современники, почти не встречавшиеся друг с другом, каждый по своему проделали возвратный путь к католицизму. В болезненной страстности и богохульных дерзаниях Бодлера Барбе д'Оривильи справедливо чувствовал мятущийся христианский дух, взывающий вечные ценности. „После «Цветов Зла», — писал д'Оривильи, — Бодлеру остается или стать католиком, или пустить себе пулю в лоб“. Ту рознь воображения и действительности (сплина и идеала), которую носил в себе Бодлер, по-новому пережили и Верлен, и Артур Рембо. Не у проповедников, не у официальных защитников католицизма ищет Фюме начало духовного обновления Франции. Но именно у „проклятых поэтов“, которые болезненно отзывались на все явления мира, у отверженных официальной критикой мыслителей, как осмеянный Реми де Гурмоном католический философ Эрнест Хелло и полупризнанный Леон Блуа».<sup>16</sup> Одна из парадоксальных мыслей Фюме заключалась в том, что «Бог пользовался поэтами, способными и на кощунства, и на похвалы, чтобы положить начало духовному возрождению»; «гениальные поэты увидели мельком, предчувствовали, и смогли выразить различными способами мысль о том, что *Бог живой* и что „нужно, чтобы он царствовал“, это подтвердило и необычайное возрождение томизма» (с. 528, 539).

Выступление Г. П. Федотова «Духовное Возрождение в России» явилось по сути кратким очерком истории русской философии, начиная с эпохи славянофилов. Федотов ограничил свой предмет лишь той духовностью, которая проявляется в культуре, не касаясь

---

<sup>16</sup> Голенищев-Кутузов И. «Франко-русская студия» // Возрождение. 1932. 26 мая, № 2550. С. 4.

мистического опыта и святости: «Абстрактная и идеалистическая духовность в России — крайне редкое явление, она встречается бесконечно реже, чем во Франции или в Германии. Русское сознание характеризуют конкретность и максимализм. (...) То, что нас, русских и французов, объединяет, это общая реакция против XIX-го века, противостояние этому столетию как веку позитивизма и погашения разума, любой духовной жизни... В России XIX-го века тенденции антиспиритуализма проявились с большей силой, чем в Европе. Не только атеизм был тогда господствующей религией у русских интеллигентов, но еще — остракизм, обращенный против христианства, против идеалистической философии, в сущности, против любой философии, — и даже против искусства, по крайней мере в качестве чистого искусства. Социальный утилитаризм там царил в качестве хозяина, вначале основанного на естественных науках, затем на экономических базисах» (с. 542).

По мнению Г. Федотова, Русская Церковь развивала богословскую науку, сохраняла следы допетровской культуры. Но в отличие от Католицизма во Франции она не приняла никакого участия в научном и художественном творчестве. Этим зиянием и объясняется атеизм интеллигентов. Запад же, который способствовал развалу духовного единства прежней русской культуры, участвует в создании новой духовности (в конце XIX века это влияние немецкой философии и французской поэзии). К началу XX века остатки позитивизма не оказывали больше влияния на интеллектуальную элиту, почти все известные философы присоединились к различным тенденциям православной мысли. «Разумеется, нужно было прилагать большие усилия для христианизации науки и литературы, но стратегические пункты, господствующие позиции, были завоеваны. Антирелигиозный идеализм, по крайней мере чистый идеализм, исчезал быстро». Однако близкому триумфу препятствовал дефект, который разрушал это движение. Этот дефект — в аморализме, в равнодушии к этической проблематике: поблек образ Христа. В Церковь стремились проникнуть или входом эстетики, или входом философской спекуляции. Вывод Г. Федотова: «Совсем не религия, а религиозная культура потеряна в России» (с. 554).

Вс. Фохт на этом последнем собрании студии подвел итоги ее деятельности. По его словам, собрания позволили лучше понять вклад Франции и России в процесс «духовного накопления мира». Они вполне выполнили задачу, поставленную при создании студии: «Дать импульс для сближения между русскими писателями, кото-

рые оказались во Франции, и французскими писателями, использовать возможность для уникальной встречи двух культур, которые определяют жизнь двух моделей мира» (с. 518).

Вс. Фохт остановился на положении христианства в современном мире. Он констатировал, что проблемы сверхчувственной жизни более чем когда-либо занимают писателей и мыслителей — и французов, и русских эмигрантов, и молодых советских авторов, даже тех из них, кто отказывается от Бога и отрицает любую духовную высшую действительность. Говоря об антагонизме, возникающем из разделения человека с Богом, он выразил сожаление по поводу недостаточно тесных отношений светской жизни и Церкви — с ее неизблемым и особенным порядком, строгостью догм, которую она защищает, сопротивляясь различным анархистским мятежам. «Только христианский порядок действительно свободен, это — порядок, который предлагает Евангелие, призыв Христа. Хотя Царство Христово не от мира сего, проповедь Евангелия — единственная, которая позволяет человеку жить свободно в этом земном мире, в соответствии с его силами, и свободно достичь, через болезненные этапы странствований во грехе, того единственного пути, который привел бы его к вечности, к полноте бытия, к Богу» (с. 523). Но светский мир сегодня столь гордится своими достижениями, что не желает, чтобы говорили о Боге.

Фохт отметил, что серьезный удар нанесен культуре религиозным кризисом или, точнее, кризисом христианства, истоки которого лежат гораздо глубже, чем недавняя мировая война. Бескомпромиссность Церкви и ошибки исторического христианства в течение веков приводят к тому, что мы теряем смысл своего существования в мире. К сожалению, современные Церковь и христианство незаметно стали лишь какими-то символами, без вещественной телесной, жизненной оболочки (мысль Ш. Пегги), без ближайших требований (которые были слишком исключительными, не совместимыми с ежедневной жизнью, с правами и свободами, завоеванными человеком, с его законными стремлениями). Насущная задача — строительство христианского Града, но такой Град немислим без культуры и духовного возрождения, которые противостояли бы как угрозам материализма и марксизма, так и равнодушию, свойственному многим современникам. В Граде Христа, в Божественном Граде мы не стали бы говорить о культуре. Но важно, чтобы Церковь, которая является не только «союзом христиан», но телом в мистическом и реальном теле Христа, приняла участие в постепенном преобразо-

вании мира, чтобы она способствовала общественной революции, которая должна обеспечить устройство этого христианского Града (с. 522).

\* \* \*

После завершения работы Франко-русской студии интеллектуальное сотрудничество русских и французов не прекратилось, оно осуществлялось как в литературных салонах, так и на страницах русской эмигрантской и французской периодики, где публиковались в переводах произведения русских и французских писателей. Характерно, что в ходе работы Студии различия национальные оказались заменены оппозицией духовного порядка. Образовалось наднациональное единство «мистиков», носителей христианской позиции в искусстве, противостоящее «гуманистам», сторонникам секулярной культуры. Этот феномен европейской жизни рубежа 1930-х годов представляет очевидный интерес, учитывая сегодняшнюю общую угрозу христианским корням европейской цивилизации и нарастающую апостасию.

Параллельно с интеллектуальным, культурным сближением русских и французов, проходившим в рамках студии, осуществлялось и церковно-практическое сближение. Напомним об опыте православного миссионерства во Франции, к которому некоторые участники Франко-русской студии имели самое непосредственное отношение. Речь идет о создании французского русскоязычного православного прихода.

Глубокая вера православных эмигрантов в то, что их изгнание промыслительно, породила идею возродить на Западе некогда пришедшее ему Православие. Возникла община молодых людей, задавшаяся целью предоставить возможность духовного окормления для русских эмигрантов, ставших французами по языку и гражданству, а также и тех французов, которые приняли Православие в силу семейных связей или по своему свободному выбору. Так в январе 1929 года в Париже появился первый франкоязычный православный приход (решение о его создании было принято еще в ноябре 1927 года на собрании в Православном Свято-Сергиевском богословском институте). Несколько молодых людей, объединившись вокруг иеромонаха Льва (Жилс), начали регулярные богослужения на французском языке. «Это был выход из культурного гетто, в котором так охотно затворяется русская эмиграция, — пишет

Э. Бер-Сижель — Господь призывал их быть свидетелями Православия на Западе и прежде всего в древней христианской Франции; свидетелями абсолютно вселенского Православия, католической полноты, единой в разнообразии личностей и культур».<sup>17</sup>

Настоятелем прихода митрополит Евлогий (Георгиевский) назначил отца Льва (Жилле). Духовный путь его необычен. Жилле утвердился в христианской вере благодаря общению с русскими православными пленными в годы Первой мировой войны, а также под влиянием романов Достоевского. В 1924 году он принял постриг в бенедиктинском монастыре, но интерес к русской культуре привел его во Львов, где он присоединился к восточно-католическому обряду. Стремясь к взаимопониманию Востока и Запада, Жилле принял участие в создании Шевтонского монастыря, где служба шла на церковно-славянском языке. С 1926 года он стал редактором «Журнала Молодых», органа «современного Католицизма», в котором сотрудничали Поль Клодель, Анри Геон, Жак Маритен.

Опубликование папой Пием XI энциклики «*Mortalium Animos*»<sup>18</sup> (1928), призывающей «схизматическую» Православную Церковь вернуться в лоно Римской Католической Церкви, стало для него шоком. После духовного кризиса он принимает решение принять Православие. В июне 1928 года о. Лев (Жилле) поступает в Свято-Сергиевский институт и присоединяется к Православной Церкви. Примечательно, что при акте перехода, заключавшемся в сослужении отца Льва с митрополитом Евлогием (Георгиевским), присутствовали русские философы и литераторы: Н. Бердяев, Л. П. Карсавин, К. Бальмонт, М. Цветаева, Г. Флоровский.<sup>19</sup> В ноябре 1928 года в ответ на прошение Братства святителя Фотия,

---

<sup>17</sup> Бер-Сижель Е. Первый франкоязычный православный приход // Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. 2002. № 3. С. 326. Бер-Сижель Элизабет (Елизавета Дмитриевна, 1907—2005) — профессор философии, богослов, историк Церкви. Родилась во Франции, закончила богословский факультет Страсбургского университета, была пастором в Реформатской Церкви Эльзаса-Лотарингии. Под влиянием о. Льва (Жилле) приняла Православие. Преподавала в Свято-Сергиевском богословском институте и в Католическом институте в Париже. Похоронена на кладбище Сент-Женевьев-де-Буа.

<sup>18</sup> «Души смертных» (лат.).

<sup>19</sup> См.: Мень А. Библиологический словарь. М., 2002. Т. 2. С. 119—120.

написанное при поддержке отца Сергия Булгакова и профессора Льва Зандера, митрополит Евлогий назначил Жилле настоятелем первого французского православного прихода в Париже, где он трудился около десяти лет.

Приход выделялся теплотой молитвенной атмосферы; вдохновенные проповеди отца Льва привлекали интеллигентных молодых людей, ищущих духовности. Надежда Городецкая, познакомившись с «франко-русским» приходом, привела в него своих единомышленников и соратников по Студии — Вс. Фохта и Марселя Пегги, которые стали его прихожанами. В свою очередь отец Лев, известный в кругах католических интеллектуалов, принял участие в заседаниях Франко-русской студии и стал публиковаться в русских изданиях «Путь» и «Новый Град». Личность священника, его дар слова запомнились участникам. Ю. Фельзен вспоминал: «Из других постоянных ораторов на этих собраниях нельзя было не запомнить священника Жилле, француза, принявшего Православие и высказывающегося, по его собственным словам, от имени „восточной церкви“. У него благородная внешность, тонкие черты лица, в голосе и манере говорить что-то убежденное, вдумчивое и серьезное. Кроме того, у него редкое для оратора свойство — желание не спорить, не полемизировать, а беседовать и по-дружески высказывать свое мнение. И немного найдется русских, которые так знают и любят Достоевского и Толстого, как этот необыкновенно доброжелательный французский православный священник».<sup>20</sup>

В деятельности прихода воплощалось совершенно новое, необычное взаимодействие духовных традиций России и Европы: «...русская молодежь стремится к „чистоте“ Православия; однако она парадоксальным образом демонстрирует любовь к Западу. В энергичной динамике Запада они чувствуют тайну поиска Грааля, поиска православной духовной полноты. Следует раскрывать Западу Православие, — сокровище, спрятанное на собственном поле, а не чужую, не экзотическую религию. Поэтому Братство взялось за усердные и подробные исследования древних традиций христианской Франции времен неразделенной Церкви. Целью было возрождение западного Православия и в дальнейшей перспективе — восстановление церковного единства. В этом деле создание франкоязычного православного прихода стало первым этапом, и Братство

---

<sup>20</sup> Фельзен Ю. Парижские встречи русских и французских писателей // Сегодня. 1930. 12 сент. № 252. С. 3.

с энтузиазмом участвует в реализации проекта».<sup>21</sup> В составленном приходом «Манифесте западного Православия», в частности, говорилось: «...призываем всех сотрудничать везде, где это только возможно. Мы сожалеем о том, что единство христиан разрушено, и усердно молимся о его скором восстановлении. Французы по национальности или по языку, мы чувствуем себя наследниками древней православной традиции Франции, — христианнейшей Франции тех веков, когда Восток и Запад еще не отделились друг от друга».<sup>22</sup>

Приход просуществовал до 1940 года. Показательны судьбы русских основателей студии. Всеволод Фохт спустя год по завершении ее работы направился в паломническую поездку в Иерусалим, из которой во Францию уже не вернулся. Он принял монашество с именем Габриэль (Гавриил) и стал секретарем патриарха Антиохийского в Дамаске, где скончался в возрасте 46 лет в 1941 году. Н. Городецкая пережила своего соратника почти на полвека. Во Франции она продолжила занятия литературой и журналистикой, выпустила несколько романов. В 1934 году по протекции отца Льва (Жилле) получила место в Оксфорде и переехала в Великобританию, где затем преподавала русскую литературу в Оксфордском и Ливерпульском университетах, получила докторскую степень. Принимала активное участие в работе Содружества святого Албания и преподобного Сергия. Скончалась в Оксфорде в 1985 году.<sup>23</sup> Религиозный мыслитель, молитвенник, вдохновенный проповедник и духовник, о. Лев осуществлял пастырскую и миссионерскую работу в Англии, Франции, Швейцарии, Греции, Ливане, вел подвижнический образ жизни, не имея постоянного дома и имущества.

Заслуживают внимания слова его духовной дочери, видного православного французского богослова, Елизаветы Бер-Сижель: «...нам теперь следует принять в наследство и реализовать правильную и глубокую интуицию молодых основателей 1920—1930-х годов, их видение открытого и динамичного Православия, их творческую верность вере святых отцов Православной Церкви, контакты братских Церквей при сохранении каждой из них своего собствен-

---

<sup>21</sup> Бер-Сижель Е. Первый франкоязычный православный приход. С. 329.

<sup>22</sup> Там же. С. 333—334.

<sup>23</sup> В качестве приложения к настоящей работе публикуются две статьи Н. Городецкой, близкие тематике «франко-русских собеседований».



ного лица, сформированного историей, с отпечатком той культурной почвы, в которую упало зерно Евангелия; видение вселенской Церкви, проходящей над всеми этническими и национальными границами, — видение Церкви *кафолической*».<sup>24</sup>

Таков историко-культурный эпизод встречи России и Франции в XX веке, где в совместном общении русских и французов сплелись национальные и конфессиональные компоненты, литературные и философские течения. Это был опыт новой солидарности Запада и России, который осуществлялся посредством интеграции их духовного наследия. Этот опыт свидетельствует о возможности и необходимости приложения совместных усилий для адекватного ответа на вызовы секулярного мира уже в XXI столетии.

---

<sup>24</sup> Бер-Сижель Е. Первый франкоязычный православный приход. С. 336.

## КАТОЛИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

До сих пор еще иностранцам Франция представляется убежищем «вольной» литературы и таких же нравов или в лучшем случае страшною волтерьянцев.

Доля правды в этом есть. Французы умеют и любят все обращать в шутку и без всякого святотатства поиграть серьезными чувствами и понятиями.

Однако современная Франция переживает несомненное тяготение к мистицизму, религиозное возрождение. Достаточно указать на такие имена, как Маритен, Массис, Фюме, Мориак, Бернанос, Жуандо. Творчество каждого из них требует особого исследования, и в данное время я хочу рассматривать не их.

Если гении страны выражают ее дух, то бытовой и психический ее тип чрезвычайно ярко отражается в тех книгах и журналах, часто художественно слабых, которые потребляет читательская масса.

Франция «не парижская», семейственная, богобоязненная и строгая, где родительский авторитет непоколебим, где изучают «Подражание Христу», где хозяйство, наука и чтение идут по установленному издревле направлению, поглощает все эти коллекции «Для моей дочери», семейственные ежемесячники и всевозможные популярно-научные брошюры доброполозного направления. Книги часто приобретаются по совету духовника или согласно указанию отдела «Что следует читать», печатаемого все в том же ежемесячнике.

Существование и даже самую возможность православной культуры подвергают сомнению. В самом деле, православная ли культура Толстой, Пушкин? Зато «civilisation catholique»<sup>1</sup> есть нечто несомненное и, опираясь на Церковь, она давно и прочно утверждается в миру. Помимо замечательных творений святых и отцов Церкви, мы находим и жития их, и толкования. Юной сестре Терезе из Лизь\* дается послушание: написать автобиографию. Духовные руководители будущей святой понимают, как ценно и действенно (вне того, будет ли она когда-либо канонизирована) живое свидетельство о жизни в Боге.

---

<sup>1</sup> Католическая цивилизация (фр.)

Со вниманием следит католическая общественность за своими миссионерами. Любой француз расскажет историю Шарля де Фуко\* — и это в стране, где религиозное воспитание изгнано из школьной программы. Госпоже Свечиной,\* нашей соотечественнице, жившей около ста лет назад, принявшей католичество, переселившейся в Париж и оказавшей большое влияние на своих русских и французских друзей, посвящается донныне целый ряд трудов.

Рене Швоб\* в интереснейшей книге «Я — еврей» не боится шаг за шагом раскрыть путь своего обращения.

Группа молодежи издает журнал «в защиту души», «в защиту христианского гуманизма». Не случайно растут слава и влияние Шарля Пеги.\* Его путь от социализма к христианству становится ближе и понятнее. Замечу в скобках, что патриот Пеги даже в годы религиозного безразличия ходил на богомолье к любимой им Шартрской Богоматери. Он говорит: «Я родился в этом краю. Приход — маленькая родина».

Марсиал Леке, ныне монах, пишет роман-биографию. Тщетные попытки найти дружбу, всецело заполняющую жизнь и душу, доводят его до отчаяния, до самоубийства. В такую минуту он вспоминает, он находит единственного и вечного Небесного Друга.

Расплывчатые и порою бездоказательные романы Роберта Себастьяна\* «Капелла Св. Ангелов» и «Вакханалия» — о том же. Эти книги производят впечатление некоей внутренней незащищенности. Чувствуется, что очень молодого автора привлекает и волнует «лежащий во зле» мир. Себастьян хочет быть доктринером — это ему не удастся. В «Четырех чтениях Люсьена Демберка» он доверчивее к себе — рассказы от этого выигрывают. В них также есть бледность и странная для француза неоформленность — но как определить мир раздвоившегося сознания, мир материализующегося дьявола?

Повторяю, в данное время меня занимает не художественная ценность произведений, а пути, которые нащупывает автор.

Характерно, что послевоенная литература как будто не удовлетворяется прежним идеалом благочестия — монастырем. Не в монастыре, а в грешном мире, в подвыпившей, беспутной компании, разбудившей его среди ночи, играет пианист Блез неожиданную, почти потустороннюю мелодию («Вакханалия»). Не проповедью, а искусством, музыкой открывает он сердца тоскующих и не нашедших себя людей и следует за ними через всю их жизнь. Недаром во время

его игры сознательный водитель этой молодежи падает на пол и корчится в судорогах, как одержимый.

Не менее знаменателен роман Роберта Валери-Радо\* «Тайна ночи». Вернувшийся с фронта молодой человек из богатой и чиновной среды никак не может войти в семейный быт. Лицемерие благополучия его терзает, и та пустота, которая поглотила его дельца-брата. Он любит свою свояченицу и тайно любим ею. Она всецело уходит в погоню за удовольствиями. Он бежит в монастырь, но через несколько месяцев возвращается в Париж. Близкая цель влечет его: взять на себя, замолить грех свояченицы, уже бросившей его брата. Кротость, полное отсутствие тщеславия и скромные потребности этого своеобразного французского толстовца делают его жизнь в родительском доме сплошной мукой для него и окружающих. Он исчезает и становится в одном из беднейших кварталов чем-то вроде добровольного секретаря приходского священника, связью между церковью и отверженными. Его жертвенная жизнь не проходит даром — свояченица возвращается в лоно семьи и готовится стать матерью.

Читать все это скучно, роман вял, многоречив, фигуры схематичны и слащавы. Но три важных положения в нем затронуты: возвращение после войны в мирную обстановку — или, точнее, внутренняя невозможность такого возвращения; спасение в миру и искупление личным подвигом чужого греха. Знаменательно, что уход в себя представляется невозможным в напряженный момент послевоенного материального и духовного существования и борьбы. Вместе умирали — жить начинают коллективом.

Следует добавить, что дорога, избранная героем романа, не «литература». Такое движение встречается среди французской молодежи. Студенты работают на заводе, устраивают собеседования с рабочими, школы, надеясь оградить и уберечь полуобразованных людей от влияния материализма.

Преуспевают ли они? Во всяком случае за ними — традиция, направляющая рука и бдительное око Церкви, и не только мистическая или догматическая, но и светская художественная или упрощенно-трогательная и, может быть, тем более понятная массам католическая литература.

## Спор поколений

Французские писатели вот уже полгода как спорят о том, что, собственно, представляет собой современная литература.

Спор возник вокруг книги Бенжамена Кремье «Тревога и воссоздание». Автор пытался рассмотреть важнейшие течения во французском романе последних десятилетий, и не столько с точки зрения формальной, сколько по существу. Он отмечает резкое изменение, наступившее после войны: беспокойство, необходимость в пересмотре всех основ жизни. Это состояние толкает одних к религии, других — к политике, третьих — к бегству в экзотические страны. Тема подсознательного все чаще появляется у молодых авторов. Среди всеобщей растерянности не вполне понятно, в чем видит Кремье основы для нового гуманизма, который, по его мнению, крепнет во французском сознании и должен быть таким же характерным для нашей эпохи, каким явились в свое время классицизм или романтизм.

Неожиданным и резким откликом было выступление писателей вовсе юных — «моложе тридцати лет». Робер Бразильяк\* и Жан Максанс поднялись не только против навязываемого им гуманистического мирозерцания, не только против стариков, но и против ближайшего им поколения людей, побывавших на фронте и характеризующих то, что они называют «послевоенная литература».

Довоенные писатели отмерли или стали, при всей их значительности, далекими. Мир Пруста душен, умный Жид кажется малочеловечным. Но еще более отталкивается молодежь от продолжателей аналитической традиции. Им кажется, что из подлинной тревоги Жида выросла снобическая скорбь. Искатели ради исканий, авторы типа Кокто\* уклоняются от истины, которая представляется им пресной. Молодежь считает, что пора окончить «литературу баров и коктейлей». Не возврат к прошлому влечет их, но глубокая внутренняя связь с национальной, католической Францией. Они хотят продолжать линию Шарля Пегги, его патриотизм, его личную жертвенность. Пора, говорят они, закончить затянувшийся период «после войны».

Когда бунтующих спрашивают:

— А кого же вы дали сами, кто вас представляет?

Они отвечают: «У нас Массис\* и Бернанос\*».

На это вполне основательно им указывают возраст этих двух писателей. И спор лишний раз доказывает, что в литературе «поколения» не соответствуют возрастам.

Люди, бывшие на фронте, возражают, что подлинное «после войны» только сейчас и начинается: экономический кризис, всеобщая разруха, недовольство всех классов.

Жорж Гюэнно, коммунист, доказывает, что война привела к обратным результатам. Из убийства человека другой национальности возникло любопытство к нему, интерес. Интернационал возник из войны, как и классовая ненависть к «застрельщику войны» капитализму.

Тревога и новая «мировая скорбь» писателей направлены по двум линиям.

Молодость одних протекала во время войны; все устои были сметены, все проблемы возникали и разрешались в порядке личного опыта, личной боли. Таков Марсель Арлан.\*

Другие — как Жан Жироду\* — знали довоенный быт и были потрясены крушением двух великих держав — России и Германии. Франция казалась чуть ли не единственным островом, уцелевшим среди гибнущих культур. Но как решить в индивидуальных исканиях вопрос о воссоздании миров, проблемы государственные и социальные?

За последние же годы другая крайность начинается среди французских писателей. Из разрухи первых лет коммунизма пред ними встает сказочный край ярких фильмов (в прошлом представляющий им вовсе «диким») — с его техническими достижениями и туманной, опасной и заманчивой пятилеткой.

Что может противопоставить этому миру Франция, вся старая Европа? Индивидуальное страдание или благополучие, устаревшие законы и системы? По словам Рамона Фернандеза\* «единственная страна, где человек сохранил три измерения, — Россия».

Чрезвычайно знаменательны настроения Эммануэля Берля.\* Он проходит через марксизм, чтобы в конце концов от него отвернуться и, не найдя никакого положительного идеала, иронизировать над буржуазным миром, с которым и сам он кровно связан.

А в это время элегантно путешествует Поль Моран,\* и талантливый и трагический Андре Мальро\* кидается то в революционный Шанхай, то в тропические леса, рискует жизнью и, вернувшись в Европу, не находит себе места в ее призрачном благополучии.

Франсуа Мориак не вмешивается ни в какие распри. Он ни от чего не отрекается, ничего нового не заявляет. Однако если следить за его творчеством, то видно нарастание в нем тревожной совести. Он индивидуалист. Меняется облик мира — но Мориаку важнее

личный его путь, личная ответственность как человека и писателя. Он не сомневается в своей религии, но мир греховный привлекает его артистическое внимание. Мориак-романист не осуждает, а лишь изображает подлинную жизнь страстей и страданий. Мориак-католик пишет предисловия, в которых высказывает осуждение греху. Сам он в какую-то минуту восклицает: «если бы мы были святы, мы не писали бы романов»\* (а ведь к святости он призван как христианин). Все чаще темы чисто религиозные появляются в его творчестве. Не случайно последние его произведения — не романы, а биография Паскаля и книга «О страданиях и счастье христианина».\*

Можно ли не заметить и Марселя Жуандо,\* писателя мучительного, у которого мистические прозрения сменяются иронией, и провинциальный быт — полным отрывом от жизни, погружением во внутренний, темный мир человека с его «последними признаниями». Его герои обнажены и правдивы так, что становится страшно, и все это могло бы казаться цинизмом, если бы не сквозила во всем творчестве Жуандо подлинная человечность, жалость и понимание.

Интересна статья Дени Сора\* в одном из последних номеров «Нувель Ревю Франсез».\* Он пытается анализировать «стиль модерн». Если в классицизме царствовал разум, а в романтизме — страсти, то современность рисуется ему как торжество «ощущений». Морали не существует, основы буржуазного общества поколеблены. Аналитическая литература привела к распаду, развоплощению личности. Отсюда самоубийства в литературе и жизни. И часто в этом жесте не только бегство от мира, но и надежда найти «по ту сторону бытия» вечного и цельного человека. Жажда ощущений, без моральной основы, ненасытима и тороплива. Отсюда и лихорадка путешествий, и бары, и опиум или убийства.

Как не вспомнить капризного Кокто, его кидания от наркотиков к католицизму или большевизму? Или Жюльена Грина,\* зачарованного темой преступления, настойчивой идеей, всепоглощающей страстью?

Дени Сора отмечает, что и религиозная жажда современных молодых писателей принимает характер не догматический, а осязательный, мистически-реальный. Причастие или стигматы — но это всегда переживание тела, плоти Христовой.

Но и Сора, и Кремье одинаково неосновательно оптимистичны. Сора делает вывод, что теперь (почему, на какой почве?) вновь рождается в писателе чувство его ответственности. Вновь идет ссылка на Жида последних путешествий и на книгу Жана Шлум-

берже,\* где изображается жизнь маленьких людей, где «Бог блистательно отсутствует».

В это самое время молодежь кричит о конце гуманизма, изжившего себя, доказавшего свое бессилие в разрешении и личных, и коллективных запросов. Молодежь — она всегда одинакова — требует, чтобы ей подали решение всех проблем и жаждет простоты и здоровья. Одно из всего этого ясно: спокойное, элегантно-скептическое мирозерцание окончилось. Сегодня Анатолем Франсом никого не увлечешь. Все те, о ком говорит Ремарк, пережив войну, не могут вернуться вполне в обстановку мирного времени. Конечно, тревога и растерянность этого поколения — не поза. Но понятно и то, что на больной психике долго не просуществуешь. Молодое, младшее, поколение по-своему право. Другие проделали опыт, они делают выводы. Таков естественный и, может быть, даже утешительный ход вещей.

Но есть глубокая грусть в сознании, что эти здоровые, не раненые, нормально выросшие и закончившие курс наук молодые люди не хотят себе представить, что можно не уметь жить, не знать, где находится истина, и без всякого злостного намерения годами носить в себе неизлечимую боль.

### Комментарии

Надежда Даниловна Городецкая (1901—1985) — прозаик, философ, филолог. Родилась в Москве 28 июля. Покинула Россию в 1919 г., жила в Югославии, переехала в 1924 г. во Францию. Занималась литературой и журналистикой. Автор романов «Несквозная пить» (Париж, 1924; французский перевод: «Les mains vides». Paris, 1931), «Мара» (Париж, 1931), «Ссылка детей» («L'exil des enfants». Paris, 1936). Активный участник Франко-русских собеседований. В 1930-х гг. переехала в Великобританию. Принимала активное участие в работе Содружества святого Албания и преподобного Сергия. Доктор философии (1944). Лектор по русской литературе (1945—1956), профессор Ливерпульского университета (1956—1968). Скончалась в Оксфорде.

Публикуемые статьи написаны в период работы Франко-русской студии и касаются тем, которые обсуждались на ее заседаниях. В статье «Католическая литература» Н. Городецкая рассматривает беллетристику, преимущественно назидательного и душеполезного характера, основывающуюся на католическом мировоззрении. В первую очередь ее интересуют не художественные достоинства (как правило, невысокие), но тенденции, новые пути, которые нащупывают писатели. Автор констатирует наличие целого пласта «светской художественной католической литера-



туры», которая, имея во Франции свою традицию, успешно живет и развивается.

В статье «Спор поколений» рассматриваются тенденции современной французской литературы. Некоторые ее представители, о которых говорит Н. Городецкая, были участниками Франко-русских собеседований (Кремье, Массис, Максанс, Мориак). Статья продолжает разговор о литературных проблемах, начатый в студии. Н. Городецкая обсуждает концепцию «беспокойства в литературе», выдвинутую Кремье, перспективы развития послевоенной литературы и присущие ей новые качества, в том числе тревогу и растерянность одних, пылкий призыв других, молодых литераторов, для которых авторитеты Жида и Пруста — мастеров психологического анализа — сменились именами Массиса и Бернаноса — писателей ярко выраженной католической ориентации, отстаивающих христианские ценности.

### Католическая литература

Возрождение. Париж. 1930. 27 ноября. № 2004.

С. 466. *Тереза из Лизье* (в миру Тереза Мартен, 1873—1897) — кармелитская монахиня, католическая святая, канонизована в 1925 г., удостоена титула «Учитель Церкви». Последние годы жизни посвятила автобиографической книге, где размышляла над богословскими вопросами. Вышедшая после смерти Терезы книга под названием «История одной души» имела большой успех, была переведена на все ведущие европейские языки. Автором работы о Терезе из Лизье («Маленькая Тереза») был интересовавшийся католической духовностью Д. С. Мережковский.

С. 467. *Шарль де Фуко* (1858—1916) — монах-траппист; принял духовный сан, в 1901 г. поселился в Сахаре, чтобы свидетельствовать о Христе. Прожил отшельником в течение 15 лет, был убит в Алжире в 1916 г. во время антифранцузского восстания. Беатифицирован в 2005 г.

*Свечина Софья Петровна* (1782—1850) — писательница; в 1817 г. в Париже перешла в Католицизм. Во Франции были опубликованы «*Vie et oeuvres de M-me de Swetchine*» (1860; 15-е изд. 1884); «*Lettres de M-me Swetchine*» (1886); «*Correspondance du R. P. Lacordaire et de M-me S.*» (1864) и др.

*Швоб Рене* (1895—1946) — французский писатель, принявший католичество; автор книг «Я — еврей» (1928); «Ни эллин, ни иудей» (1931); «Путь еврея к Церкви» (1940).

*Пегги Шарль* (1873—1914) — поэт, публицист, эссеист. Член социалистической партии Франции с 1894 г. Издатель журнала «*Cahiers de la quinzaine*» (1900—1914), впоследствии возобновленного его сыном Марселем Пегги. Был сторонником социалистических идей, затем пришел к Католицизму, который стал основополагающим в его мировоззрении.

*Себастьян Робер* (1903—?) — романист, критик. Соучредитель и ведущий Франко-русской студии. Автор романов «Часовня Святых ангелов»

(1928), «Вакханалия» (1929), «Оливье, или Духи ночи» (1934), «Маскарад» (1935).

С. 468. *Валери-Радо Робер* (1885—1970) — поэт, романист и эссеист. Сотрудник «Revue des jeunes» («Журнал молодых»), основанного доминиканскими монахами. Автор романов «Ключ пира» (1925), «Тайна ночи» (1931), книг «Перед идолами» (1921), «Человек боли» (1932) и «Время гнева» (1932) и др.; составитель «Антологии католической поэзии» (1932). Вступил в монашеский орден цистерцианцев.

### Спор поколений

Возрождение. Париж. 1932. 14 янв. № 2417.

С. 469. *Бразильяк Робер* (1909—1945) — французский новеллист, историк, литературный критик.

*Кокто Жан* (1889—1963) — французский поэт, романист, драматург и художник. Среди самых известных его пьес — «Трудные дети» («Les Enfants terribles», 1925), «Человеческий голос» («La Voix humaine», 1930), «Адская машина» («La Machine infernale», 1934). Творческий путь Кокто отмечен постоянными переходами от одной идейно-художественной группировки к другой.

*Массис* — см. примеч. на с. 435.

*Бернанос* — см. примеч. на с. 436.

С. 470. *Арлан Марсель* (1899—1986) — французский романист, литературный критик, журналист. Его роман «L'Ordre» («Порядок») удостоен Гонкуровской премии за 1929 г.

*Жироду Жан* (1882—1944) — французский писатель. Участник Первой мировой войны. Ведущая тема его творчества — пацифизм, защита культуры, носителями которой оказываются одиночки-интеллигенты, критика национализма и закулисной политической жизни.

*Фернандес Рамон* (1894—1944) — французский писатель, критик и публицист мексиканского происхождения, автор книги «Франсуа Мориак. Бог и Мамона» (1929).

*Берль Эммануэль* (1892—1976) — журналист, романист, историк, эссеист. С 1932 г. — главный редактор журнала «Марианна».

*Моран Поль* (1888—1976) — французский дипломат, романист, драматург и поэт. Много путешествовал. Написал серию книг, новелл и романов под общим заголовком «Хроники XX века». Действие в новеллах обычно происходит за пределами Франции, преимущественно в колониальных странах.

*Мальро Андре* (1901—1976) — французский романист, теоретик искусства, политический деятель. Основное внимание Мальро обращает на проблему активности человека, ответственности, жизни и смерти. Уехал в Китай, где принимал участие в пропагандистской работе революционных группировок Кантона и Шанхая, в 1927 г. вернулся в Европу. Самый известный роман — «Удел человеческий» («La Condition humaine», 1933),

посвященный заговору китайских революционеров и европейцев с целью создания нового Китая.

С. 471. ...если бы мы были святы, мы не писали бы романов. — Имеются в виду слова Ф. Мориака из статьи «Роман»: «Конечно, хорошо быть святым, но... святые не пишут романов. Святость — это молчание» (Мориак Ф. Роман // Мориак Ф. Не покоряться ночи... Художественная публицистика. М., 1986. С. 328).

...биография Паскаля и книга «О страданиях и счастье христианина». — Имеются в виду работы Мориака о Паскале («Встреча с Паскалем» («La rencontre avec Pascal», 1926), «Вольтер против Паскаля» («Voltaire contre Pascal», 1929), «Блез Паскаль и его сестра Жаклина» («Blaise Pascal et sa soeur Jacqueline», 1932) и эссе «Мука и радость христианина» («Souffrances et bonheur du chretien», 1931).

Жуандо (*Jouhandeau*) Марсель (1888—1979) — французский прозаик. Примыкал к группе писателей «Nouvelle Revue Française». Автор романов «Юность Теофиля» (1921), «Брак господина Годо» (1933) и др. Стиль Жуандо отличается иронической заостренностью. Его пьеса «Тит Лелонг» в 1932 г. рассматривалась в качестве претендента на одну из литературных премий.

Сора Дени (1890—1958) — поэт, литературовед, известен книгами «Атлантида и царство гигантов» и «Религия гигантов и цивилизация насекомых».

«Нувель Ревю Франсез» — «La Nouvelle Revue Française», журнал, основанный Андре Жидом в 1908 г. вместе с Жаком Копо, Жаном Шлюмберже, Мишелем Арно и Анри Геоном. Вплоть до Второй мировой войны оставался главным французским литературным изданием.

Грин — см. примеч. на с. 436.

С. 472. Шлюмберже Жан (1877—1968) — французский прозаик и литературный критик, друг А. Жида, один из основателей журнала «Нувель ревью Франсез». Автор романа «Святой Сатюрнен» (1931), где анализ сложных психологических коллизий связан с проповедью стоической жизненной позиции.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ИРЛИ — Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской Академии наук
- РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства (Москва)
- РГБ — Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки (Москва)
- РНБ — Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (Санкт-Петербург)

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аали-паша — 210, 216, 217, 219, 226  
Абдул-Азиз (Абдул-Азис), султ. — 199, 218  
Абдул-Меджид, султ. — 205, 208, 216, 219, 224  
Августин (Аврелий Августин), блаж. — 255, 256, 271, 323  
Аве Э. — 47  
Аверинцев С. С. — 255, 292, 306, 345, 348  
Аверченко А. Т. — 434  
Авраам, св. праотец — 368  
Ага-Гуссейн-паша (Бендерли-Гуссейн-ага-паша) — 210, 223  
Агеева Е. А. — 101, 118  
Адам, праотец — 10, 332  
Адамович Г. В. — 386, 389, 390, 410  
Аксаков И. С. — 27, 38, 90, 104, 109, 119, 132, 161, 166, 178—181, 186, 194, 195  
Аксаковы, семья — 28, 38  
Аксенфельд — 215  
Албаний, св. — 464, 472  
Алданов (наст. фам. — Ландау) М. А. — 389, 394, 453  
Алеви Д. — 450  
Александр II Николаевич, имп. — 103, 132, 225  
Александр III Александрович, имп. — 104, 199, 228  
Александр Карагеоргиевич, кн. — 218  
Александров П. А. — 131, 132  
Алексина Р. М. — 156  
Ален У. — 437  
Али-паша Янинский — 224  
Аллеон А. — 216, 217  
Аллеон Ж. — 216  
Аллеоны, банкирский дом — 216  
Алпатов М. В. — 365  
Альтман М. С. — 279, 294  
Альфиери В. — 33, 434  
Амвросий Оптинский, преп. — 97  
Амфитеатров А. В. — 410  
Анастасий (Романенко-Братановский), архим. — 7  
Андреев Л. Н. — 434  
Андреева А. А. — 419, 434  
Андреева Е. Л. — 127  
Андрей (Рублев), преп. — 430, 431  
Анжела да Фолиньо, блаж. — 11  
Аписимов А. И. — 426, 437  
Аничков Е. В. — 284, 355, 366, 377  
Апша, св. прав. — 368  
Анненкова Е. И. — 28  
Анненский И. Ф. — 274, 290  
Апри (Глушкова) Н. Б. — 395  
Антон Фрязин — 433  
Антоний (Бочков), игум. — 70

- Антоний Великий, преп. — 417, 420, 434  
 Антоний (Храповицкий), митр. — 7  
 Аполлинарий (Аполлино) Равеннский, свт. — 429  
 Арбенева Н. П. — 35  
 Ариосто Л. — 36, 416, 422  
 Аристотель — 321  
 Аристофан — 297  
 Арлан М. — 470, 474  
 Арндт И. — 3, 8—13, 16—24  
 Арно М. — 475  
 Арсений (Мацеевич), свщмч. — 3, 5  
 Арсеньев В. С. — 361  
 Арсланов В. Г. — 242  
 Архипов А. А. — 350  
 Афанасьев А. Н. — 365, 377  
 Ахмет-Рассим-паша — 189  
 Ахочинская Э. П. — 162
- Баадер Ф.-К.** — 46  
 Багно В. Е. — 272  
 Базан П. — 456  
 Байрон Дж.-Г.-Н. — 55  
 Бакунин М. А. — 212, 217  
 Балтацци Э. — 216  
 Бальзак О. де — 184, 391  
 Бальмонт (урожд. Андреева) Е. А. — 419  
 Бальмонт К. Д. — 381, 385, 417, 419, 442, 462  
 Барашен (Баррашен), советник Решид-паши — 205—209  
 Барбе д'Оревильи Дж. 458  
 Барсуков Н. П. — 27, 30, 34, 78  
 Бартенев П. И. (псевд. — П. Б.) — 29  
 Баталин Н. И. — 356  
 Батюшков К. Н. — 416  
 Бах И.-С. — 303, 335, 339  
 Бахтин М. М. — 128, 255, 355  
 Бе С. — 208
- Беато Анджелико (Анжелико) фра (наст. имя — Гвидо ди Пьетро, в монашестве фра Джованни да Фьезоле) — 397—399, 427—429, 431, 438  
 Беатриче см. Портинари Б.  
 Беклер А. — 455  
 Бекфорд (Бэкфорд) У.-Т. — 426, 437  
 Белинский В. Г. — 32  
 Белов И. Д. (псевд. — Один из подписчиков) — 142, 144, 146—149  
 Белова О. В. — 371  
 Белый Андрей (наст. имя и фам. — Б. Н. Бугаев) — 261, 262, 276—279, 282, 283, 285—287, 290—294, 303, 304, 385  
 Бем, генерал — 219  
 Бенкендорф А. Х., гр. — 38  
 Бенчев И. — 369, 379  
 Берберова Н. Н. — 386, 389, 436.  
 Бервиньский Р. — 212  
 Бергсон А. — 435  
 Берд Р. — 339  
 Бердяев Н. А. — 76, 165, 166, 384, 386, 389, 396, 409, 414, 440, 442, 446, 456, 457, 462  
 Беренсон Б. — 427, 428, 438  
 Берковский Н. Я. — 53, 76  
 Берль Э. — 470, 474  
 Бернанос Ж. — 393, 394, 424, 436, 440, 451, 452, 456, 466, 469, 473, 474  
 Берн-Джонс Э.-К. — 377  
 Бернадчик, полковник — 214, 215  
 Бер-Сижель Э. (Е. Д.) — 462, 464, 465  
 Бестужев-Рюмин К. Н. — 50  
 Бетховен Л. ван — 273  
 Бёме Я. — 46  
 Библихин В. В. — 45  
 Бисмарк О.-Э.-Л. фон Шёнхаузен — 153, 212

- Блок А. А. — 259, 261, 262, 265, 270, 275—284, 290— 292, 294, 301, 303, 413, 421
- Блуа Л. — 440, 449, 457, 458
- Блэйк У. — 321
- Блюм Л. — 407
- Боборькин П. Д. — 435
- Боголюбов (Емельянов А. П.) — 131
- Бодлер Ш. — 284, 311, 434, 458
- Боженцкий К. (Джелаледдин-паша М.) — 217
- Бонавентура — 11
- Боратынский (Баратынский) Е. А. — 28, 33, 42, 54, 57, 58, 432
- Борисенко Ю. А. — 212, 220
- Боссуэ Ж.-Б., еп. — 46
- Брагинская Н. В. — 348
- Бразильяк Р. — 469, 474
- Бреанский Ф. (Шахин-паша) — 217
- Бродский Н. Л. — 28
- Брокгауз Ф. А. — 202, 366
- Брунинг Р. — 426, 437
- Брюсов В. Я. — 274, 277, 278, 284
- Брюсова В. Г. — 361
- Брюховецкий И. М. — 201
- Бубер М. — 350
- Булгаков А. И. — 242
- Булгаков И. А., свящ. — 242
- Булгаков М. А. — 242—250
- Булгаков С. Н., прот. — 347, 373—375, 380, 381, 442, 463
- Бунин А. И. — 29
- Бунин И. А. — 389, 394, 409, 417, 421, 434, 442, 451, 453
- Бунина (урожд. Муромцева) В. Н. — 421
- Бурже П. — 392
- Бурнашев В. П. — 127
- Бурцев А. Е. — 99
- Буслаев Ф. И. — 347, 354, 378, 380
- Быстроновский Л. (Арслан-паша) — 217
- Бычков В. В. — 347
- Бьянко Дз. — 396
- Бэкфорд см. — Бекфорд У.
- Вагнер Р. — 444
- Вайгель В. — 11
- Вакенродер В.-Г. — 44
- Валентин, гностик — 418
- Валери П. — 425, 442
- Валери-Радо Р. — 440, 468, 474
- Валицкий А. — 50, 51
- Вальтер Ф. А. фон — 153
- Вамбери А. — 224
- Ванда — 198
- Ван-Дик, Вандик — см. Дейк А. ван
- Варламов А. Н. — 242
- Василид, гностик — 418
- Васильев Н. Н. — 137
- Вацууро В. Э. — 28
- Вейдле В. В. — 386, 388, 389
- Велланский Д. М. — 44
- Веневитинов А. В. — 38
- Веневитинов Д. В. — 36, 37
- Венцлова Т. — 313, 345, 348
- Вера Константиновна — см. Шварс-салон В. К.
- Вергилий (Публий Вергилий Марон) — 323
- Верлен П. — 392, 458
- Верн Ж.-Г. — 198
- Вертинский — см. Верцинский
- Верхарн Э. — 392
- Верцинский, майор — 134, 149
- Веселитская-Микулич Л. И. — 162
- Веселовский А. Н. — 355, 363, 365, 366, 377
- Виламовиц фон Мёллендорф У. — 305, 350
- Виноградов А. К. — 34

- Виноградов П. Г. — 44  
 Виталий (Витале), св. мч. — 429  
 Вишняк М. В. — 390  
 Волков Е. Е. — 162  
 Волконская (урожд. Белосельская) Э. А., кн. — 28, 34  
 Волошин М. А. — 440  
 Волошина-Сабашникова М. В. — 380  
 Волсей, содержатель пансиона в Бердичеве — 201  
 Воынский А. (наст. имя и фам. — А. Л. Флексер) — 38, 55  
 Вольский (Рустем-бей) — 217  
 Вольтер (наст. имя и фам. — Ф.-М. де Аруэ) — 43, 424, 440, 451, 452, 475  
 Вольф А. М. — 137  
 Вольф М. О. — 105  
 Вольфрам фон Эшенбах — 355  
 Вронченко М. П. — 218  
 Всеволожский Н. В., кн. — 28  
 Вышата-Дмитриев — 226  
 Вышеславцев Б. П. — 70, 386, 389, 396, 414, 415, 447, 448, 457  
 Вышеславцева (урожд. Алексеева) Н. Н. — 415  
 Вяземский П. А., кн. — 28, 33, 34, 38, 41  
  
 Г-в Н. — см. Гиляров-Платонов Н. П.  
 Гааз Ф. П. — 85, 86  
 Габаре (Чайковская) Л. — 220, 224, 225  
 Габричевский А. Г. — 349  
 Габриэль (Гавриил), мон. — см. Фохт Вс. Б.  
 Газ — см. Гааз Ф. П.  
 Газданов Г. И. — 390, 453  
 Гайлит Г. А. — 100  
 Галахов А. Д. — 366  
  
 Галиль-паша — 210  
 Галич А. И. — 44  
 Галла Плацидия 429  
 Гамбетта Л.-М. — 186  
 Гамсуи К. — 434  
 Гарибальди Дж. — 184  
 Гас — см. Гааз Ф. П.  
 Гасан-Риза-паша см. Рыза-паша  
 Гегель Г.-В.-Ф. — 35, 43, 46, 48—51, 56, 57, 59, 60, 81  
 Геллер Л. М. — 348  
 Гельвеций К.-А. — 37  
 Генрих Иванович, книгоноша — 127, 128  
 Геон А. — 462, 475  
 Георгий Победоносец (Егорий Храбрый), св. вмч. — 346, 353, 355—358, 361, 363—373, 375, 377  
 Герасименко Н. В. — 357, 370  
 Геров Н. Д. — 192  
 Герхард И. — 18  
 Герцен А. И. — 43, 79, 173, 423  
 Гершензон М. О. — 26—28, 294, 339  
 Гесиод — 323  
 Гёте И. В. — 36, 56, 65, 254, 273, 279, 284, 355  
 Гиберти Л. — 428, 438  
 Гизо Фр. — 202  
 Гиллельсон М. И. — 28, 38  
 Гиляров-Платонов Н. П. (псевд. — Н. Г-в) — 50, 109, 111, 112, 124, 151, 156, 157, 179  
 Гиндебург, минский врач — 84, 86  
 Гиппиус Э. Н. — 274, 278, 291, 409  
 Глисон Э. — 27, 42  
 Глухова Е. В. — 279, 283, 286  
 Гоголь Н. В. — 28, 38, 57, 149, 183, 202, 291, 292, 297, 406, 416, 423, 457  
 Гоготишвили Л. А. — 259



- Голенищев-Кутузов И. Н. — 458  
 Головин А. В. — 104, 105, 116  
 Гольцев В. А. — 162  
 Гомер — 334  
 Гонкур Ж. де — 421  
 Гонкур Э. де — 421  
 Гончаров И. А. — 93  
 Горелов Н. С. — 355  
 Городецкая Н. Д. — 385, 389, 394, 408—410, 442, 450, 463, 464, 466, 472, 473  
 Городецкий С. М. — 279, 283  
 Горчаков А. М., кн. — 176  
 Горький М. (наст. имя и фам. — А. М. Пешков) — 294, 417, 420, 434  
 Гоццоли Б. — 427, 438  
 Грабарь А. Н. — 430, 439  
 Грабарь И. Э. — 436  
 Грановский Т. Н. — 26, 48, 49, 81  
 Гребенщиков А. П. — 100  
 Гречишкин С. С. — 274  
 Гржебин Э. И. — 420, 434, 435  
 Грибоедов А. С. — 197  
 Григорий Палама, свт. — 72, 297  
 Григорьев Ап. А. — 37, 78  
 Грин Ж. — 393, 394, 424, 436, 451, 452, 471, 475  
 Грифцов Б. А. — 432  
 Громова (урожд. Яркова) А. В. — 397, 406  
 Гросул В. Я. — 227  
 Губастов К. А. — 170, 195  
 Гулак-Артемовский П. П. — 201  
 Гуль Р. Б. — 386  
 Гумбольдт Ф.-В.-К. фон — 306  
 Гумилев Л. Н. — 355  
 Гумилев Н. С. — 279  
 Гуревич Л. Я. — 162  
 Гурмон Р. де — 458  
 Гус Я. — 194, 195  
 Гуссейн-паша — см. Ага-Гуссейн-паша  
 Гюго В.-М. — 454  
 Гюйсманс Ж.-К. — 392  
 Гюйон (урожд. Бувье де ла Мотт) Ж.-М. — 47  
 Гюэнно Ж. — 470  
 Дажина В. Д. — 349  
 Дальтон Г., пастор — 139  
 Данилевский Н. Я. — 177, 193  
 Д'Аннунцио Г. — 434  
 Данте Алигьери (Дант) — 36, 255, 257, 259, 261, 269, 272, 273, 279, 295, 296, 303, 304, 307—309, 311, 312, 314, 315, 320, 321, 323, 325, 327, 332—335, 339, 344, 378, 387, 415, 416, 422  
 Дейк А. ван — 41, 184  
 Декарт Р. — 391, 452  
 Дельтей Ж. — 407, 408  
 Державин Г. Р. — 173  
 Дешарт О. — см. Шор О. А.  
 Джером Дж.-К. — 434  
 Дживелегов А. К. — 432  
 Джиготто (Джотто ди Бондоне) — 273  
 Джойс Дж. — 411  
 Дидро Д. — 452  
 Диль Ш.-М. — 430, 438  
 Дильтей В. — 57  
 Дименштейн И. Л. — 100  
 Димитрий Ростовский, свт. — 6  
 Димитрий Солунский, св. вмч. — 354  
 Дмитраки-бей — 190  
 Дмитриев А. П. — 98  
 Дмитриев И. И. — 32  
 Дмитриев П. В. — 261  
 Дмитриев С. С. — 61  
 Добров А. И. — 108  
 Добролюбов А. М. — 291  
 Доде А. — 421  
 Долгов К. М. — 166  
 Доленга-Ходаковский Э. — 55

- Долинин (Искоз) А. С. — 28, 79  
 Доминик, св. — 428  
 Дорошенко П. Д. — 212  
 Достоевский М. М. — 79  
 Достоевский Ф. М. — 25, 59, 62, 78, 79—97, 101, 128, 130, 181, 273, 279, 297, 310, 315, 358, 384, 386, 391, 393, 413, 421—425, 443—445, 447—449, 452, 455, 457, 462, 463  
 Доценко С. Н. — 255, 345, 348, 380  
 Дудек А. — 348  
 Дудлей-Стюарт, лорд — 218  
 Дулина Н. А. — 204, 205  
 Дунаев М. М. — 102  
 Дурылин С. Н. — 363  
 Духинский Ф. — 199, 203  
 Душинский — см. Духинский Ф.  
 Дю Бос Ш. — 350—352, 440, 442  
 Дюран Э. — 422
- Евлогий (Георгиевский), митр. — 462, 463  
 Егорий Храбрый — см. Георгий Победоносец, св. вмч.  
 Егоров Б. Ф. — 90  
 Екатерина Синайская, св. вмц. — 357  
 Елагин А. А. — 29, 37  
 Елагин Н. А. — 35  
 Елагина (урожд. Юшкова, в первом браке Киреевская) А. П. — 29, 38, 57  
 Елагины, семья — 28  
 Ермолов А. П. — 120, 121  
 Есаулов И. А. — 348  
 Ефим (Мифимка Волков), солдат — 162, 163  
 Ефрон И. А. — 366
- Жид А. — 392, 424, 442, 443, 446, 447, 451, 469, 471, 473, 475  
 Жирарден Д. — 208  
 Жироду Ж. — 470, 474  
 Жомини А. Г., бар. — 188  
 Жуандо М. — 402, 452, 466, 471, 475  
 Жуков К. А. — 166, 197, 203  
 Жуковская — 90  
 Жуковский В. А. — 28, 29, 33, 35, 36, 41, 54, 404  
 Журавлев С. А. — 100, 148
- Заварзина Н. В. — 108  
 Заволоко И. Н. — 100  
 Зайцев Б. К. — 383—389, 391—421, 431—437, 441, 442, 451, 453  
 Зайцев К. И. (впоследствии архим. Константин) — 443, 444, 446, 447  
 Зайцева (урожд. Орешникова) В. А. — 395, 397  
 Замойский А., гр. — 219  
 Замойский Вл., гр. — 215, 217, 219  
 Занд — см. Санд Ж.  
 Зандер Л. — 463  
 Засецкая (урожд. Давыдова) Ю. Д. — 103  
 Засулич В. И. — 131, 132  
 Зверковский В. — 227  
 Зверковский Л. (Ленуар) — 215, 227  
 Зданевич И. М. (псевд. — Ильязд) — 452—454  
 Зеленин Д. К. — 377  
 Зиновьева-Аннибал Л. Д. — 275, 289, 293, 304, 308, 309, 311, 320  
 Золотарев М. И. — 169  
 Золя Э. — 392, 421, 435

- Зонга (урожд. Юшкова) А. П. — 29
- Зосима Соловецкий, преп. — 128
- Зоценко М. М. — 455, 456
- Зуров Л. Ф. — 441
- Иванов Вяч. И.** — 254—316, 318, 319, 321—330, 332, 333, 335, 336, 338—346, 348—354, 356, 357, 359—365, 371, 373, 374, 376—381, 386, 421, 433, 434
- Иванов Г. В. — 390
- Иванов Д. В. — 268, 298, 344
- Иванова Л. В. — 268, 344
- Иванова Л. Н. — 279, 344, 354
- Игнатий (Брянчанинов), свт. — 4, 6, 24
- Игнатъев Н. П., гр. — 170, 176, 225
- Игорь Святославович, кн. — 313
- Иезекииль, пророк — 308
- Иисус сын Сирахов — 362
- Иисус Христос — 9, 10, 13—16, 18—21, 24, 39, 40, 71, 72, 81, 94, 95, 107, 115, 124, 128, 129, 154, 155, 160, 161, 163, 166, 195, 239, 241—243, 251, 286, 290, 297, 298, 351, 354, 356—360, 363, 366, 369, 371, 373, 374, 376, 378—381, 385, 402, 404, 405, 417, 428, 443, 445, 449, 450, 455, 458—460, 466, 471
- Иконников М. Т., свящ. — 133, 134
- Иларион (Троицкий), свщмч. — 400, 401
- Илинский А. (Искендер-бей) — 217
- Ильезд — см. Зданевич И. М.
- Иловайский Д. И. — 172
- Иннокентий Херсонский, свт. (Иннокентий (Борисов), архиеп.) — 113, 121
- Инфантъев Б. Ф. — 99, 100, 108
- Иоаким, св. прав. — 368
- Иоанн Богослов, св. ап. и еванг. — 22, 350, 352, 357, 361, 362, 373
- Иоанн Дамаскин, преп. — 347
- Иоанн Златоуст, свт. — 11
- Иоанн Креститель (Иван Купала), св. — 18, 344, 361
- Иоанн Кронштадтский, св. прав. — 385
- Иоанн Лествичник, преп. — 71
- Иоанн (Максимович) (Иоанн Тобольский), свт. — 24
- Иоганн-Георг, кн. — 9
- Иосиф Аримафейский, св. прав. — 161
- Иосиф Волоцкий, преп. — 5, 6, 24
- Ирод, царь — 106, 107, 112, 114, 115, 127, 148
- Исаак Сирин, преп. — 68, 71, 72
- Исаия, пророк — 308
- Исаков С. Г. — 100, 159, 160
- Исидор (Никольский), митр. — 114
- Искржитская И. Ю. — 297
- Иулиания Осорвина, преп. — 86
- Ихсаноглу Э. — 200
- Кальвин Ж.** — 12
- Каменский Э. А. — 27, 43
- Каминский Н. — 214
- Камнев В. М. — 228
- Кан Гранде дела Скала — 255, 303
- Каннинг Дж., виконт Стратфорд де Редклиф — 211, 223, 226
- Кант И. — 43, 46, 48, 130
- Каракозов Д. В. — 132
- Карамзин Н. М. — 28, 54
- Кардо-Сысоев В. В. — 117

- Карелин, ред. — 103  
 Карлини А. — 69  
 Карсавин Л. П. — 414, 462  
 Карцов Ю. С. — 225  
 Катаньо А. дель — 427, 438  
 Катаев В. П. — 455, 456  
 Катков М. Н. — 109, 172, 175, 194, 198  
 Квитко-Основьяненко Г. Ф. — 202  
 Кельсиев В. И. — 169, 173, 174, 199, 202—204, 216, 217, 220  
 Керкоун, вице-консул — 222  
 Кёпп В. — 11  
 Ким Джун Сок — 242  
 Киреевская М. В. — 39, 41  
 Киреевская (урожд. Арбенева) Н. П. — 39, 68, 70  
 Киреевские, семья — 29, 36, 37, 70  
 Киреевский В. И. — 29  
 Киреевский И. В. — 26—75, 77—97  
 Киреевский П. В. — 26, 29, 33, 35, 36, 55  
 Кирилл, св. равноап. — 194, 195, 306  
 Кирпичников А. И. — 364—367  
 Клементьев А. К. — 384  
 Климент (Клементе) Римский, св. равноап. — 429  
 Клодель П. — 462  
 Кмети, генерал — 219  
 Кнут Д. (наст. имя и фам. — Д. М. Фиксман) — 390  
 Ковалевский М. М. — 44  
 Ковтун Н. В. — 246  
 Коган Ф. И. — 269  
 Кокто Ж. — 469, 471, 474  
 Колридж С.-Т. — 322  
 Кольцова Ю. Н. — 102  
 Комолова Н. П. — 395, 396  
 Кондаков Н. П. — 375, 379, 380, 426, 437  
 Кондюрина А. А. — 344  
 Кони А. Ф. — 131  
 Коновалов С. А. — 268, 279  
 Константин Великий, св. равноап. — 5  
 Константин Павлович, вел. кн. — 202  
 Конт А. — 361  
 Копельман С. Ю. — 420, 434, 435  
 Копо Ж. — 475  
 Копылов Л. — 26  
 Кор М.-Ж. — 204, 205, 209, 212, 226  
 Короленко В. Г. — 173, 174  
 Коростелев О. А. — 387, 410  
 Косик В. И. — 166  
 Косцельский Вл. (Сефер-паша) — 217, 220  
 Косцюшко (Костюшко) Т. — 184  
 Котельников В. А. — 26, 28, 165  
 Котельникова О. М. — 48  
 Котрелев Н. В. — 274, 294  
 Кошелёв А. И. — 28, 33, 35, 37—39, 68, 81, 90  
 Кошелёва (урожд. Петрово-Соловова) О. Ф. — 90  
 Кремье Б. — 389, 391, 451, 469, 471, 473  
 Крестовский Вс. В. — 198  
 Кретьен де Труа — 355  
 Кривошеев Е. П. — 99  
 Кристоф П. — 28, 29, 52, 90  
 Крум, царь — 195  
 Крылов И. А. — 35  
 Кузен В. — 46, 47  
 Кузмин М. А. — 268  
 Кузьмин А. В. — 100  
 Кузьмин-Караваев Д. В. — 279  
 Кульман Н. К. — 444, 446  
 Кумпан К. А. — 279  
 Курциус Э.-Р. — 297, 350, 351

- Кутепов А. П. — 385, 406  
 Кьеркегор С. — 45, 46  
 Кюн С. фон — 308, 314, 320
- Л., Л-в Н. — см. Лесков Н. С.  
 Лабзин А. Ф. — 7, 8  
 Лавалле Т. С. — 184  
 Лавринец П. М. — 98  
 Лавров А. В. — 274, 276  
 Лазарев В. Н. — 365  
 Лазарева Н. — 26  
 Лазарь (Лазарь Китийский), св. — 375  
 Лакшин В. Я. — 242  
 Лалу Р.-А. — 389, 425, 436, 443, 446, 452  
 Ламартин А.-М.-Л. де Пра де — 184  
 Лаппо-Данилевский К. Ю. — 271, 305, 350  
 Ласкеев П. М. — 52  
 Лаубе — 160  
 Лаубе Г. — 160  
 Лаура — см. Новес Л. де  
 Лев (Жилле), иеромон. — 444, 446, 452, 457, 461—464  
 Левак А. — 200  
 Леви А. — 213, 214  
 Левицкий С. А. — 52  
 Лейсман Н. А., прот. — 133  
 Леке М. — 467  
 Леонардо да Винчи — 427, 438  
 Леонов Л. М. — 385, 394, 408—410, 455, 456  
 Леонтьев К. Н. — 109, 165—183, 185—196, 203, 240, 405, 411  
 Лепяхин В. В. — 348  
 Лермонтов М. Ю. — 339, 361, 362  
 Лесков А. Н. — 101—103, 108  
 Лесков Н. С. (псевд. — Л., Л-в Н., Н. Л.) — 98—164, 413
- Лжедмитрий — см. Отрепьев Г. Б.  
 Либан Н. И. — 102  
 Ливак Л. — 390, 441—443, 446  
 Ливанов Ф. В. — 117, 145  
 Ливен В. К., бар. — 105  
 Лидия Дмитриевна (Диотима) — см. Зиновьева-Аннибал Л. Д.  
 Липпи Филиппо фра — 427, 438  
 Ло Гатто Э. — 330, 395—397, 413—416, 432, 433  
 Ломоносов М. В. — 306, 313, 314  
 Лопухин И. В. — 7, 8, 16, 17  
 Лосев А. Г. — 99, 100, 108  
 Лотман Ю. М. — 28  
 Лудвиг Филипп — см. Людовик-Филипп, король  
 Лушников А. Г. — 52  
 Лука, св. ап. и еванг. — 128, 243  
 Лэнз Г. — 51  
 Любарский А. В. — 99  
 Любкер Ф. — 358  
 Любомудров А. М. — 383, 413, 440, 466  
 Любопытный П. О. — 146  
 Людвиг Э. — 404, 405  
 Людовик XVI, король — 132  
 Людовик-Филипп, король — 65, 205  
 Лютер М. — 12, 153, 154, 195  
 Лясковский В. Н. — 36
- Магомедова Д. М. — 281  
 Мазаччо (Мазаччио; наст. имя — Томмазо ди Джованни ди Симоне Кассаи) — 427, 428, 438  
 Майор Г. — 11  
 Майков А. Н. — 79  
 Майорова О. Е. — 100  
 Макарий (Булгаков), митр. — 118  
 Макарий Великий (Макарий Египетский), преп. — 11, 18—23, 70

- Макарий (Иванов) — см. Макарий Оптинский, преп.
- Макарий Оптинский, преп. — 26, 39, 68, 70, 71, 97
- Макдональд Дж.-Р. — 407
- Маковский С. К. — 344
- Максанс Ж. — 409, 440, 442, 446, 448—450, 454, 456, 457, 469, 473
- Максим Исповедник, преп. — 71, 347
- Максимович М. А. — 33, 54
- Малевинский А. С., свящ. (впоследствии — прот.) — 155
- Малиновский Б. — 316
- Мальшевский А. Ф. — 26
- Мальро А. — 446, 447, 470, 474
- Мальцев И. С. — 33
- Манассин Н. А. — 123, 135
- Мандельштам О. Э. — 289, 293, 328, 332
- Мани Ю. В. — 26
- Мануил Комнин, имп. — 356
- Мария Пресвятая Богородица — 40, 41, 79, 346—348, 353, 354, 356—358, 361, 362, 364, 367—369, 376, 378—380, 415, 428, 430, 431, 438, 467
- Маритен Ж. — 389, 394, 424, 435, 440, 442, 462, 466
- Марк, св. ап. и еванг. — 338, 339, 427, 428, 430, 438
- Марк Аврелий, имп. — 415
- Марков Е. Л. — 172
- Маркс К. — 217, 420
- Марсель Г. — 389, 474
- Мартен дю Гар Р. — 442
- Мартин Исповедник, свщмч. — 9
- Мартыненко Э. М. — 102
- Массильон Ж.-Б., еп. — 7
- Массис А. (псевд. — Agathon) — 389, 392, 394, 422, 424, 435, 440, 449, 466, 469, 473, 474
- Маторин-Дор И. — см. Кор М.-Ж.
- Махмуд II, султ. — 209, 210
- Машка — см. Киреевская М. В.
- Меднис Н. Е. — 348
- Меерсон О. А. — 98, 129, 130, 164
- Мейер А. А. — 283
- Мсламп — 332, 336
- Меланхтон Ф. — 12
- Мельгунов Н. А. — 33, 44
- Мельников П. И. (псевд. — Андрей Печерский) — 116—118
- Меншиков А. С. — 211
- Мень А. В., прот. — 462
- Меньшиков М. О. — 162
- Мережковские, семья — 278
- Мережковский Д. С. — 274, 275, 278, 286, 291, 363, 405, 406, 409, 417, 434, 442, 451, 453, 473
- Мерзляков А. Ф. — 33
- Мериме П. — 34, 421
- Местр Ш.-М. де — 458
- Метерлинка М. — 392
- Мефодий, св. равноап. — 194, 195, 306
- Мехмед-паша Кыбрылы (Кыбризли) — 205, 206, 212
- Мехмед Рюштю-паша (Мехмед-Ружди-паша, сераскир-паша) — 213, 215
- Мехмет Али-паша — 210
- Мещерский В. П., кн. — 109, 172, 178
- Мидхат-папа — 199, 226
- Миерис-старший Фр. ван (Мьерис) — 57, 58
- Микеланджело Буонарроти (Микель Анджело, Микельанджело) — 303, 394, 427, 438
- Миллер В. Ф. — 366
- Милюков А. П. — 102
- Милюков П. Н. — 43
- Минский (наст. фам. — Виленикин) Н. М. — 421, 435

- Минцлова А. Р. — 291  
 Минь Ж.-П., свящ. — 418  
 Михайлов А. Б. — 351  
 Михайлов А. В. — 381, 382  
 Мицкевич А. — 34, 184, 197, 200,  
 201, 202, 213—215  
 Мицкевич Вл. — 199  
 Мицкевич Д. Н. — 254, 272, 305,  
 310, 314, 321, 335  
 Мольтке Г. фон — 153  
 Мопассан Г. де — 392, 421, 422,  
 435  
 Моран П. — 392, 470, 474  
 Мориак Ф. — 393—395, 403,  
 404, 424, 440, 442, 448, 451,  
 452, 454, 466, 470, 471, 473—  
 475  
 Морозова Н. А. — 100  
 Моруа А. — 392  
 Мочульский К. В. — 274  
 Мошка, разносчик — 221  
 Мунье Э. — 442  
 Муратов П. П. — 384, 385, 395—  
 399, 414, 426—432, 436, 437  
 Муромцева В. Н. — см. Буни-  
 на В. Н.  
 Мут К. — 271  
 Мухаммад-Али, вице-король — 219  
 Мьерис — см. Миерис-старший  
 Фр. ван  
 Мюллер Э. — 35, 44, 69, 90  
 Мюссе А. де — 391
- Н. Л.** — см. Лесков Н. С.  
 Набоков В. В. (псевд. — В. Си-  
 рин) — 410, 453  
 Наполеон Бонапарт, имп. — 65  
 Наполеон III (Шарль-Луи-Наполе-  
 он Бонапарт), имп. — 212, 213  
 Нарышкин М. М. — 37  
 Наумов Ф. — 169  
 Неджиб-паша 210, 223  
 Некраса И. — 169, 174, 221
- Некрасов Н. А. — 93, 292  
 Никита Готфский, св. вмч. —  
 129  
 Никодим, прав. — 161  
 Николай А. П., бар. — 152  
 Николай П. Н., бар. — 103  
 Николай I Павлович, имп. —  
 124, 205, 209, 211, 219  
 Николай Черногорский, кн. —  
 182, 183  
 Нильский И. Ф. — 114, 127,  
 143—146  
 Ницше Фр. — 279, 303, 329,  
 444  
 Новалис Г. — 51, 279, 308, 314,  
 321  
 Новес Л. де (Лаура) — 308, 320  
 Новиков М. М. — 396, 432  
 Новичев А. Д. — 209—211, 213,  
 216  
 Новосильцева Е. В. — см. Толы-  
 чева Т.  
 Норов В. С. — 37
- Обатнин Г. В.** — 344, 363, 380  
**Обатнина Е. Р.** — 279  
**Оболенский Е. П., кн.** — 37  
**Оболенский И. В., свящ.** — 156  
**Овидий (Публий Овидий На-  
 зон)** — 258, 259, 308, 309,  
 311, 312, 319, 332  
**Овчаренко О. А.** — 245, 246  
**Один из подписчиков** — см. Бе-  
 лов И. Д.  
**Одоевский В. Ф., кн.** — 33, 35,  
 36, 41—43, 53  
**Одоевцева И. В.** — 390  
**Окунев Н. Л.** — 430, 439  
**Оленин А. Н.** — 28  
**Омер-Лютфи-паша (Латач М.)** —  
 217  
**Оннер Р.** — 445, 447  
**О'Рейли** — 212

- Оржеховский Т. (бар. Окша) — 225
- Ориген — 179
- Основьяненко — см. Квитко-Основьяненко
- Осоргин М. А. — 389, 390, 395—397, 409, 414, 432
- Остроухов И. С. — 426, 437
- Отрепьев Г. Б. (Лжедмитрий) — 249
- Оцуп Н. А. — 390
- П. Б.** — см. Бартенев П.
- Павел, св. первоверх. ап. — 255
- Павлов М. Г. — 33, 44
- Пазини Дж. — 339
- Паисий Величковский, преп. — 71, 72
- Палацкий Фр. — 177
- Палеологи, династия — 431
- Пальмерстон Г.-Дж. — 212
- Пальмиери А. — 415, 433
- Панофский (Панофски) Э. — 349, 381
- Панфилов М. М. — 27
- Панченкова М. Т. — 227
- Паперно И. А. — 28
- Параскева Пятница, св. — 346, 354, 358, 359, 378
- Парацельс (наст. имя и фам. — Ф.-А.-Т.-Б. фон Гогенгейм) — 17
- Паскаль Б. — 43, 46, 47, 424, 444, 456, 471, 475
- Паскаль Ж. — 475
- Паскевич И. Ф. — 121
- Пастернак Б. Л. — 280, 281
- Пастернак Л. — 281
- Патер У. — см. Пейтер У.
- Пеги М. — 440, 442, 448, 450, 456, 457, 463, 473
- Пеги Ш. — 391, 409, 443, 448, 449, 450, 460, 467, 469, 473
- Пейтер (Патер) У. — 426, 437
- Пеликан В. В. — 139
- Пеликан Е. В. — 138—140
- Перовский А. А. (псевд. — Антоний Погорельский) — 35
- Песков Г. (наст. имя и фам. — Е. А. Дейша-Сионицкая) — 384, 385
- Петр, св. первоверх. ап. — 5
- Петр I Великий, имп. — 6, 62, 169, 182
- Петр (П. А. Григоров; в мон. Порфирий) — 70
- Петрарка Фр. — 36, 272, 308, 317, 319, 328, 387
- Пизанелло А. (наст. имя. — А. ди Пуччо ди Черрето) — 365
- Пий XI, папа — 399, 400, 462
- Пиль Р. — 35
- Пильщиков И. А. — 308
- Пирон Ж. — 339
- Писемский А. Ф. — 117
- Платон — 11, 255, 268, 271, 273, 337, 339
- Платон (Городецкий), митр. — 109, 123, 124, 150
- Платон (Лёвшин), митр. — 6, 7
- Плетнев П. А. — 35
- Плутарх — 260
- Победоносцев К. П. — 151
- Погодин М. П. — 26, 30—33, 129
- Познер В. С. — 443, 444, 452—454
- Покровский М. В., прот. (дел М. А. Булгакова) — 242
- Полайоло А. — 427, 438
- Полайоло П. — 438
- Полевой К. А. — 30, 32
- Полевой Н. А. — 30, 32
- Половцов А. А. — 132
- Поль-де-Кок (наст. имя — Ш.-П. де Кок) — 224
- Поплавский Б. Ю. — 390



- Попов М., свящ. — 5  
 Попов Н. А. — 186  
 Попова А. К. — 121  
 Поповицкий А. И. — 122, 123  
 Портинари Б. (Беатриче, наст. имя — Биче ди Фолько Портинари) — 308, 320  
 Потенья А. А. — 373  
 Пракседе (Праседе), св. — 429  
 Пракситель — 273  
 Пропп В. Я. — 367  
 Пругавин А. С. — 114  
 Пруст М. — 391, 411, 424, 443, 446—448, 451, 469, 473  
 Пуденциана, св. — 429  
 Путкаммер Р.-В. фон — 212  
 Пуцькович В. Ф. — 181  
 Пуцькович Ф. Ф. — 154  
 Пушкин А. С. — 28, 30—35, 41, 53—55, 57, 80, 92, 184, 202, 297, 301, 303, 306, 308, 309, 311, 329, 330, 340, 358, 403, 413, 416, 421, 425, 466  
 Пущин И. И. — 37  
 Пыпин А. Н. — 414  
 Пяст Вл. (наст. имя и фам. — В. А. Пестовский) — 259
- Раковский, житель г. Вейсенштейна** — 149  
 Расин Ж. — 393, 421  
 Рафаэль Санти — 41, 365, 392, 428, 429  
 Рачинский Г. А. — 351  
 Рачинский С. А. — 42, 54, 151, 152  
 Редсток Г.-В., лорд — 151  
 Рей Г. — 444  
 Рейсер С. А. — 28  
 Рем — 371  
 Ремарк Э.-М. — 472  
 Рембо А. — 458  
 Ремизов А. М. — 410, 451
- Реуф-паша — 210  
 Реуфа-паши жена — 210  
 Решид-паша (Мустафа Ресид-паша) — 204—206, 210—213, 216, 219, 221, 224, 226  
 Рёскин Дж. — 427, 438  
 Ривка, бердичевская торговка — 221  
 Ригер Фр.-Л. — 177  
 Риза-бей — 224  
 Риза-бея жена — 224  
 Риттер К. — 35  
 Рицци Д. — 344  
 Рожалин Н. М. — 33, 37  
 Рожков Н. А. — 28  
 Розанов В. В. — 165, 363  
 Роллан Р. — 435  
 Романов И. Ф. (псевд. — Рцы) — 180  
 Романович А. — 395  
 Ромул — 371  
 Россель Дж., лорд — 35  
 Ротшильд Дж., бар. — 213—216  
 Ротшильд Л., бар. («молодой Ротшильд») — 214  
 Ротшильды, семья — 215, 216  
 Роцинский С. Б. — 27  
 Ртищев Ф. М. — 86  
 Рубенс П.-П. — 41  
 Рублев — см. Андрей (Рублев), преп.  
 Ружди-паша — см. Мехмед Рюштю-паша  
 Ружицкая (урожд. Чайковская), сестра М. С. Чайковского — 201  
 Ружицкий К. — 201  
 Руло Ф. — 26, 72  
 Румянцев А. Б. — 102  
 Руссо Ж.-Ж. — 440  
 Руффо М. — 416, 433  
 Рыза-паша (Риза-паша, Гасан-Риза-паша) 209—211, 223

- Рылеев К. Ф. — 37  
 Рыстенко А. В. — 366  
 Рябинина Н. В. — 385
- Сабашникова М. В. — см. Волошина-Сабашникова М. В.  
 Савватий Соловецкий, преп. — 128  
 Садык-паша — см. Чайковский М. С.  
 Саенкова Е. М. — 357, 370  
 Сазонова (Сазонова-Слонимская) Ю. Л. — 391, 448, 455, 456  
 Салтыков А. А. — 445  
 Самарин Д. Ф. — 121  
 Самарин Ю. Ф. — 119—122  
 Санд Ж. (наст. имя и фам. — А.-А.-Л. Дюпен, в замуж. бар. Дюдеван) — 184, 208, 224  
 Сарлин Л. — 100, 157  
 Сарра, св. прав. — 368  
 Сахаров В. И. — 43  
 Свентоховский А. — 194  
 Свербеевы, семья — 28, 33  
 Свечина С. П. — 467, 473  
 Свешников Н. И. — 139  
 Святополк-Мирский Д. П., кн. — 409  
 Себастьян (Себастиан) Р. — 389, 424, 442, 443, 467, 473  
 Сегал Д. М. — 256  
 Сегал (Рудник) Н. М. — 256  
 Семевский М. И. — 106  
 Сен-Мартен Л. К. — 8  
 Сеп А. — 133  
 Серафим Саровский, преп. — 345, 363, 379, 380  
 Сергеев-Ценский (наст. фам. Сергеев) С. Н. — 434  
 Сергей Радонежский, преп. — 306, 394, 404, 461, 462, 464, 472  
 Сефер-паша — см. Косцельский Вл.
- Сидяков Ю. Л. — 99, 100, 102  
 Сиклари А.-М.-Д. — 51  
 Симеон Богоприимец, св. прав. — 368, 376  
 Симеон Новый Богослов, преп. — 71  
 Симоновы, братья, банкиры — 223  
 Синьорелли А. — 432  
 Синьорелли (Ресневич-Синьорелли) О. И. — 415, 432  
 Сипачев И. Н. — 161  
 Сирич — см. Набоков В. В. — 453  
 Скачков Г. И. — 145  
 Скотт В. — 56  
 Скрыбин А. Н. — 262, 263  
 Слободнюк С. Л. — 245, 249  
 Слоним М. Л. — 409, 410, 446  
 Служальский Г. — 213  
 Снегирев И. М. — 33  
 Снядецкая Л. — 202, 220, 224  
 Собаковский, знакомый И. В. Киреевского — 85  
 Соболевский С. А. — 28, 31, 33, 34  
 Соларио П. — 416, 433  
 Солженицын А. И. — 242  
 Соловьев Вл. С. — 49, 50, 239, 250, 267, 273, 276, 278, 303, 305, 309, 310, 314, 321, 337, 341, 343, 344, 350—352, 361, 362, 386, 440  
 Сологуб Ф. (наст. имя и фам. — Ф. К. Тетерников) — 291, 434, 435  
 Сора Д. — 471, 475  
 Спиноза Б. — 11, 38  
 Сталь Ж. де — 454  
 Стамбулов (Стамболов) С. Н. — 182  
 Стендаль (наст. имя и фам. — А.-М. Бейль) — 391, 452

- Степанова Т. М. — 385  
 Степун Ф. А. — 50, 52, 268  
 Стефан Баторий, король — 184  
 Стеффенс Х. — 46—48  
 Стойнич М. — 345  
 Страхов Н. Н. — 79, 171  
 Струве Н. А. — 449  
 Ступин Н. Д. — 192  
 Субботин Н. И. — 119  
 Суворин А. С. — 126, 195  
 Суворов (Суворов-Рымникский) А. А.,  
 кн. — 107, 111—114, 119—123,  
 125, 126, 148, 149  
 Сударская-Фохт Р. Г. — 442  
 Сулейман-паша — 189  
 Султ Н.-Ж. де Дьё — 202  
 Суровцев А. Г. — 17  
 Суходольская (урожд. Чайков-  
 ская) К. — 224, 225  
 Суходольский П. — 224  
  
 Талейран-Перигор Ш.-М. де —  
 65, 203, 204  
 Танталиди И. — 173, 187  
 Тарасов Б. Н. — 46  
 Тассо Т. — 36, 416  
 Татищев С. С. — 205, 209  
 Таулер И. — 11  
 Твен М. — 434  
 Твердко Балканский (псевд.) —  
 179  
 Теосколо И. — см. Чайковская И.  
 Тереза из Лизье (Тереза Мартен),  
 св. — 466, 473  
 Терновский Ф. А. — 52, 101  
 Террас В. — 300, 323, 345  
 Тескова А. А. — 401  
 Тизик К. А., свящ. — 150  
 Тимощук В. В. — 199  
 Титаренко Е. Н. — 348  
 Титаренко С. Д. — 271, 343, 354,  
 381  
 Титов В. П. — 33, 35, 44, 209  
  
 Тихомиров Л. А. — 228—241  
 Тихон Задонский, свт. — 3,  
 7—9, 13, 15—20, 24  
 Тодорова М. Н. — 209, 211  
 Толстая А. А., гр. — 62  
 Толстой Л. Н., гр. — 62, 93,  
 95, 110, 162, 248, 391, 423—  
 425, 443—448, 457, 463,  
 466  
 Тольчева Т. (наст. имя и фам. —  
 Е. В. Новосильцева) — 29  
 Топал Иззет-Мехмед-паша —  
 221  
 Топорков А. Л. — 345, 348,  
 354, 367  
 Топчилештов Х. — 186, 190  
 Трепов Ф. Ф. — 131, 132  
 Троицкий Викт. П. — 336  
 Троицкий Вл. А. — см. Иларийон  
 (Троицкий), свщмч.  
 Трофимов И. В. — 100, 101  
 Трубешкой Е. Н., кн. — 343,  
 353, 360, 368, 370, 378, 380,  
 381, 433, 442  
 Тузов И. Ф. — 100  
 Тургенев И. С. — 27, 93, 388,  
 391, 404, 416, 420—423, 425,  
 426, 433, 435  
 Турцевич И. Г. — 199  
 Тынянов Ю. Н. — 28, 100, 197  
 Тьер Л.-А. — 202  
 Тэффи (наст. имя и фам. —  
 Н. А. Лохвицкая, по мужу Бу-  
 чинская) — 390, 392  
 Тютчев Ф. И. — 93, 195, 255,  
 273, 279, 293, 305, 314,  
 329  
  
 Убичини А. — 213  
 Ульянов Н. П. — 436  
 Урусов А. И., кн. — 417, 434  
 Урусов С. С., кн. — 62  
 Усов П. С. — 116

- Успенский Г. И. — 413  
Учелло П. — 365, 427, 438  
Ущиповский С. Н. — 127  
Уэллс Г. — 434
- Фадеева И. Е.** — 199  
**Фалассий Авва**, преп. — 71  
**Фалсеев Ф.** — 117  
**Фалькович С. М.** — 227  
**Фаресов А. И.** — 162  
**Фатьма**, дочь султ. — 224  
**Федоров Н. Ф.** — 348  
**Федотов Г. П.** — 386, 389, 449, 450, 458, 459  
**Фельзен Ю. В.** — 390, 453, 454, 463  
**Фенелон Фр. де Салиньяк** — 46, 47  
**Феодор Алексеевич**, царь — 6  
**Феодор Студит**, преп. — 347  
**Феодора**, имп. — 429  
**Феофан (Прокопович)**, архиеп. — 23, 24  
**Фернандес (Фернандез) Р.** — 470, 474  
**Фет А. А.** — 130, 305, 310  
**Фетисенко О. Л.** — 165, 167, 178, 179, 181, 287, 343, 346, 356  
**Филарет (Гумилевский)**, архиеп. — 113, 121, 122, 150  
**Филарет Московский (Филарет (Дроздов)**, митр.), свт. — 7, 118, 449  
**Филарет Новоспасский** — см. Филарет (Пуляшкин)  
**Филарет ((Пуляшкин)**, в схиме Феодор), иеросхимон — 39, 68  
**Филарет (Филаретов)**, еп. — 109, 122, 123  
**Филиппов И. Ф.** — 128  
**Филиппов Т. И.** — 78, 178, 179, 186, 195
- Филострат Старший** — 348  
**Фиоравенти А.** — 416, 433  
**Фихте И.-Г.** — 48  
**Флаум Л.** — 99  
**Флобер Г.** — 384, 385, 387, 388, 416—421, 433—435, 447  
**Флоренский П. А.**, прот. — 29, 362, 374, 375, 380, 381  
**Флоровский Г. В.**, прот. — 24, 43, 78, 462  
**Фожер М.-П.** — 47  
**Фома Кемпийский** — 9, 10  
**Фондаминский (Фундаминский) И. И.** — 442  
**Фонтена А.** — 389  
**Фотий**, свт. — 462  
**Фохт Б. А.** — 442  
**Фохт Вс. Б.** (в монашестве Габриэль) — 389, 391, 394, 395, 424, 435, 442, 443, 449, 453—456, 459, 460, 463, 464  
**Франк С. Л.** — 396, 414, 415  
**Франс А.** (наст. имя и фам. — А.-Ф. Тибо) — 392, 394, 424, 440, 472  
**Фрейд З.** — 407  
**Фрейнд М.** — 214  
**Фуад-паша** — 210, 217—219, 226  
**Фуко М.** — 76  
**Фуко Ш. де** — 467, 473  
**Фюме С.** — 424, 436, 440, 444—446, 458, 466
- Хайдеггер М.** — 45  
**Хворостьянова Е. В.** — 316  
**Хелло Э.** — см. Элло Э.  
**Хирьяков А. М.** — 162  
**Хлопицкий И.-Г.** — 184  
**Ходасевич В. Ф.** — 338, 339, 397, 409, 410, 436

- Хомяков А. С. — 26, 27, 29, 33, 49, 50, 61, 63, 79, 80, 90, 173  
 Хондзинский П. В., свящ. — 3, 8  
 Хосрев-паша (Хозрев-паша) — 205, 206, 210  
 Хрисанф, патр. Иерусалимский — 355  
 Христофор (Смирнов), архим. — 370, 380
- Цанков Д.** — 177  
**Цветаева М. И.** — 401, 448, 462  
**Цетлин М. С.** — 390
- Чаадаев П. Я.** — 34, 35, 41, 44, 90, 112, 121  
**Чайковская А. М.** — 225  
**Чайковская (урожд. Теосколо) И.** — 224  
**Чайковская К.** — см. Суходольская К.  
**Чайковские, дети М. С. Чайковского** — 220, 224  
**Чайковский А. (Тимур-бей)** — 224, 225  
**Чайковский Вл. (Музаффер-бей)** — 224, 225  
**Чайковский М. С. (Садык-паша Мехмет)** — 168, 174, 191, 197—206, 208  
**Чайковский С.** — 201  
**Чарторыйский А., кн.** — 203, 204, 217  
**Чарторыйский Вл., кн.** — 213  
**Чеботаревская Ал. Н.** — 421, 435  
**Чеботаревская Ан. Н.** — 435  
**Чезаро ди, герц.** — 415  
**Червяковский П. А.** — 23  
**Чернов Н. М.** — 156  
**Черный Саша (наст. имя и фам. — А. М. Гликберг)** — 434
- Черняев М. Г.** — 178  
**Чехов А. П.** — 101, 358, 404, 423  
**Чешихин Е. В.** — 111  
**Чёпфл К.** — 300  
**Чудакова М. О.** — 243, 244, 246  
**Чулков Г. И.** — 274, 283  
**Чумаков Ф. И.** — 33  
**Чупров А. А.** — 396, 432
- Шабанов Ф. Ш.** — 209  
**Шарапов С. Ф.** — 180, 181, 194  
**Шаршун С. И.** — 390  
**Шатобриан Ф.-Р. де** — 454  
**Шаховской Н. В., кн.** — 151  
**Шварсалон В. К.** — 304  
**Швоб Р.** — 467, 473  
**Шевченко Т. Г.** — 202  
**Шевырев С. П.** — 31, 33, 44, 49, 70, 121  
**Шекспир У.** — 95, 218, 321, 328, 339  
**Шелер М.** — 52  
**Шелинг Ф.-В.-Й.** — 29, 35, 37, 38, 43—45, 48, 50, 51  
**Шервинский С. В.** — 309  
**Шестов Л. И. (наст. имя и фам. — И. Л. Шварцман)** — 339, 442  
**Шиллер И.-Ф.** — 255, 310, 311, 331, 337  
**Шимлер** — см. Штилерн  
**Шин Ф.** — 52  
**Шишкин А. Б.** — 267, 269, 279, 313, 330, 344, 345  
**Шишкин И. И.** — 162—163  
**Шлегель Фр.** — 46, 50, 51, 53  
**Шлейермахер Ф.-Д.-Э.** — 35, 39, 40, 44  
**Шлецер Б.** — 442  
**Шлюмберже (Шлумберже) Ж.** — 471, 472, 475

- Шляпкин И. А. — 6  
 Шмелев И. С. — 441  
 Шмид В. — 358  
 Шнейдер Г. — 11, 19, 22  
 Шопенгауэр А. — 76, 444  
 Шор Е. Д. — 256, 262, 268, 287, 288, 295  
 Шор О. А. (псевд. — О. Дешарт) — 265, 271, 277, 278, 322, 344—346, 348, 359  
 Штёфлер Э. — 12  
 Штилерн, купец — 133  
 Штрайх С. Я. — 105  
 Штраус Д.-Ф. — 65  
 Шуази М. — 407, 408  
 Шуберт Фр. — 339  
 Шубинский С. Н. — 106, 116, 199, 122, 124—127, 137, 138, 140, 144, 146  
 Шульгин В. Я. — 119, 120
- Щ**апов А. П. — 117, 118  
 Эвклид — 288  
 Эйхенбаум Б. М. — 28, 128  
 Эккарт Ю. — 106  
 Элло Э. — 425, 436, 458  
 Эрн В. Ф. — 433
- Ю**лиан Милостивый, св. — 416, 433  
 Юнг К.-Г. — 354  
 Юркевич П. Д. — 70  
 Юстиниан I Великий, св., имп. — 429—431, 438
- Я**блоков Е. А. — 243  
 Языков Н. М. — 28, 33, 42, 58  
 Якоби Ф.-Г. — 43, 46, 48, 51  
 Яковенко Б. В. — 433  
 Яркова А. В. — 397  
 Ярослав Мудрый, св. блгв. кн. — 361
- Angelico Fra — см. Беато Анджелико фра  
 Arndt J. — см. Арнтдт И.
- Beckford W. — см. Бекфорд У.-Т.  
 Bocaccio G. — 36  
 Bowra M. — 271  
 Browning R. — см. Броунинг Р.
- Carlini A. — см. Карлини А.  
 Chomjakov A. S. — см. Хомяков А. С.  
 Christoff P. K. — см. Кристоф П.  
 Chudzikowska J. — 200  
 Cor M.-J. — см. Кор М.-Ж.  
 Curtius E.-R. — см. Курциус Э.-Р.  
 Czajkowski M. — см. Чайковский М. С.  
 Czartoryski — см. Чарторыйский А.
- Davidson P. — 266  
 Davison R.-H. — 226  
 Diehl C.-M. — см. Диль Ш.-М.  
 Donchin G. — 275  
 Dudley Stuart — см. Дудлей-Стюарт, лорд
- Edwards P. — 52  
 Eekman T. — 300
- Flaubert G. — см. Флобер Г.  
 Fumet S. — см. Фюме С.
- Ghiberti — см. Гиберти Л.  
 Gleason A. — см. Глисон Э.  
 Goethe J. W. — см. Гете И. В.

- Gorodetzky N. — см. Городецкая Н. Д.  
 Gozzoli — см. Гоццоли Б.
- Handelsman M.** — 218  
 Hello E. — см. Элло Э.  
 Hopkins J. — 309
- Ivanov V., Iwanow W.** — см. Иванов Вяч. И.
- Jouhandeau M.** — см. Жуандо М.
- Kijas J.** — 200, 213  
 Kireevsky I., Kiréievski I., Kireyevsky I. — см. Киреевский И. В.  
 Kouyé A. — 50
- Lacordaire J.-B.-H.** — 473  
 Lalou — см. Лалу Р.-А.  
 Lanz H. — см. Ленз Г.  
 Laura — см. Лаура  
 Lewak A. — см. Левак А.  
 Lippi — см. Липпи Филиппо фра  
 Livak L. — см. Ливак Л.  
 Lo Gatto E. — см. Ло Гатто Э.  
 Luther M. — см. Лютер М.
- Maffei, знакомый И. В. Киреевского** — 36  
 Makarios — см. Макарий Великий, преп.  
 Marco, s. — см. Марк, св. ап. и еванг.  
 Mardin Ş. — 209  
 Maritain J. — см. Маритен Ж.  
 Massis A. — см. Массис А.  
 Maxence J. — см. Максанс Ж.
- Mickiewicz A. — см. Мицкевич А.  
 Müller E. — см. Мюллер Э.  
 Muratoff P., Muratov P. — см. Муратов П. П.
- Nikolaos (Николай Чудотворец), св.** — 255  
 Nicolas Ier — см. Николай I Павлович, имп.
- Olgiati F.** — 69  
 Orpert G. — 355  
 Ovid — см. Овидий
- Pascal B.** — см. Паскаль Б.  
 Péguy Ch. — см. Пегги Ш.
- Rawita-Gawronski Fr.** — 212  
 Rizzi D. — см. Рицци Д.  
 Rouleau F. — см. Руло Ф.  
 Ruskin J. — см. Рёскин Дж.
- Schelling, Şelling** — см. Шеллинг Ф.-В.-И.  
 Schneider H. — см. Шнейдер Х.  
 Shishkin A. — см. Шишкин А. Б.  
 Siclari A.-M.-D. — см. Сиклари А.-М.-Д.  
 Siyavuşgil S. E. — 204, 208  
 Slavitt D.-R. — 309  
 Steffens H. — см. Стеффенс Х.  
 Stöffler E. F. — см. Штёфлер Э.  
 Strothmann W. — 11  
 Swetchine S. — см. Свечина С. П.
- Tassis G.** — 441  
 Terras V. — см. Террас В.  
 Tschörf C. — см. Чёпфл К.

Venzlova T. — см. Венцлова Т.  
Voltaire — см. Вольтер

Wachtel M. — 297, 298, 351  
Walicki A. — см. Валицкий А.

Walter C.-F. von — см. Валь-  
тер Ф. А. фон  
Wanda — см. Ванда  
Wilamowitz — см. Виламовиц У.  
Worth D.-S. — 300



## СОДЕРЖАНИЕ

П. Хондзинский, священник. На пути к синтезу. (Св. Тихон Задонский и Иоганн Арндт) . . . . .	3
В. А. Котельников. И. В. Киреевский: «Славяно-христианское» направление на фоне новоевропейской цивилизации . . . . .	26
А. П. Дмитриев. Н. С. Лесков и остзейский вопрос: тревожения этнорелигиозной неангажированности . . . . .	98
О. Л. Фетисенко. Константин Леонтьев: «Турецкий игумен» в славянском монастыре . . . . .	165
К. А. Жуков. Вестернизация османского общества глазами польского ренегата: «Турецкие анекдоты» Михаила Чайковского (Садык-паши) . . . . .	197
В. М. Камнев. Монархический консерватизм Л. А. Тихомирова: Опыт реконструкции политико-религиозного мирозерцания (на материале публицистики) . . . . .	228
Ким Джун Сок. М. А. Булгаков между гностицизмом и Православием: «Записки юного врача» (заметки к теме) . . . . .	242
Д. Н. Мицкевич. «Реалиоризм» Вячеслава Иванова . . . . .	254
С. Д. Титаренко. Иконология «Повести о Светомире царевиче». (О связи мифологии и христианской религии в творчестве Вячеслава Иванова) . . . . .	343
А. М. Любомудров. Россия и Европа в «Дневнике писателя» Б. К. Зайцева . . . . .	383
Б. К. Зайцев. Из «Дневника писателя» (Подготовка текста и комментарии А. М. Любомудрова) . . . . .	413
А. М. Любомудров. Проблема «христианство и литература» на заседаниях Франко-русской студии (1929—1931) . . . . .	440
Н. Д. Городецкая. 1. Католическая литература. 2. Спор поколений (Подготовка текста и комментарии А. М. Любомудрова) . . . . .	466
Список сокращений . . . . .	476
Указатель имен . . . . .	477

*Научное издание*

## **ХРИСТИАНСТВО И РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА**

**Сборник 6**

*Утверждено к печати  
Институтом русской литературы  
(Пушкинский Дом) РАН*

Редактор издательства Н. М. Пак  
Технический редактор Е. Г. Коленова  
Корректоры Л. Д. Колосова, Ф. Я. Петрова и М. Н. Сенина  
Компьютерная верстка Н. М. Крыловой

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г. Сдано в набор 20.01.10.  
Подписано к печати 01.07.10. Формат 60 × 90 1/16. Бумага офсетная.  
Гарнитура Академическая. Печать офсетная. Усл. печ. л. 31.5.  
Уч.-изд. л. 30.9. Тираж 800 экз. Тип. зак. № 3258. С 115

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН  
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1  
E-mail: [main@nauka.nw.ru](mailto:main@nauka.nw.ru)  
Internet: [www.naukaspb.spb.ru](http://www.naukaspb.spb.ru)

Первая Академическая типография «Наука»  
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 978-5-02-025589-0



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ИЗДАТЕЛЬСКАЯ  
ФИРМА «НАУКА»  
ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ

*Гончаров И. А.*

**ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ**

**Том 8. Книга 2**

**«Обрыв». Рукописные редакции и варианты**

В очередном томе полного собрания сочинений И. А. Гончарова публикуются редакции и варианты рукописи романа «Обрыв». Для широкого круга читателей.

*Лукницкий П. Н.*

## **ТРУДЫ И ДНИ Н. С. ГУМИЛЕВА**

Книга представляет собой реконструкцию замысла выдающегося исследователя творчества Н. С. Гумилева, собирателя архива поэта П. Н. Лукницкого (1902—1973). Труд был выполнен лишь частично в виде кратких конспектов и планов всех его частей. Основой данной реконструкции явилось обширное собрание архивных материалов, хранящихся в Пушкинском Доме; также было предпринято специальное изучение жизни и творчества П. Н. Лукницкого; издание снабжено научным комментарием.

Для филологов, историков, широкого круга читателей.

# ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ПЕРЕВОД И СРАВНИТЕЛЬНОЕ ИЗУЧЕНИЕ КУЛЬТУР

Памяти Ю. Д. Левина

Сборник, посвященный памяти Ю. Д. Левина (1920—2005) — филолога, специалиста в области теории и истории художественного перевода в России, одного из крупнейших отечественных знатоков Шекспира, объединил ученых разных стран и научных школ — многолетних друзей, учеников, коллег ученого. Книга содержит научные статьи, составившие следующие разделы: «Художественный перевод в России», «Восприятие европейской культуры в России» и «Восприятие русской культуры в Европе», «Литературные параллели», а также переводы, воспоминания о Ю. Д. Левине, публикации переписки с ученым.

Для филологов и всех интересующихся историей русской и мировой литературы.

# АДРЕСА КНИГОТОРГОВЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ ТОРГОВОЙ ФИРМЫ «АКАДЕМКНИГА»

## Магазины «Книга — почтой»

- 121009 Москва, Шубинский пер., 6;  
241-02-52  
197137 Санкт-Петербург, Петрозаводская ул., 7Б;  
(код 812) 235-40-64

## Магазины «Академкнига» с указанием отделов «Книга — почтой»

- 690088 Владивосток-88, Океанский пр-т, 140  
(«Книга — почтой»); (код 4232) 5-27-91  
620151 Екатеринбург, ул. Мамина-Сибиряка, 137  
(«Книга — почтой»); (код 3432) 55-10-03  
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 298 («Книга — почтой»);  
(код 3952) 46-56-20  
660049 Красноярск, ул. Сурикова, 45;  
(код 3912) 27-03-90  
220012 Минск, пр-т Независимости, 72;  
(код 10-375-17) 292-00-52, 292-46-52, 292-50-43  
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7;  
124-55-00  
117192 Москва, Мичуринский пр-т, 12;  
932-74-79  
103054 Москва, Цветной бульвар, 21, строение 2;  
921-55-96  
103624 Москва, Б. Черкасский пер., 4;  
298-33-73  
630091 Новосибирск, Красный пр-т, 51;  
(код 3832) 21-15-60  
630090 Новосибирск, Морской пр-т, 22 («Книга — почтой»);  
(код 3832) 30-09-22  
142292 Пушкино Московской обл., МКР «В», 1  
(«Книга — почтой»); (13) 3-38-60  
443022 Самара, пр-т Ленина, 2 («Книга — почтой»);  
(код 8462) 37-10-60

- 191104 Санкт-Петербург, Литейный пр-т, 57;  
(код 812) 272-36-65, бук. 273-13-98
- 197110 Санкт-Петербург, Петрозаводская ул., 7Б;  
(код 812) 235-40-64
- 199034 Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1;  
(код 812) 328-38-12
- 199034 Санкт-Петербург, Васильевский остров, 9 линия, 16;  
(код 812) 323-34-62
- 634050 Томск, Набережная р. Ушайки, 18;  
(код 3822) 22-60-36
- 450059 Уфа-59, ул. Р. Зорге, 10  
(«Книга — почтой»); (код 3472) 24-47-74
- 450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49;  
(код 3472) 22-91-85