Тетради по консерватизму

ISSN 2409-2517

№ 2 2023

Другой Серебряный век

фонд ИСЭПИ

Институт социально-экономических и политических исследований

Альманах

[Май 2023 г.]

фонд ИСЭПИ
Институт социально-экономических и политических исследований

Другой Серебряный век

[Май 2023 г.]

Тетради по консерватизму

[№ 2 2023 г.]

Москва
Некоммерческий фонд – Институт социально-экономических и политических исследований (Фонд ИСЭПИ)
2023

В соответствии с решением Высшей аттестационной комиссии Министерства образования и науки Российской Федерации журнал включен в перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук по отраслям 5.5 – Политические науки, 5.6 – Исторические науки, 5.7 – Философия.

Рекомендовано к печати
Экспертным советом Фонда ИСЭПИ

Редакционный совет
Д.В. Бадовский, А.Д. Воскресенский, А.А. Иванов,
М.А. Маслин, Б.В. Межуев, А.Ю. Минаков, Р.В. Михайлов (гл. редактор),
Е.Н. Мощелков, Л.В. Поляков (председатель), С.В. Перевезенцев, М.В. Ремизов,
А.С. Ципко, А.Л. Чечевишников, М.М. Шевченко, А.А. Ширинянц, А.В. Щипков.

Тетради по консерватизму: Альманах. – №2. – М.: Некоммерческий фонд – Институт социально-экономических и политических исследований (Фонд ИСЭПИ), 2023. – 488 с.

«Томление духа, стремление к “запредельному” пронизало наш век, “Серебряный век”» – так характеризовал этот уникальный период русской культуры в своих мемуарах поэт Сергей Маковский. Советский строй выискивал в наследии Серебряного века только те явления, сюжеты, произведения, которые можно было интерпретировать в качестве предвестников и провозвестников последующей революции. В результате акцент ставился на том «запредельном», в котором можно было с идеологической натяжкой увидеть признаки (или призраки?) «новой формации». Последовавшая после распада СССР трактовка Серебряного века – назовем ее условно либеральной – интерпретировала его как проявление кризиса классической культуры, равно как и всех традиционных общественных устоев, как предвестие и провозвещение Постмодерна. «Томление духа» обернулось прыжком в авангард. Между тем Серебряный век как явление был как минимум значительно сложнее.

Стремление к «запредельному» во многом подпитывалось ожиданиями грядущей катастрофы. Но они же рождали острые апокалиптические переживания, которые вели к поискам истины и смысла бытия в его самых последних вопросах и радикальных ответах. «Запредельное» становилось художественной формой православной эсхатологии. Серебряный век вписал русскую культуру в общемировой контекст. Русская философия этого периода – поворот к идеализму. И поныне русский идеализм воспринимается как самое яркое направление в истории русской философии и как самый большой вклад России в мировую философию. Серебряный век пришелся на штормовой период русской истории. Но именно эти бури вызвали к жизни новый виток консервативной мысли: на надломе эпох остро ощущается ценность тысячелетнего наследия русской государственности и культуры.

Таким образом, был и другой Серебряный век, который системно еще не изучен и ждет своего исследователя и читателя. Данный номер прокладывает путь к подобному исследованию. Завершающее выпуск эссе Бориса Садовского «Святая реакция», хотя и публиковавшееся прежде, но не прочитанное еще широкой публикой, мы предлагаем рассматривать как Манифест этого другого, консервативного Серебряного века.

Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77 – 67506.

© АНО «Средство массовой информации Альманах “Тетради по консерватизму”», 2023
© Некоммерческий фонд — Институт социально-экономических и политических исследований (Фонд ИСЭПИ), 2023

Содержание

Л.В. Поляков
Слово к читателю
9

Раздел первый

Философские искания Серебряного века

Ф.А. Гайда
Л.Н. Толстой и В.С. Соловьев как вдохновители нового поколения русских либералов рубежа XIX–XX веков
13

В.Т. Захарова
Идея красоты в русском искусстве Серебряного века в контексте философии Вл. Соловьева
18

А.И. Вакулинская, В.А. Кудрявцев
Мещанство как судьба цивилизации?
Русская философия о сути мирового социального прогресса
31

В.Ю. Даренский
Метафизика русского самодержавия в трудах Николая Черняева
46

С.М. Санькова, П.С. Самков
Философия декаданса Д.С. Мережковского в оценках М.О. Меньшикова
59

А.П. Карпов
На пути к Возрождению
Заметки об утверждении «прав внешнего» в эстетике Густава Шпета
70

Раздел второй

«Звёзды» Серебряного века

В.Э. Молодяков
«Высоких зрелищ зритель»: политический портрет Валерия Брюсова
77

В.Н. Даренская
Борис Садовской – мыслитель-традиционалист Серебряного века
120

Б.В. Межуев
Блок – поэт русской контрреволюции
140

В.Э. Молодяков
Романтический идеал позднего Блока
153

А.С. Александров
Идеологические зигзаги журналиста А.В. Амфитеатрова
165

Раздел третий

Серебряный век – религиозный контекст

В.Ю. Даренский
Эсхатологические мотивы в русской поэзии Серебряного века
175

А.Ю. Полунов
Совмещение несовместимого: К.П. Победоносцев и деятели культуры Серебряного века.
187

В.Ю. Даренский
Социальная философия Д.А. Хомякова
195

В.Т. Захарова
И.С. Шмелев, и Б.К. Зайцев: художественное осмысление событий первой русской революции в аспекте православной аксиологии
209

В.Ю. Даренский
Философская концептуализация «библейского времени» в работах Якова Друскина
221

О.А. Матвейчев
Аким Волынский как певец традиции
238

А.В. Макаркин
Митрополит Владимир (Богоявленский): современное восприятие православного святого
245

В.Н. Даренская
Литургическая эстетика прот. Сергия Протопопова
263

Раздел четвертый

Серебряный век: осмысливая историю

В.Ю. Даренский
Русский ответ Освальду Шпенглеру
277

В.Н. Даренская
Православная историософия А.А. Царевского
293

А.А. Тесля
Русская революция и вопрос о культуре в трактате «Общество и хозяйство в Римской империи» Михаила Ростовцева
305

В.Ю. Даренский
«Воцерковление» русской истории в историософии Н.Д. Тальберга
315

В.Э. Молодяков
«Будет, будет – Цусима! Будет – новая Калка…»: образ Японии в литературе русского символизма
326

Раздел пятый

Серебряный век: долгое эхо

В.Ю. Даренский
Литературная критика Г. Адамовича как смыслотворчество
359

А.С. Сараев
«Волшебный палимпсест». О значении поэзии в наследии Л.Н. Гумилева
368

А.Б. Панченко
Былой и грядущий Апокалипсис. Отражение гибели цивилизации в фантастике Серебряного века
401

Содержание

В.Ю. Даренский
Художественная философия К.Г. Паустовского
416

Н.Н. Ростова
К.С. Петров-Водкин: от ясновидения к философии
427

В.Э. Молодяков
Тайный смысл поэмы «Пиротехник»: поэтический аутоэкзорцизм Георгия Шенгели
448

А.В. Щипков
Церковные нарративы и секулярная идеология
Нужно ли православным «догонять» Второй Ватикан
454

Раздел шестой

Публикации и рецензии

М.А. Колеров
В.С. Соловьев: революция и православие.
Два новых свидетельства современников
461

А.И. Любжин
Серебряный век и его образовательный фундамент
469

А.А. Тесля
О переписке В.В. Розанова и П.П. Перцова
475

А.М. Ипатов
Великий князь Сергей Александрович на службе России
479

Раздел седьмой

Прикосновенный запас

Б.А. Садовской
Святая реакция
(Опыт кристаллизации сознания)
485

Слово к читателю

Этот номер наших «Тетрадей» мы решили посвятить тому периоду истории русской культуры, который традиционно называется «Серебряный век». Кто придумал такое название, до сих пор точно не установлено. Но независимо от авторства само это название «работает». Все, кто интересуется русской культурой, интуитивно понимают, о чем и о ком идет речь.

Если говорить «о чем», то под Серебряным веком обычно подразумевают особый стиль культурного творчества – в поэзии, литературе, живописи, театре, балете в первую очередь. Но также и в литературной критике, публицистике и даже философии. В чем «особость» этого стиля? И чем он отличается от стилистики того периода в истории русской культуры, который считается Золотым веком?

Прежде всего мне почему-то вспоминается старинная русская поговорка «Слово – серебро, а молчание – золото». И первая ассоциация на эту тему – может быть, в русской традиции глубоко укоренена осторожность (если не сказать – боязнь) в отношении высказывания своего мнения в условиях непредсказуемой реакции властей предержащих? Фигура грибоедовского Молчалина – хорошая иллюстрация именно этой темы, не так ли.

Далее ассоциативный ряд выстраивается таким образом: может быть, в этой поговорке на профанном уровне формулируется фундаментальный принцип православно-русского исихазма? Принцип, согласно которому «промалчивание истины» и есть путь к ее постижению. Принцип, на поэтическом уровне выраженный в знаменитой тютчевской строке «Мысль изреченная есть ложь»?

Наверное, если постараться, то можно найти и другие ассоциации, но тут пора остановиться! Ведь если молчание – золото, то тогда что такое русский Золотой век, как не торжество именно Слова?! От Пушкина до Толстого почти весь наш девятнадцатый век – это отнюдь не молчаливое утаивание постигнутых «истин», а, напротив, их щедрое и смыслостроительное раскрытие в том самом «великом и могучем, правдивом и свободном» русском языке.

Правда, нужно помнить о двух великих «постниках»/«молчальниках» – Николае Васильевиче Гоголе и вышеупомянутом Льве Николаевиче Толстом. Оба наших гения пришли к одному и тому же решению: покончить с «художеством», «писательством» как проявлением некой «гордыни». Помним, но при этом вспоминаем и еще одну старинную русскую поговорку: «Что написано пером, не вырубишь топором». Не в связи с тем, что лучше на всякий случай молчать, а тем более не оставлять письменных знаков. А в том смысле, что и «Мертвые души», и «Анна Каренина», сколько от них ни отрекайся Гоголь или Толстой, – это неотменяемые шедевры не только русской, но мировой литературы.

Но чем же «золотое» Слово отличается от того Слова, которым заговорил Серебряный век? Ведь на бирже цветных металлов золото котируется несравненно выше серебра, что по дефолту ставит всю творческую «продукцию» деятелей конца XIX – начала XX века ниже наследия Золотого века! Однако вопрос: а каковы критерии оценки? С металлами все просто и наглядно. А как быть, сравнивая те же «Мертвые души», например, с «Мелким бесом» Федора Сологуба? Или «Бесы» Федора Достоевского – с «Петербургом» Андрея Белого?

Может быть, нам удастся почувствовать разницу, если мы переместимся из области литературы в область живописи. Возьмем полотна Александра Иванова, Исаака Левитана или Николая Ге и сопоставим их с таким, например, художественным рядом: Врубель, Филонов, Петров-Водкин. Здесь более нагляден сдвиг в сторону поиска не столько содержания картины, сколько формы, которая в конце концов вытесняет само содержание. И тогда появляются Кандинский, Шагал и Малевич со своим разноцветным (но самым знаменитым – черным) квадратом.

На театре тоже можно заметить стилистические сдвиги. Одно дело –нестареющая классика пьес Островского или того же Гоголя и совсем другое – театральные эксперименты Антона Чехова и Александра Блока. При всей фантасмагоричности гоголевской «Женитьбы», она все же остается в границах театра как жизнеобъясняющей «условности». А вот, например, чеховская «Чайка» в МХТ Станиславского и Немировича-Данченко, названная автором комедией, или блоковский «Балаганчик» в постановке Мейерхольда – это уже скорее «условность» жизнезамещающая.

В общем, опять-таки скорее на интуитивном уровне мы можем провести различение «золота» и «серебра» в нашей культурной традиции. Но и этого вполне достаточно, чтобы вспоминать и возвращать в наше сегодня наследие Серебряного века, тем более что далеко еще не все персонажи и обитатели этого удивительного времени получили достаточную долю внимания и серьезного изучения.

Наше обращение к «Серебряному веку» в значительной степени определялось именно этим последним обстоятельством. Да, есть еще многое, что можно сказать о тех, кто составляет как бы «первый ряд» этой культурной эпохи. О Мережковском и Брюсове, о Блоке и Гумилеве, о Цветаевой и Ахматовой… Но есть смысл вглядеться и в фигуры, так сказать, «второго» и даже «третьего ряда». Довольно часто они выполняли важнейшую роль тех, кто обеспечивает необходимую «плотность» культурного пространства эпохи. Тех, кто своими поисками в области философии, истории, идеологии, литературной формы, форматов публицистики, религиозной мысли создавали то, что можно назвать творческой атмосферой короткой, но очень яркой эпохи в истории нашей культуры. И при том эпохи, у которой – надеюсь, никто с этим спорить не станет – очень долгое и очень звучное эхо.

И еще. За Серебряным веком закрепилась репутация чего-то такого богемно-декадентского, едва ли не аутистско-эстетствующего и вообще принципиально нонкомформистского. В том числе и в политическом смысле. Да, действительно, все это было и было временами очень ярко. Но было и другое – то, что стремилось не оттолкнуться от реальной жизни, а выявить ее вечные основы, и постараться на этих основах сберечь Россию, ее государственность, ее самобытность. Вот этой – консервативной – стороне культурных исканий Серебряного века мы постарались уделить специальное внимание. Насколько это получилось, судить вам, уважаемые читатели.

Философские искания Серебряного века

Раздел первый

Ф.А. Гайда
Л.Н. Толстой и В.С. Соловьев как вдохновители нового поколения русских либералов рубежа XIX–XX веков

В.Т. Захарова
Идея красоты в русском искусстве Серебряного века в контексте философии Вл. Соловьева

А.И. Вакулинская, В.А. Кудрявцев
Мещанство как судьба цивилизации? Русская философия о сути мирового социального прогресса

В.Ю. Даренский
Метафизика русского самодержавия в трудах Николая Черняева

С.М. Санькова, П.С. Самков
Философия декаданса Д.С. Мережковского в оценках М.О. Меньшикова

А.П. Карпов
На пути к Возрождению Заметки об утверждении «прав внешнего» в эстетике Густава Шпета

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-13-17

Федор Гайда

Л.Н. Толстой и В.С. Соловьев как вдохновители нового поколения русских либералов рубежа XIX–XX веков[*]

В конце XIX столетия Россия в полной мере пережила декадентское состояние “Fin de siècle”. Между тем, с удивительной синхронностью в 1890-х годах она также испытывала нараставшее политическое возбуждение. На сцене появлялись активисты освободительного движения, формулировавшие не вполне типичные для прошлого идеи. Это было время оформления марксистского движения и вызревания радикально-либеральной идеологии. Социал-демократы и конституционные демократы готовились заявить о себе в полный голос. Безусловно, и декаданс, и новые политические тенденции были связаны с бурными изменениями всей русской жизни. Россия именно в это время стала страной с доминирующим капиталистическим укладом в экономике, а темпы развития были такими высокими, что их сложно было сравнивать с чем-то в прошлом. Все это сочеталось с политической стагнацией, обозначившейся еще в 1881 году. Известный деятель кадетской партии А.В. Тыркова-Вильямс впоследствии вспоминала: «Власть подводила под общее понятие неблагонадежности всех, кто позволял себе слишком откровенно высказываться о народных нуждах или критиковать правительство. Правительство боялось людей с инициативой, рассчитывало справиться со всеми государственными задачами при помощи чиновников» [1, с. 240]. Давление на умеренно либеральные круги создавало прекрасную почву для развития либерализма радикального, а также разнообразных социалистических течений.

По сути, дело было не в каких-то репрессиях, а в господствовавшем формализме. В этом смысле свидетельство Тырковой о своей гимназической поре было очень красноречиво: «У нас не было ни докладов, ни общих бесед, только молебны да панихиды в царские дни. Нас не приучили интересоваться славянством, церковной историей, прошлым России. Имена Кирилла и Мефодия нам решительно ничего не говорили. Самое их созвучие нас почему-то смешило» [1, с. 143]. Единомышленник Тырковой В.А. Маклаков касательно классической гимназии отмечал: «Дело не в классицизме, который мог быть сам по себе благотворен, а в старании гимназий создавать соответствующих “видам правительства” благонадежных людей. Как жестока была эта система, можно судить по тому, что ее результаты были тем печальнее, чем гимназия была лучше поставлена; ее главными жертвами были всегда преуспевшие, *первые ученики* [здесь и далее курсив авт. – *Ф.Г.*]. Они потом были меньше лентяев приспособлены к жизни» [2, с. 71].

* Исследование выполнено при поддержке Междисциплинарной научно-образовательной школы Московского университета «Сохранение мирового культурно-исторического наследия».

Гайда Федор Александрович, доктор исторических наук, МГУ имени М.В. Ломоносова, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. E-mail: fyodorgayda@gmail.com

Подобная политика вызывала ответную реакцию: «Оба лагеря, правительственный и оппозиционный, были одурманены, ослеплены предвзятыми идеями и предрассудками. Слепоте правительства отвечала слепота оппозиции. Самодержавие не понимало общественного стремления к реформам. Левые не понимали психологии самодержавия, его государственной жизненной сущности, его исторических заслуг. Оппозиция считала, что самодержавие навязано народу, что оно держится только полицейскими мерами, искусственной поддержкой дворянства, что формула – православие и самодержавие – не имеет в массах корней. В интеллигенции было упрямое нежелание понять мысли противника, вдуматься в правительственную политику» [1, с. 243]. Кадет кн. В.А. Оболенский отмечал, что его поколение, в отличие от предыдущих, не стремилось в чиновники: «Мы рассуждали так: власть правительства враждебна народу. Поэтому всякий чиновник, находящийся на государственной службе, хотя бы и общеполезной, в конечном счете приносит вред народу уже тем, что усиливает правительственную власть. Кроме того, мы видели перед собой целый ряд примеров того, как люди самых левых убеждений, поступив на государственную службу, постепенно привыкали к компромиссам и теряли свой оппозиционный пыл». Поэтому молодые люди шли в науку, литературу, искусство, педагогику, а также «общественную деятельность», но только оппозиционную или революционную [3, с. 102].

Новым моральным ориентиром становился Лев Толстой [1, с. 198–199, 284; 2, с. 85; 4, с. 154–158; 5, с. 67; 6, с. 134; 7, с. 46], в 1880-х годах начавший свою религиозную проповедь. Но молодое поколение вдохновлялось в первую очередь не сутью учения, а ниспровержением кумиров [8, с. 127–128]. Н.А. Бердяев позднее писал: «Большое значение имел для меня Л. Толстой в первоначальном моем восстании против окружающего общества. Я никогда не был толстовцем в собственном смысле слова и даже не очень любил толстовцев, которые были мне чужды. Но толстовская прививка у меня была, и она осталась на всю жизнь. Она сказывалась в моем глубоком презрении ко всем лжесвятыням и лжевеличиям истории, к ее лжевеликим людям, в моем глубоком убеждении, что вся эта цивилизационная и социализированная жизнь с ее законами и условностями не есть подлинная, настоящая жизнь» [9, с. 120].

Сторонником толстовской философии оказался даже представитель придворной фамилии Шиповых – Д.Н. Шипов, который предпочел военной службе земскую деятельность, а в 1893 году был избран на влиятельный пост председателя Московской губернской земской управы. Став, по сути, главным земцем страны, Шипов выступил организатором всероссийского земского движения. Получая упреки в «славянофильстве», Шипов их отметал [10, с. 287–288]. Говоря о собственном мировоззрении, он отмечал его отличие от церковного: «Я большой поклонник Толстого, я во многом ему обязан своим жизнепониманием. Он, если можно так сказать, вернул меня ко Христу или, вернее, помог мне разобраться и понять сущность христианского учения. Благодаря ему мне стало ясно, что наше церковное ученье как бы умышленно игнорирует сущность учения Иисуса Христа и вместо того, чтобы стараться, обличая людскую неправду, постепенно содействовать горячей проповедью поднять нашу личную, общественную и государственную жизнь до высоты христианских идеалов – она низводит христианское учение до оправдания людской неправды и всякого рода насилия» [21, с. 248].

Первоначально Шипов был противником юридического ограничения самодержавия и сторонником созыва земского собора, но в данном вопросе ссылался на мнение не славянофилов, а В.С. Соловьева [10, с. 171–173]. Шипов верил, что Россия способна была избежать революционной перспективы и явить в этом пример для всего мира. Даже осенью 1902 года, когда приближение революции уже отчетливо ощущалось, он писал: «Как ни тяжело нам теперь живется и чувствуется, но все-таки я не теряю веры, что духовная мощь русского *народа* вынесет нас благополучно из переживаемого хаоса и что не

“Европа нас поработит капиталом и превратит нас в конце концов в какую-то Индию или Египет”, а, наоборот, та нравственная идея, которая живет в душе и сердце русского народа, явится истолковательницей общемирового смысла жизни. Великий гений Толстого из общения с народом понял эту идею и явился ее выразителем и возвестителем. <…> В будущем она, я уверен, поможет России выработать общественный и государственный строй, более отвечающий благу общему, чем жизнь Западной Европы с ее капитализмом и борьбой личных и классовых интересов. Трудно предвидеть пути, по которым совершится переворот в нашей общественной жизни, и формы, в которые она выльется, но можно с вероятностью предполагать, что этот переворот совершится в России без кровопролития и насилия, как это было в Европе» [22, с. 221–222]. Нечто подобное исповедовал единомышленник Шипова кн. Г.Е. Львов на посту министра-председателя Временного правительства даже в 1917 году [12, с. 320–321].

Под влиянием Льва Толстого оказался и сформировавшийся в Петербургском университете еще в 1881 году «Ольденбургский кружок», включивший С.Ф. и Ф.Ф. Ольденбургов, В.И. Вернадского, А.А. Корнилова, Д.И. Шаховского. Однако в 1885 году Шаховской по приглашению Ф.И. Родичева приехал для земской службы в Весьегонск, где началась идейная эволюция князя-земца. Вскоре он сформулировал концепцию либерального социализма, пытаясь совместить свои прежние взгляды с требованиями права и законности. Он писал: «Либеральную программу я принимаю вполне, но она моих социальных, нравственных и религиозных взглядов не определяет и, следовательно, не изменяет» [23, с. 241; 14, с. 21–22, 29–43]. В 1890 году он отмечал: «По-моему, деньги являются такими же средствами порабощения, как прямое насилие над личностью, политический абсолютизм и капитализм в промышленности»[24, с. 292]. Но для общественного прогресса необходимо было развитие личности, в результате чего делался вывод: «Истинный либерализм и истинный социализм не противоречат, а дополняют друг друга» [25, с. 298]. Именно этот тезис ляжет в основу идеологии и партийной программы Конституционно-демократической партии [15].

Проблема личности и ее прав стала оселком и для ряда русских марксистов. С этого началось движение «от марксизма к идеализму». Толстой тут помочь не мог, но мог помочь В.С. Соловьев. В фундаментальной работе «Оправдание добра» (1897) он писал о равной ценности и взаимосвязи личности и общества. При этом он встретил критику со стороны патриарха умеренного либерализма Б.Н. Чичерина, настаивавшего на ценности государства и отвергавшего любые социалистические поползновения левых либералов (принцип социальной справедливости) [16]. Безусловно, Соловьева нельзя было бы назвать идеологом социального либерализма, но влияние на его активистов было неоспоримо [17].

В предисловии к сборнику «Проблемы идеализма» (1902), который стал философской основной леволиберального (кадетского) движения, П.Н. Новгородцев присягал на верность обоим: Чичерину и Соловьеву. При этом акцент делался именно на правах личности: «Идеалистическая философия не новость для русской публики. В эпоху наивысшего развития позитивизма против него уверенно и смело выступал Вл. Серг. Соловьев и возвышал свой авторитетный голос Б.Н. Чичерин. Читатели нашего Сборника найдут в числе его сотрудников имена, указывающие живую связь этой философской традиции с тем направлением, которое теперь выступает на защиту идеалистических начал. Особенность этого нового направления состоит в том, что оно, являясь выражением некоторой вечной потребности духа, в то же самое время возникает в связи с глубоким процессом жизни, с общим стремлением к нравственному обновлению. Новые формы жизни представляются теперь уже не простым требованием целесообразности, а категорическим велением нравственности, которая ставит во главу угла начало безусловного значения личности” [18, с. 10]. Более определенно в отношении Соловьева высказывался марксистский

публицист С.Н. Булгаков: «Философия Соловьева есть, в моих глазах, пока последнее слово мировой философской мысли, ее высший синтез» [19, с. 61]. П.Б. Струве, издатель оппозиционного журнала «Освобождение» (первый номер вышел через месяц после сборника на деньги одних и тех же благотворителей), отмечал политическое значение мысли философа и противопоставлял ее консервативной традиции: «Русская метафизика в лице Владимира Соловьева исполнила и крупное общественное дело, дав впервые *идеалистическую* критику славянофильства и катковизма и тем установив, что философский идеализм и государственный позитивизм непримиримы по духу. Это – огромная заслуга, часто восхваляемая, но недостаточно еще оцененная по своему философскому смыслу» [20, с. 108].

Отличительной особенностью Серебряного века было представление о возможности создания нового мира. Эта идея затронула самые разные сферы жизни, в том числе и политическую. Русскими предтечами этого сознания выступали Л.Н. Толстой и В.С. Соловьев. Официальной идеологии противопоставлялись идеи панморализма и прав личности.

Литература

1. *Тыркова-Вильямс А.В.* То, чего больше не будет. М., 1998.
2. *Маклаков В.А.* Власть и общественность на закате старой России (воспоминания современника). Париж, 1936.
3. *Оболенский В.А., кн.* Моя жизнь, мои современники. Париж, 1988.
4. *Корнилов А.А.* Воспоминания // Вопросы истории. 1994. № 2. С. 143–159.
5. *Львов Г.Е., кн.* Воспоминания. М., 1998.
6. *Милюков П.Н.* Воспоминания. М., 1991.
7. *Френкель З.Г.* Записки и воспоминания о пройденном жизненном пути. СПб., 2009.
8. *Кизеветтер А.А.* На рубеже двух столетий: Воспоминания. 1881–1914. М., 1997.
9. *Бердяев Н.А.* Самопознание (Опыт философской автобиографии). М., 1990.
10. *Шипов Д.Н.* Воспоминания и думы о пережитом. М., 2007.
11. *Шелохаев С.В.* Д.Н. Шипов: Личность и общественно-политическая деятельность. М., 2010.
12. *Гайда Ф.А.* Либеральная оппозиция на путях к власти (1914 – весна 1917 г.). М., 2003.
13. *Шаховской Д.И.* Избранные статьи и письма. 1881–1895. М., 2002.
14. *Лубков А.В.* Д.И. Шаховской: путь русского либерала // *Шаховской Д.И.* Избранные статьи и письма. 1881–1895. М., 2002. С. 9–52.
15. *Селезнев Ф.А.* Конституционные демократы и буржуазия (1905–1917 гг.). Нижний Новгород, 2006.
16. *Гусев К.* Идеи социального либерализма и политического идеализма в философии Вл. Соловьева // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы Международной конференции 14–15 февраля 2003 г. Серия “Symposium”. Вып. 32. СПб., 2003. С. 199–205.
17. *Чижков С.Л.* Идея личности и ее достоинства у Владимира Соловьева: К вопросу об этико-философских основаниях либерализма // Психология и Психотехника. 2015. № 10. С. 1000–1009.
18. [*Новгородцев П.Н.*] Предисловие // Проблемы идеализма [1902]. 2-е критическое изд., испр. / под ред. М.А. Колерова; подгот. текста Н.В. Самовер. М., 2018. С. 8–11.
19. *Булгаков С.Н.* Основные проблемы теории прогресса // Проблемы идеализма [1902]. 2-е критическое изд., испр. / под ред. М.А. Колерова; подгот. текста Н.В. Самовер. М., 2018. С. 12–64.
20. *П.Г. [Струве П.Б.]* К характеристике нашего философского развития // Проблемы идеализма [1902]. 2-е критическое изд., испр. / под ред. М.А. Колерова; подгот. текста Н.В. Самовер. М., 2018. С. 92–112.
21. *Шипов Д.Н.* Письмо М.В. Челнокову, 16 июля 1904 г. // *Шелохаев С.В.* Д.Н. Шипов: Личность и общественно-политическая деятельность. М., 2010.
22. *Шипов Д.Н.* Письмо М.В. Челнокову, 19 октября 1902 г. // *Шелохаев С.В.* Д.Н. Шипов: Личность и общественно-политическая деятельность. М., 2010.
23. *Шаховской Д.И.* Письмо И.М. и М.С. Гревсам, 6–8 апреля 1888 г. / Д.И. Шаховской // Избранные статьи и письма. 1881–1895. М., 2002.
24. *Шаховской Д.И.* Письмо И.М. Гревсу [?], 14 октября 1890 г. / Д.И. Шаховской // Избранные статьи и письма. 1881–1895. М., 2002.
25. *Шаховской Д.И.* Письмо А.А. Корнилову, 23 октября, 2 ноября 1890 г. / Д.И. Шаховской // Избранные статьи и письма. 1881–1895. М., 2002.

Аннотация. В статье на основе публицистики, переписки и мемуарного наследия русских либералов рубежа XIX–XX веков рассматривается вопрос об идейном влиянии Л.Н. Толстого и В.С. Соловьева на молодое поколение политиков, сыгравших решающую роль в трансформации и ниспровержении «старого порядка». Автор приходит к выводу, что представление о возможности создания нового мира, столь характерное для эпохи Серебряного века, в полной мере проявилось и в политической сфере. При этом русскими предтечами этого сознания выступали именно Л.Н. Толстой и В.С. Соловьев. Молодые либеральные политики рубежа веков противопоставляли официальной идеологии идеи панморализма и прав личности, заимствованные в версии этих двух мыслителей. Толстовское учение вдохновляло в первую очередь призывом к ниспровержению официозных кумиров. В.С. Соловьев оказался интересен представлением о равной ценности и взаимосвязи личности и общества. Хотя Соловьев и не был идеологом социального либерализма, но влияние соловьевской мысли на освободительное движение оказалось очень серьезным.

Ключевые слова: Л.Н. Толстой, В.С. Соловьев, Д.Н. Шипов, Д.И. Шаховской, П.Н. Новгородцев, А.В. Тыркова-Вильямс, кадетская партия.

Fyodor A. Gayda, Doctor in History, Associate Professor, Department of History of Russia of the19th and beginning of the 20th Centuries, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University; Scientific Researcher and Lecturer, St. Tikhon Orthodox University. E-mail: fyodorgayda@gmail.com

L.N. Tolstoy and V.S. Solovyov as the Inspirers of the New Generation of Russian Liberals at the Turn of the 19th and 20th Centuries*

Abstract. On the basis of the publications, correspondence and memoirs of Russian liberals at the turn of the 19th - 20th centuries, the author of the article examines the problem of the ideological influence of Leo Tolstoy and Vladimir Solovyov on the younger generation of politicians who played a decisive role in the transformation and overthrow of the “old order”. He comes to the conclusion that the idea of the possibility of creating a new world, so characteristic of the Silver Age, was also fully manifested in the political sphere. At that, the Russian forerunners of this perception were precisely L.N. Tolstoy and V.S. Solovyov. The young liberal politicians of the turn of the century countered the official ideology with the ideas of panmoralism and individual rights, borrowed in the works of these two thinkers. Tolstoy’s teaching inspired primarily with the call to overthrow official idols. V.S. Solovyov was interesting for them due to his idea of equal value and interconnection of an individual and society. Though Solovyov was not an ideologue of social liberalism, the influence of Solovyov’s thought on the liberation movement turned out to be very serious.

Keywords: L.N. Tolstoy, V.S. Solovyov, D.N. Shipov, D.I. Shakhovskoy, P.N. Novgorodtsev, A.V. Tyrkova-Williams, Cadet Party.

* The research was performed with the support of the Interdisciplinary Scientific and Educational School of Moscow University “World Cultural and Historic Heritage Preservation”.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-18-30

Виктория Захарова

Идея красоты в русском искусстве Серебряного века в контексте философии Вл. Соловьева

Влияние философии и поэтического творчества Вл. Соловьева на русское искусство начала XX века – давно установленный факт формирования его эстетического своеобразия. Как признано, причина была в том, что учение Соловьева «стремилось выразить средствами философии одну из коренных интуиций русской духовности, убеждение в цельности и единстве, истинной связи и гармонии бытия» [цит. по: 1, с. 154].

«Частные или ограниченные существования, сами по себе не имеющие достойного или идеального бытия, – писал Вл. Соловьев, – становятся ему причастны через свое отношение к абсолютному во всемирном процессе, который и есть постепенное воплощение его идеи. Частное бытие идеально или достойно, лишь поскольку оно не отрицает всеобщего, а дает ему место в себе, и точно так же общее идеально и достойно в той мере, в какой оно дает в себе место частному» [2, с. 100].

В литературе обозначился процесс поиска реальных жизненных примет изначального единства мира и человека. Отсюда стремление проследить связь незначительных на первый взгляд состояний, мигов бытия и открыть в них тайну вечности, незыблемых общих законов. А это в свою очередь влекло за собой своеобразное «разложение» восприятия на отдельные элементы (краски, даже там, где все однотонно; пластику даже там, где нет движения; звучание даже «немого» предмета), на основании чего открывался «подтекст» внешне обычного явления, его незаметное «перетекание» в иную форму, фазу, рождение новых связей и соотношений. Это, с одной стороны, расширяло восприятие действительности, с другой – обуславливало углубление автора в собственное мироощущение и запечатление в слове составных моментов этого мироощущения. У каждого писателя такого рода динамика выражалась в ярко своеобразной манере, опиралась на индивидуально преломленное мировидение.

В новом художественном мышлении сказалась и соловьевская идея красоты как одной из основных идей всеединства. Философ утверждал: «...вещественное бытие может быть введено в нравственный порядок только через свое просветление, одухотворение, т.е. только в форме красоты... красота нужна для исполнения добра в материальном мире, ибо только ею просветляется и укрощается недобрая тьма этого мира» [2, с. 100]. В такой соотнесенности этического и эстетического начал мира он воспринимал и назначение искусства, считая, что «поэзия может и должна служить делу истины и добра на земле, но только по-своему, только своею *красотой* и ничем другим» [3, с. 46] [курсив автора – *В.З.*]. «Красота, – писал он, – уже сама по себе находится в должном соотношении с истиной и добром, как их ощутимое проявление. Следовательно, все действительное поэтичное, а,

Захарова Виктория Трофимовна, доктор филологических наук, профессор, профессор кафедры русской и зарубежной филологии Нижегородского государственного педагогического университета имени К. Минина. E-mail: victoriazaharova95@gmail.com

значит, прекрасное будет тем самым содержательно и полезно в лучшем смысле этого слова. Ни в чем, кроме красоты, настоящая поэзия не нуждается: в красоте – ее смысл и ее польза» [3, с. 46]. В 1900-х годах об изменении художественных взглядов в этом направлении литературная критика писала уже как о заметном явлении. Е. Аничков говорил о постепенном уходе в прошлое «эстетики “кающегося дворянина”» и о неминуемости «полного и откровенного признания красоты как вполне законного и желательного художественного наслаждения» [4, с. 23].

Причину же этого он видел, и это тоже чрезвычайно симптоматично, в «космизме» мышления новой эпохи, когда целесообразность мироздания признаётся через его красоту. «Благодаря нашей способности воспринимать красоту, мир необходимости все-таки должен казаться нам не таким безысходным и сурово противоречащим нашим пожеланиям», – утверждал он [4, с. 16].

Как известно, «сердцевиной» учения Соловьева является идея Вечной Женственности. Как верно замечено современным исследователем, «это идея проективности всего происходящего, ее сопряженности, с одной стороны, с мировым центром (“умом Божьим”), а с другой – со всей конкретикой “форм и степеней” существующего» [5, с. 237].

Обратимся непосредственно к примерам. О сильном воздействии Вл. Соловьева на свое становление писал Б.К. Зайцев (1881–1972), один из самых заметных художников Серебряного века, а позднее – русского Зарубежья: «Многое, очень многое сдвинул в моей душе... от пантеизма ранней юности моей повел дальше» [6]. «Соловьевский контекст» ощутим во многих творениях Б.К. Зайцева. Показателен в этом плане рассказ «Мать и Катя» (1915).

Герои рассказа – молодые интеллигенты: фельдшерица по прозвищу Мать, курсистка Катя, ученый-философ Панурин и другие. Девушек на время отпуска Матери к себе в провинциальное имение приглашает помещик Колгушин, у которого они снимают флигель. Обрисованная в начале возможность романтических отношений между Панурины и Катей остается нереализованной. Все возвращаются к своим делам. Непритязательность сюжета, обыденность коллизии почти банальна. Но не забудем концептуальную заостренность русских писателей и живописцев той эпохи именно на внимании к *обыденному* в русской жизни, стремление в беге дней и одновременно повседневной устойчивости быта обнаружить их целесообразность, обусловленность жизненными целями отдельного человека и смыслом бытия в целом.

Своеобразной интродукцией является эпизод с наблюдениями Кати из своего окна, выходившего на пути Курской железной дороги: «Подходил дачный поезд Нижегородской дороги; блестели рельсы; и внимание разбегалось в этой непрерывной жизни, в зрелище вечного движения, неизвестно откуда и куда. Катя не смогла читать Банга, которого любила, и стала глядеть на поезда. “Если все так печально в жизни, как он описывает, то неужели и со мной будет так? Нет, невозможно”. Глубина светлого неба, голуби, летевшие к складу, блеск Андрониевских крестов и дымок поезда, уносившегося, быть может, в Крым, к морю, все было так прелестно…» [7, с. 215]. Образ железной дороги здесь служит как бы *окном* в другой мир – мир дальних странствий, жизненного движения, обещания радости. Мир, спасающий от тлетворного влияния мнимых истин, затягивающих в мир, каким он предстает у Банга, – искусственный, пессимистический, безжизненный.

В поместье Колгушина Мать и Катя со станции добираются на лошадях. Им «было радостно зрелище Царицына, веселые березовые леса под Бутовом, церкви, монастырь Серпухова, Ока, широкие луга и бор и за Окой пересеченная, не могущественная, как на юге, но приглядная и задушевная равнина Тульской губернии» [7, с. 218]. Очевидна любовь Зайцева к родным своим местам, стремление опоэтизировать их притягательную красоту. При этом неоднократно подчеркивается, что настоящая Россия здесь: «Они

глотали мужицкую пыль и благоухание, данное Господом Богом мужицким полям. Словом, погружались в настоящую Россию» [7, с. 218]. Интеллигенты Зайцева всегда ощущают себя неотъемлемой частью народной России, это их «родовая мета».

Увлеченность философией Вл. Соловьева отличает в рассказе философа Панурина. Поездка в деревню утвердила его в представлениях о вечной Женственности, разлитой в мире: «…женственное вообще разлито в природе. Женственны молодые деревца, первая весенняя зелень, сумерки в апреле» [7, с. 245]. В звездах он видит «нечто девичье» [7, с. 226]. Кате Панурин признаётся: «…я чувствую в вас большую простоту и близость природе ваших мест. Из ваших глаз определенно смотрят на меня наши поля. Если бы у них были глаза, они бы так же смотрели» [7, с. 230]. Подобные представления переданы в рассказе лейтмотивно. Панурин любил «философствовать о том, что русская природа имеет таинственную и глубокую связь с лицом и душою русской женщины» [7, с. 232].

Читателю дается понять, что подобные взгляды навеяны философией Вл. Соловьева. Так, введена реплика эпизодического, но весьма значимого персонажа – архиерея: «…в молодость мою, в бытность в Академии, я много читал покойного Владимира Соловьева. Приходилось даже с ним встречаться. Это был великий ум, избранный сосуд» [7, с. 239]. Однако наиболее многомерно увлеченность Зайцева соловьевской философией выразилась в повести «Голубая звезда» (1918), которую можно считать итоговым по отношению к его дореволюционному творчеству произведением: в нем аккумулировался предшествующий философско-эстетический поиск писателя.

После «Голубой звезды» многое в рассказах Зайцева воспринимается как эскизные, акварельные зарисовки к этому произведению с его трепетной живописью, заставляющей вспомнить картины Борисова-Мусатова, Нестерова. Во многих рассказах у него оживает «звездное начало», явно восходящее к соловьевскому космизму и его идее вечной женственности, – о чем велась речь выше. А своеобразной внутренней экспозицией к «Голубой звезде» можно считать страницы из романа «Дальний край», где говорится: «Петя взглянул вверх, в небо в глубину и бездонность, кажущуюся ему божественной судьей земных дел, и первое, что он увидел, была голубая Вега, звезда, которой чище и невиннее нет в небе, как нет равного первой любви» [8, с. 79]. В этом лирическом пассаже угадывается и расшифровка символики заглавия написанной несколькими годами позже повести «Голубая звезда»: поэтическая устремленность к Божественной высоте, чистоте, гармонии.

Главный герой повести Алексей Петрович Христофоров с его духовным поиском, взаимоотношениями с окружающим миром представляет собой как бы наиболее законченную модель «зайцевского героя» дооктябрьского периода. Человек тонкий, чистый, он заметно выделяется в среде московской интеллигенции своей искренностью, незащищенностью. В его облике подчеркивается «детскость» – ясная синева глаз. Тонко подмечено, что о любимых героях Зайцева написано у него «прозрачно и именно человечно, как бы даже “голубоватыми тонами”» [9, с. 235].

Христофоров привык вести жизнь отшельника, раздумчиво-созерцательную. Уединенно живет он у себя на Молчановке и в усадьбе пригласивших его на лето Вернадских. Б. Зайцев часто показывает своего героя через восприятие других людей. Так, главная героиня романа, Машура, дочь Натальи Григорьевны Вернадской, чувствующая в Алексее Петровиче родственную душу, присматриваясь к нему, замечала не раз его пристальное внимание ко всему живому вокруг.

«– Вам всё нужно, все нужны? – улыбаясь, спрашивала Машура.

Он отвечал спокойно и приветливо:

– Я люблю ведь это... все живое» [9, с. 142].

И особые отношения Христофорова со звездами заметила Машура, – он сам определил их как «дружественные». Образ же голубой звезды Веги лейтмотивно сопутствует

герою в течение всего повествования. Это «его» звезда: «Он знал, что стоит ему поднять голову, и Вега будет над ним» [9, с. 135]. Христофоров своей загадочностью, странностью, непохожестью на других притягивает Машу, волнует. Она пытается его разгадать: «Мне кажется, что вам нравится и Кремль, и лунный свет, и я, и ваша голубая Вега, и Лабунская, так что и не разберешь...

– Мне, действительно, – тихо сказал он, – многое в жизни нравится и очаровывается, но по-разному...» [9, с. 166].

А некоторое время спустя Маша убедилась в верности своего понимания Христофорова. «Я вас принимаю и люблю, – вдруг сказал он <...> потому… что вы лучше, еще лучше Москвы и церкви Знамения. Вы очень хороши...» [9, с. 188]. Как это по-зайцевски сказано! Можно соотнести это высказывание с тем, как воспринимал мальчик, герой рассказа «Заря», свою мать: она «прелестней всех закатов». Или с признанием Панурина в рассказе «Мать и Катя» о том, что для него те, кто ему нравились, «всегда были искрами прекрасного, женственного, что разлито вмире» [7, с. 241].

Определяя общий смысл красоты, Соловьев связывал его с сочетанием света с материей и один из видов небесной красоты понимал так: «Мировое всеединство со стороны воспринимающей его материальной природы, свет отраженный – пассивная женственная красота лунной ночи. Мировое всеединство и его выразитель, свет, в своем первоначальном расчленении на множественность самостоятельных средоточий, обнимаемых однако общей гармонией, – красота звездного неба» [2, с. 104].

Именно так понимаемой красотой осеняется жизнь Христофорова в повести. Однажды он признаётся Машуре о своем отношении к Веге: «Я ее знаю и люблю... Для меня она красота, истина, божество. Кроме того, она женщина. И посылает мне свет любви» [9, с. 194]. Однако Христофоров, странный человек с голубыми глазами, в луче этого света выглядит загадочно-холодновато. Его любовь не согревает Машу. Она с горечью признаётся: «...я поняла, что ваша любовь, как ко мне, так и к этой звезде Веге... это сон какой-то, фантазия, может быть, очень искренняя, но это… это не то, что в жизни называют любовью» [9, с. 195]. Страницы о порывистом чувстве Маши к Христофорову, пожалуй, самые трепетные в романе. Ее любовь у Зайцева дана здесь в потаенной непроявленности, смутных вначале очертаниях, зыбкой неуверенности и надежде, наконец, в порывистой искренности, которая так ни к чему и не приводит...

Христофоров по-своему любит Машуру и по-своему мучим этим чувством. Автор не раз приводит описания его внутреннего состояния: «Нежная, мучительная грусть пронзила его сердце» [9, с. 185]. «Хотелось плакать. Сердце ныло нежностью» [9, с. 205]. Зайцев показывает способность героя глубоко чувствовать: он сам заложник своей натуры, странным образом более сопряженной с надмирной высотой, чем с земными терзаниями. В этом заключается одновременно и противоречивость, и цельность натуры Алексея Петровича. Цельность в том, что, несмотря на переживания, связанные с посетившим его чувством к Машуре, он остался верен интуитивно ощущаемому им своему предназначению: «Одиночество... Святое или не святое – но одиночество» [9, с. 185]. Эта зайцевская «философия одиночества» своеобразна: герой Зайцева отстаивает право идти по жизни вместе с людьми, рядом с ними, но при этом оставаясь в своем собственном, ему одному близком и дорогом мире.

В какой-то мере Христофоров заставляет вспомнить князя Мышкина, а ассоциация, рождаемая его фамилией, ведет нас еще дальше к бессмертному библейскому образу. Здесь стоит обозначить вопрос о постепенном обретении Б. Зайцевым православного миросозерцания. В детстве органического религиозного воспитания в семье он не получил, ибо родители его были из поколения «шестидесятников». Путь к вере он прошел самостоятельно. В данной работе мы не ставим задачи углубления в эту проблему, настолько она самодостаточна. Но расставить некоторые важные акценты необходимо.

Уже в ранних его вещах с их восторженным чувством жизни было заметно рано воспринятое смиренное приятие горя (рассказ «Тихие зори»); в рассказе «Изгнание» и романе «Дальний край» показано, как именно христианское миросозерцание дало героям после драматических катаклизмов жизни новые силы, обретение связей с миром.

Борис Зайцев, по-видимому, тихо и неслышно, но вместе с тем настойчиво растил в своей душе веру: в ранних его произведениях можно обнаружить, как своеобразно пересекаются и евангельская мудрость, и соловьевские представления о «всеединстве» красоты в мире, созданной неким «космическим художником», как он называет Бога. Так, к примеру, в «Спокойствии» следующим образом передается мироощущение главного героя, путешествующего по Италии и чувствующего свою необъяснимую вроде бы близость к этой чужой стране: «Да, я в чужой, но и своей стране, потому что все страны одного хозяина, и везде он является моему сердцу» [10, с. 78]. Или в рассказе «Смерть» умирающий Павел Антонович, «...закрыв глаза, стал думать о Боге. В это время он забыл о своей жизни, товарищах, врагах; ему казалось, Бог есть, и эта сирень и вообще прекрасные цветы, прекрасная любовь суть именно свидетельства и проявления Бога» [11, с. 120].

В «Голубой звезде» преломление подобных воззрений через призму восприятия главного героя убеждает в верности писателя выработанным им представлениям о жизни мира. Христофоров, как мы уже говорили, – это философ соловьевского толка. «Мы живем тем прекрасным, что вокруг», – говорит он [9, с. 147]. Христианская философия его привлекает, он размышляет над легендой о св. Франциске Ассизском, в котором ему близка проповедь свободы от богатства, он утверждает, что «нет ничего в мире выше христианства», но признаётся, что он его «не совсем так» понимает: «Моя партия – аристократических нищих» [9, с. 184]. Речь идет, разумеется, не о каком-то снобизме Христофорова, а о его проповеди свободы духа, не связанного богатством. При этом Зайцев не раз подчеркивает обыкновенность, негероичность личности своего героя: Христофоров чувствовал, «что вполне за св. Франциском он идти… не может... Все же, думал он, слишком я люблю земное» [9, с. 184].

А эта любовь к земному понимается Зайцевым в одухотворенном восприятии посоловьевски воспринимаемого всеединства бытия: именно такое мироощущение могло, по мысли писателя, дать человеку так необходимое ему чувство гармонии. Уже на самой последней странице своей книги он рисует прекрасный весенний день и своего Христофорова, в природной голубизне глаз которого «удваивалась» «голубизна апрельского дня» [9, с. 233]. Христофоров, идущий навстречу весне, ощущает в себе вновь «странное чувство истомы и как бы растворения... Казалось, что не так легко отделить свое дыхание от плеска ручейка в овраге, ноги ступали на земле, как по самому себе, голубоватая мгла внизу, над речкой, была частью его же души и он сам в весенней зелени зеленей» [9, с. 233].

В финале романа Алексей Петрович делает признание Анне Дмитриевне, в котором угадывается главный нерв его духовных исканий: «Вот недавно, на днях... я испытывал странное чувство. На минуту я ощутил себя блаженным и бессмертным духом, существующим вечно, здесь же на земле. Жизнь как будто проносилась предо мной миражом, вечными сменами, и уходящих миражей мне не жаль, а будущие – я знал, придут. Я забывал о прошлом, и не думал о будущем. Быть может, такое состояние, со всегдашним ощущением Света, то есть Бога, и есть райская жизнь, о которой говорит Библия» [9, с. 232].

В приведенных словах Христофорова заключена квинтэссенция зайцевской философии: жить с ощущением Света, то есть Бога – высших и вечных ее начал, ее красоты и нетленности. А светоносность мировосприятия была присуща русской ментальности издревле: еще в произведениях устного народного творчества, в песнях и былинах, свет выступал «как на небе, так и на земле, наиважнейшим фактором красоты…», что убедительно показано И.К. Кузьмичевым [12, с. 99]. И, что самое главное, связывался в сознании наших пращуров именно с проявлениями Божественной жизни.

Раннее творчество Зайцева свидетельствует, сколь художнически самобытно он выразил эту светлую философию, оставаясь при этом сыном своей эпохи – эпохи Серебряного века с потребностью к одухотворенно-поэтическому постижению бытия в контексте современных философских исканий, в данном случае это философия Вл. Соловьева.

В стремлении к постижению этих ценностей Зайцев всегда был достаточно целенаправленным. В письме к Ив. Бунину в 1914 году он писал: «Несмотря на войну, я ухитряюсь и писать еще весьма мирную штуку. Даже так скажу – что отдыхаю на этом от страшных вещей... Все равно, хоть это никому и не нужно сейчас, все же пишешь и о Пушкине читаешь, и его самого читаешь. Вчера читал “Онегина”, и вдруг так показалось чудовищно и бессмысленно, что люди друг с другом делают, когда есть ведь область красоты, поэзии, таких необыкновенно прекрасных вещей...» [13].

Соловьевская идея красоты самобытно отразилась и в дооктябрьском творчестве И.С. Шмелева (1873–1950). Заметим следующее: после «возвращения» И.С. Шмелева своими сочинениями на родину в постперестроечные времена, внимание читателей и литературоведов более привлекали его главные произведения, написанные в эмигрантскую эпоху, особенно автобиографические повествования «Богомолье», «Лето Господне».

Но есть у Шмелева ранние рассказы, возможно, вполне естественно затмеваемые признанными шедеврами, в которых высокой мерой отпущенного ему таланта писатель создал запоминающиеся картины русской жизни, поэтически-одухотворенно высветил проблему духовных поисков своих героев, его современников. Интонационно они решены каждый в своем ключе: печально-элегически («Поездка», 1914), мажорно-утверждающе («Карусель», 1914) или напряженно-экспрессивно («Лихорадка», 1915). Именно в них обнаруживаются близкие идеям Вл. Соловьева представления, хотя и не столь в этом плане «маркированные», как у Зайцева.

Рассказ «Поездка» отличает в этом ряду бóльшая философичность, многомерность художественного решения. Здесь в центре внимания прежде всего душевное состояние героя, безымянного податного инспектора из провинции, через восприятие которого дается все окружающее. Очевидна автобиографическая основа произведения, отразившего впечатления Шмелева от времени его работы в такой должности во Владимирской губернии. Сюжетная основа его – поездка в губернский город с отчетом. Вполне шмелевская вещь – с вниманием к заурядному человеку, повседневному течению жизни, но с врывающимися в эту повседневность думами о первозданно-важном, бытийном.

Устоявшимся состоянием героя, показывает автор, была глубокая тоска от осознания бессмысленности своего существования. Даже замечаемая им в дороге красота зимних российских просторов ее не снимает. Всколыхнула же эту тоску встреча инспектора с другом юности Семеновым, революционером, вернувшимся из ссылки. Спор бывших друзей проясняет авторскую позицию: его несогласие с идеями революционного ускорения исторического движения жизни. Но при этом герой Шмелева представлен на духовном распутье, его тоска после споров с Семеновым только усиливается, но, как психологически тонко замечено Шмелевым, усиливается и напряженность его дальнейших взволнованных раздумий. И в обрисовке этой внутренней динамики душевных движений героя Шмелев мастерски использует ассоциированную символическую образность, связанную с образами внешнего мира.

В повествование входит мотив неба, его звездной высоты, русской зимней дороги. В финальной части картина морозной звездной ночи, «звонкой» дороги «под колокольчиком» лирична, прекрасна и сама по себе, краски отобраны автором взыскательно. Но она необходима Шмелеву не только для поэтизации трогательного русского пейзажа. Образ зимней дороги как бы окольцовывает повествование, внося в него тему величавых русских просторов, противопоставленных суетной и мелочной городской жизни, вводит мотив пер-

возданной чистоты, умиротворяющей душу человека. Последние страницы рассказа – это почти сплошной внутренний монолог героя, мастерски оттеночно интонированный.

В начале обратного пути герой воспринимает все вокруг сквозь призму своего удрученного состояния: «Месяц высоко-высоко... в широком цветном кольце, точно схваченный в неволю небом...» [14, с. 140]. Но здесь же заметен и лейтмотивный образ, неизменно сопровождающий героя: «А впереди, над видимой чуть каймой надвигающегося сплошного леса – звезда. Какая звезда? Не все ли равно какая. Как крупный алмаз, как кусок несбыточного чистого хрусталя, врезана она в темно-голубой полог – недосягаемая отдушина в царство света…» [14, с. 143]. Этот образ звезды теперь с ним в течение всего пути: «Опять посмотрел на звезду. Подумал – вечная. И от этого стало легче...» [14, с. 143]. Обратим внимание, что в данном контексте небо воспринимается как притягательная, но далекая, несбыточная красота. Однако чем больше инспектор о нем думал, тем ближе оно становилось, – и физически, и ментально: «И вспомнил, что тут где-то видел звезду, захотел увидеть опять и открыл глаза. Совсем на черных вершинах близкого леса лежала звезда, давая от себя вверх голубой лучик, – как бриллиантовая свеча» [14, с. 144]. Этот мотив звездного притяжения духа не случайно нарастает у героя по пути к дому, как бы помогающему попавшему в лабиринт глухих сомнений человеку выбрать правильный вектор, понять, что там, вверху, самые надежные, вечные начала бытия: «И еще вечное есть... любовь... чувство долга... Бог» [14, с. 144]. Когда вспомнил инспектор о своей маленькой дочери, то подумал: «...и у ней вечное, в глазах» [14, с. 143]. Так глаза ребенка – родное и близкое – связывается у Шмелева с надмирным, звездным началом, связывается неоспоримо. «И хорошо, что есть вечное, – думал податной, – не так страшно. Там, в вечном, самое хорошее…» [14, с. 144].

В этом рассказе впервые у Шмелева возникает столь значимый для его прозы лейтмотивный образ свечи: здесь это звезда, поэтически символизирующая «царство света», в шмелевском ассоциированном тексте равнозначное Божественной Истине. И хотя в этом рассказе православный аспект исканий приглушен, несомненно: именно от этой звезды-свечи тянутся лучи к образу «розовой свечи пасхальной», знакомому нам по поздним шедеврам художника.

Рассказ «Карусель» относится к таким рассказам, в которых сюжет практически отсутствует. Автор набрасывает пеструю многоликую картину обыкновенного деревенского дня, полного мелких и суетливых забот: «карусель» повседневности. Справедливо замечено, что «калейдоскопичность, пестрота русской повседневности сочеталась в его произведениях с затаенным ожиданием великого этического смысла, должного радостного существования» [15, с. 178]. Заглавие рассказа, как это почти всегда бывает у Шмелева, заключает философскую символику. Да, мир обыденной жизни, – а именно он постоянно привлекает внимание писателя, – на первый взгляд калейдоскопичен, в нем, как во вращении карусели, трудно обнаружить глубинный смысл, целесообразность. В стиле пестрой мозаичной фрагментарности набрасывает писатель обобщенную картину суетливого «дневного человеческого кочевья» [16, с. 20]. Но рядом с этим дневным миром соседствует в рассказе и совсем «иной мир», для которого писатель не пожалел торжественно-иконописных красок: «Падает золотой вечер... Церковь теперь другая – розовая, легкая, теплая... Если подняться на паперть, на третью ступень, – так много золотого света на закате… А в нем горит золотой шар. Горит вся река, от края и до края, горят золотые зеркала – оставшиеся на пойме лужи... А вот уже в красной заре небо над рекой... В красном огне небогатые кресты, в красном сиянии Всевидящее Око...» [16, с. 19]. В критике начала века не осталась незамеченной влюбленность Шмелева «в жизнь, в природу и в ее краски, в которые он с такой жадностью всматривается и с такой расточительностью разбрасывает в своих произведениях» [17, с. 269].

Колористически броская, экспрессивная яркость красок в вечернем русском пейзаже у Шмелева, конечно же, не самоценна: она служит выражению авторской убежденности

в изначальной красоте мира, причем такой красоте, которая не может не быть целесообразной, которая своим мощным сиянием не может не воздействовать даже на «присмотревшийся глаз и оглушенное ухо» [16, с. 20]. Обратим внимание: мотив торжественной вечерней красоты мира оказывается связанным с мотивом *неба* в его сокровенной, преображающей мир роли. «Золотой вечер» у Шмелева «падает», как дождь, как луч, оттуда, сверху. Когда наступает вечерняя тишина, читаем в тексте, «теперь иные глаза глядят – вечные глаза, с неба» [16, с. 20]. С этим одухотворяющим небесным началом связывается у автора доминантный мотив произведения – мотив надежды на счастливое преображение бытия. В финале, вновь погружая читателя в поэзию тишины, уже ночной, он пишет: «Затаилось все, живет в неурочных огнях. Чего-то ждет... Так все насторожилось, так все притихло, точно вот-вот из этой свежей весенней ночи выйдет, неведомое, радостное несказанно, чего, ясно не осознавая, все ждут и что должно же провидеть, как должное, это невидимое, на все покойно взирающее Око» [16, с. 20].

Пора оценить по достоинству присущую Ивану Шмелеву глубокую убежденность в существовании великого духовного смысла бытия человека, его веру и надежду в осуществление гармонизации жизни, великолепно выразившуюся еще в дооктябрьский период его творчества. По верному замечанию Л.А. Спиридоновой, «мир “светлого царства русского”, возникающий в произведениях писателя, базируется на универсальных понятиях славянского фольклора и древнерусской литературы. Человек у Шмелева неразрывно связан с природой, древними поверьями и мифами, языческой или христианской символикой. Через земное он приобщается к небесному…» [18, с. 134].

Выделенные нами основные мотивы этого небольшого, но яркого рассказа Шмелева получат дальнейшее развитие в рассказе «Лихорадка» (1915). Здесь мотив красоты, необходимости гармонии звучит уже не столь абстрактно-поэтически, теперь он приобретает совершенно четкие очертания – это мотив веры в православно-христианское воскресение. Главный герой рассказа – молодой художник Качков, бывший далеким от веры человеком, но в преддверии великого христианского праздника Пасхи рассуждающий о ее сущности. Качков вспоминает о своей бедной матери, которая «все-таки сохранила детскую веру в какую-то великую правду», думает о тысячах людей, которые, несмотря на страдания, «живут и верят» [19, с. 178]. И жизнь, как представляется Качкову, «постепенно формируется и движется к какой-то великой цели. Через эти страдания выявляется светлый лик жизни через века» [19, с. 178].

Эту мысль укрепляет в Качкове торжественная пасхальная ночь, служба в церкви, куда он отправился со своим соседом, студентом-медиком, весьма скептично относительно веры настроенным, но в такую ночь тоже не смогшим усидеть дома. Характерно в лейтмотивном контексте шмелевской прозы такое исполненное символики описание внешней обстановки: «В комнате было уже вечернее солнце, и играл на обоях зайчик. Этот вечерний свет был знакомый, предпраздничный свет весеннего вечера. Потом этот свет стал краснеть, бледнеть, сдвигаться, и в окно заглянуло холодеющее небо» [19, с. 180]. Сюда следует добавить признание Качкова, что в детстве, «когда на душе было как-то особенно ясно и хорошо», небо было особенное: «Плыли облака, а мне казалось, что это не облака, а мое это, радостное плывет, как белые лебеди на синей воде», – и что позднее лишь однажды, после посещения монастыря он «почти узнал его, старое, знакомое небо... детское небо...» [19, с. 178].

Здесь обнаруживаются такие лейтмотивные пересечения: мотив ясной детской веры, доверчиво приближающей к себе в своем восприятии небо, сквозь который проступает мотив жажды возвращения, обретения утраченного рая, каким был мир в восприятии непорочной детской души. Одухотворенный образ неба как бы зовет, притягивает к себе героя. Справедливо замечено, что «мотив *возвращения*, поиск “укрытия” и защиты присутствует в творчестве художника начиная с первых литературных опытов и до конца жизни» [20, с. 117] [курсив автора – *В.З.*].

Благодатный сдвиг в душе Качкова, как экспрессивно и вместе с тем тонко показывает Шмелев, происходит во время созерцания пасхального действа, через которое вдумчивому и впечатлительному молодому художнику открылась не только красота совершаемого, но и его сокровенный смысл. Когда «обходил крестный ход тьму вокруг с тысячами огней», герой Шмелева восторженно восклицает: «Вот оно!.. Единение! Все одним связаны, тем, что живет в тайниках души, что не выскажешь... Только великие идеи могут так связывать! Родина, вера, самое дорогое, что ни за какие силы нельзя продать!» [19, с. 188]. Здесь у Шмелева мажорно зазвучал мотив духовной силы православной соборности. Покоренный радостной верой людей в идею «освобождения, воскресения и подъем», его герой восхищается: «И это создала церковь, вообще церковь... создала идею света и жизни!» [19, с. 188].

Все люди, которых собрала церковь в эту ночь: и грешные, и слабые – заслуживают поклонения, по мысли автора, только за то, что они способны чтить прекрасную идею. «Величайшее отдает себя на позор, на смерть, чтобы убить смерть! – восклицает Качков. – Ведь такому человечеству, раз сумело оно подняться до этого и чтить это, – какие бы оно ошибки не совершило, – все можно простить, все! Верить в него можно!» [19, с. 183]. Так впервые у Шмелева мотив веры звучит в огромном диапазоне, и связано это со все более уверенным постижением автором идей русского православия.

Наиболее проникновенные строки рассказа посвящены храмовому богослужению. Оно также опоэтизировано Шмелевым через мотив красоты соборного единения, ведущий за собой мотив гармоничной связи всего пространства города, его пронизанности красотой: «Звон заполнил весь город. И плавал, и накрывал, и тихо глушил, и заставлял дрожать грудь. И казалось, что на город вылился звонкий хрустальный дождь или морозное серебро» [19, с. 190]. Или: «Только теперь по народу можно было отыскать церкви. Да они уже начинали обозначаться на темном небе огненными верхушками» [19, с. 189]. Важно и появление мотива зеркальной отраженности, усиливающего основные мотивы. Так, о церкви Иоанна Богослова говорится: «Иван Богослов сиял... Мальчишки глазели на это чудесное, огненное и цветное, и в глазах их горели свечи, тускло блестели головы и промытые щеки. И сиял над белой палаткой крест в красных кубастиках» [19, с. 189].

Уже упоминаемый нами мотив детской души в ее устремлении к Божественному в данном контексте особенно значим. Именно дети, как ассоциированно показывает автор, в центре этого гармоничного круга, они живая связь земли и Неба: «И уже катились на улицу голоса, и ребячьи голоски дискантов высоко возносили: “...ангелы по-ю-ут на не-бе-си!”» [19, с. 187]. Характерно в этом плане признание писателя, отмечавшего в своей автобиографии, какое воздействие на него в детстве и ранней юности оказала церковь: «Много поэзии, много чудесных переживаний, неуловимых... Красивые, малопонятные церковные слова, церковное зрелище – служба – давали питание душе, сообщали толчки» [21].

Итак, приведенные выше примеры свидетельствуют об органически присущему Шмелеву восприятию бытия в русле идей Вл. Соловьева: ощущению неслучайной красоты Божественного мироздания, гармонического всеединства звездного, «надмирного» начала и земного, повседневного течения жизни человеческой. Что касается идеи «вечной женственности», то она самобытно отразилась в самом позднем, оставшемся незавершенным романе писателя «Пути небесные».

В русской живописи Серебряного века можно обнаружить типологически сходные процессы. Соловьевские идеи отразились в творчестве разных художников весьма самобытно. Так, Константин Коровин *в действенности прекрасного видел глобальный этический смысл*. Ему принадлежит такое высказывание: «Мастерская – это спасение мира от подлости, зла и несправедливости» [22, с. 84]. В данном небольшом исследовании об-

ратимся к творчеству В.Э. Борисова-Мусатова и М.А Врубеля как наиболее репрезентативных в данном ракурсе.

Борисов-Мусатов уже в раннюю пору творчества, в 1890-х годах, обратил на себя внимание созданием картин в импрессионистической манере: она обнаруживалась в чувственно-непосредственной передаче впечатлений, что служит созданию особого, неуловимо-зыбкого настроения. О периоде же расцвета дарования Борисова-Мусатова, времени создания таких шедевров, как «Водоем» (1902), «Призраки» (1903), «Изумрудное ожерелье» (1904) часто говорится как о времени преодоления импрессионизма [см., напр., 23, с. 67; 24, с. 58]. Считаем, что более оправданным было бы говорить о создании уникального художественного мира со своеобразным претворением в нем импрессионистической тенденции.

Глубоки выводы, сделанные М. Дунаевым о сущности новизны мусатовского творчества: «Перед зрителем попытка выразить сотворенную гармонию *новозданного* мира, в конечном счете гармонию идеального стремления души художника, тяготящегося диссонансами повседневнего суетного существования» [24, с. 101] [курсив мой – *В.З.*]. В этом процессе «новотворения» художником особой формы вневременного бытия исследователь замечает такую, к примеру, важную особенность: «Через красоту... выраженную чисто живописными средствами, творец передает нечто противостоящее событию – состояние, своего рода эмоциональный идеал, в котором находит покой смятенный дух» [24, с. 114]. Или указывает на следующее: «Живописец создает изысканные цветовые вибрации, обрабатывает зрительное по музыкальному принципу: музыка его живописи создает общий настрой нематериальности, зыбкости, неуловимости форм, состояний, ощущений» [24, с. 139].

Между тем и воплощение красоты живописными средствами, и изображение «состояния» вместо привычного «события», и музыкальная гармония живописного строя – это черты импрессионистического мышления. Н. Волков, автор фундаментального труда «Цвет в живописи» (1984), имея в виду творчество Мусатова, Сапунова, Коровина, считает, что в «противоположность “оптическому” совершенству импрессионизма в русской живописи начала века возникла именно идея музыкальности и повышенной эмоциональности цвета» [25, с. 138].

Все эти черты на глубоком содержательном уровне обнаруживаются у Борисова-Мусатова. Таково его осмысление проблемы «человек и природа» (в верной интерпретации М. Дунаева): «Человек в живописных композициях Борисова-Мусатова включен в цветовую гармонию, в ритмическую структуру как один из органических элементов нераздельного целого» [24, с. 128]. При всей уникальности художественного ракурса натурфилософской темы у этого живописца, нельзя не признать, что снятие противопоставления человека и природы – одна из заслуг импрессионизма. Однако трудно согласиться с выводом, что в таком случае «тема “человек и природа” *снимается* в мусатовской живописи, дезактуализируется, лишается какого бы то ни было содержания. В том-то и глубочайшее своеобразие художника в искусстве начала нашего столетия – наряду со многим прочим» [24, с. 128] [курсив автора – *В.З.*].

Тема эта не лишилась содержания, а получила его в совершенно ином, своеобычном качестве, чем еще и еще раз продемонстрирована бесконечная вариативность индивидуальных творческих исканий в искусстве. «Человек как один из органических элементов нераздельного целого», – ведь это почти формула пантеистического мировидения. Но она привычно приложима к врубелевским фантазиям с их языческим началом, воплощением силы живой жизни природы. О мусатовском пантеизме говорить не принято, и все же это пантеизм, но не в язычески-чувственном, а в одухотворенно-поэтическом, соловьевски-женственном проявлении. Ведь признавался же художник, что «женщина в кринолине менее чувственна, более женственна и более похожа на кусты и деревья» [25, с. 188]. Это ностальгия по утраченной гармонии человека и мира. А воплотить ее помогает художнику

импрессионистическая разработка формы: сложные композиции из цветовых пятен, тончайшая игра цвета в сближении и одновременно неуловимо оттеночной гамме, создание ощущения миража, фантасмагоричности видения и пр.

Весьма своеобразно у Борисова-Мусатова философско-эстетическое осмысление мотива движения. И здесь тоже обнаруживается генетическое и типологическое родство с открытиями импрессионизма. Интересны и наблюдения, сделанные М. Дунаевым (однако безотносительно к указанной традиции). По поводу композиции картины «Изумрудное ожерелье», где, в отличие от предыдущих, в которых художник замыкал пространство, создается мысленное преодоление картины, замечено: «...давая возможность выхода, развития движения за пределы изображенного пространства, творец устраняет тем самым и препятствия для течения времени, пытается превратить зримое время... в “атом вечности”... Сотворенный мир становится достоянием вечности» [24, с. 148].

«Классический» импрессионизм имел, как мы знаем, весьма отдаленные «отношения» с вечностью: остановить мгновенье, схватить на лету проносящиеся и уносящиеся временем частицы бытия, в которых заключена красота, остановить, чтобы обратить к ним современного человека, насытить его жизнь радостью – в этом было главное.

У Мусатова даже не остановленное мгновение, а «сотворенное» да еще обращенное назад, в прошлое, замирающее вне времени. И не торжество красоты в мире живописующее, а тоску по ее утрате. Но все-таки рискнем повторить снова: в этом видится не преодоление, а *претворение*, дальнейшее развитие открытий импрессионизма, свидетельство необычайно уникальных возможностей их использования в сложных художественных системах, какой в данном случае является творчество Борисова-Мусатова. Б. Асафьев писал, что живопись этого художника – «весеннесть» в русском искусстве, «ускользающая от грубых касаний» [26, с. 210]. По словам Асафьева, «русский импрессионизм восстановил тему радости, солнца, света и цвета во всех ее правах...» [26, с. 210].

У Борисова-Мусатова обнаруживается причудливая преломленность импрессионистического мышления сквозь призму русского национального художнического самосознания, его переплетенность с современными ему философско-эстетическими исканиями, и в первую очередь с философией Вл. Соловьева, причем в таких аспектах, которые оказались наиболее симптоматичными и для литературы.

Верны наблюдения современного исследователя В. Линьковой, что «Борисов-Мусатов обращается к женскому образу как к силе гармонизирующей, уравновешивающей, как к верной опоре в неустойчивом мире, потерявшем целостность, находящемся в преддверии мировых катаклизмов… Художник не стремится к правдоподобию, психологической достоверности образов и тем самым достигает удивительной тонкости в передаче таинственного мира Вечной женственности» [29, с. 124, 125].

Художественный мир Михаила Врубеля философские идеи Вл. Соловьева отражал в иной – символистской – эстетической системе координат. Как известно, символизм в значительной степени испытал воздействие соловьевского учения, это признавалось самими художниками слова и кисти и нашло отражение во многих шедеврах: достаточно вспомнить «Стихи о Прекрасной Даме» А. Блока, «Симфонии» А. Белого. В искусствоведении о творчестве Врубеля сказано очень много, ведь оно наиболее многогранно отразило в себе духовно-эстетический поиск эпохи. Особенно сильно исследователей всегда привлекал образ врубелевского Демона.

В рамках данной работы ставится задача лишь напомнить о значении мотива Вечной Женственности как бессмертном воплощении красоты в «сказочных» полотнах Врубеля «Морская царевна» (1898), «Царевна-лебедь» (1900), «Сирень» (1900), «Сирень» (1901) и др. Здесь важно учесть главное: в пору острейшего духовного кризиса в мировосприятии русской интеллигенции в конце XIX – начале XX века художником проводилась

идея всеединства земного и Небесного, обнаруживалась таинственная связь мира дольнего и мира горнего в сказочных образах, выражавших эту взаимосвязь. А образы эти суть соловьевских представлений об одухотворенности живого природного мира, во всем являющего собой Красоту и Добро.

В письме к В.Е. Савинскому из Венеции (март-апрель 1885 года) художник размышлял: «Ах, милый Василий Евменьевич, сколько у нас красоты на Руси. <…> И знаешь, что стоит во главе этой красоты – форма, которая создана природой вовек <…> бесконечно дорога потому, что она – носительница души, которая тебе одному откроется и расскажет тебе твою. Понимаешь?» [28].

А.П. Иванов писал о «Лебеде» 1901 года: «...Тело прекрасной большой птицы, притаившейся в камышах, кажется такой же хрустальною друзой, как оперение “Царевны”, но наступающая ночь уже погасила розовые отблески в этих белых полупрозрачных кристаллах» [29].

Верные черты художественного миропонимания Врубеля обозначены современным исследователем: «Многообразие живописных приемов сочетается с условностью образа Царевны, в нем чувствуется обобщенный образ женственности как мистической силы, пронизывающей природный мир. Проводником Вечной женственности становится поклонение женщине реальной, которая воплощает… мистическую Душу мира» [27, с. 122]. И, что еще важно, «Врубель усиливает знаковый характер образа, поднимая его до уровня символа, что вполне отвечает духу той эпохи, стремящейся не столько к изобразительности, сколько к выразительности пластического мотива» [30, с. 176].

Обобщая отобранный нами материал, еще раз обозначим самые характерные тенденции. Глубинные истоки богатого цвето-свето-художественного мышления лежат в искусстве древнерусских иконописцев. В течение долгих веков это животворящее, высокодуховное искусство формировало эстетическое сознание поколений русских живописцев и русских писателей; этот древний художественный опыт очень своеобразно проступает и в живописи, и в литературе именно своей сопряженностью земного и вечного, колористической светоносной силы и одновременно философской «духовной вертикали». В пору же Серебряного века эта «духовная вертикаль» во многом была связана с воздействием философии Вл. Соловьева, сумевшего оказать беспрецедентное влияние на сознание своих современников, утверждая идею Красоты как основополагающую в гармоническом Божественном мироустройстве.

Литература

1. *Вагнер Г.* В поисках истины. Религиозно-философские искания русских художников. Середина XIX – начало XX в. М.: Искусство, 1993. 175 с.
2. *Соловьев Вл.* Красота в природе / Вл. Соловьев // Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. С. 91–125.
3. *Соловьев Вл.* Значение поэзии в стихотворениях Пушкина // Пушкин в русской философской критике, конец XIX – первая половина XX в. М.: Книга, 1990. С. 41–91.
4. *Аничков Е.* Литературные образы и мнения. 1903 г. СПб.: Тип. Пороховщиковой, 1904. 185 с.
5. *Жукоцкая З.Р.* Провозвестник «вечной женственности»: Вл. Соловьев у истоков софиологии // Соловьевские исследования. 2003. Вып. 1 (6). С. 237–257.
6. *Зайцев Борис.* О себе // Возрождение. Париж. 1957. № 70.
7. *Зайцев Б.К.* Мать и Катя / Б.К. Зайцев // Люди Божии. М.: Советская Россия, 1991. С. 209–248.
8. *Зайцев Б.К.* Дальний край / Б.К. Зайцев // Дальний край: Повести. Рассказы. М.: Дрофа, 2003. С. 18–224.
9. *Зайцев Б.К.* Голубая звезда: Рассказы, роман, повесть, главы из книги «Москва». Тула: Приокск. кн. изд-во, 1989. С. 129–235.
10. *Зайцев Б.К.* Спокойствие / Б.К. Зайцев // Люди Божии. Т. 3. М.: Советская Россия, 1991. С. 47–95.
11. *Зайцев Б.К.* Смерть / Б. Зайцев // Собр. соч. Т. IV: Усадьба Ланиных. М.: Книгоиздательство писателей в Москве, 1918.
12. *Кузьмичев И.К.* Лада: Эстетика Киевской Руси. М.: Молодая гвардия, 1990. 301 с.
13. *Зайцев Б.К.* Письмо И.А. Бунину от 9 октября 1914 г. // РГАЛИ. Ф. 2567. Оп. 2. Ед. хр. 289.

14. *Шмелев И.С.* Поездка / И. Шмелев // Рассказы. Т. 6: Карусель. М: Книгоиздательство писателей в Москве, 1916.

15. *Крутикова Л.В.* Реалистическая проза 1910-х годов: рассказ и повесть // Судьбы русского реализма начала XX века. Л.: Наука, 1972. С. 164–227.

16. *Шмелев И.С.* Карусель / И. Шмелев // Рассказы. Т. 6. Карусель. М.:Книгоиздательство писателей в Москве, 1916.

17. Кранихвельд Вл. Литературные отклики: Симптомы современных переживаний и настроений // Современный мир. 1908. № 2. Отд. II. С. 25–42.

18. *Спиридонова Л.А.* Феномен И.С. Шмелева: итоги и перспективы изучения // Венок Шмелеву. М.: Российский фонд культуры, 2001. С. 128–135.

19. *Шмелев И.С.* Лихорадка / И. Шмелев // Рассказы. Т. 6. Карусель. М.: Книгоиздательство писателей в Москве, 1916.

20. *Любомудров А.М.* Духовный реализм в литературе русского зарубежья: Б.К. Зайцев, И.С. Шмелев. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. 272 с.

21. *Шмелев И.С.* Автобиография // РО РГБ. Ф. 387. Карт. 10. Ед. хр. 1.

22..Константин Коровин вспоминает... М.: Изобразительное искусство, 1990. 708 с.

23. *Федоров-Давыдов А.* Русский пейзаж XVIII – начала XIX века. М.: Искусство, 1953.

24. *Дунаев М.* Борисов-Мусатов. М.: Искусство, 1993. 189 с.

25. *Волков Н.* Цвет в живописи. М.: Искусство, 1984. 320 с.

26. *Асафьев Б.* Русская живопись: мысли и думы. М.: Республика, 2004. 391 с.

27. *Линькова В.В.* Образ «вечной женственности» в творчестве художников Серебряного века // Человек. 2017. № 2. С. 120–128.

28. *Врубель М.* Письмо к В.Е. Савинскому из Венеции (март-апрель 1885 года) [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Список_картин_Михаила_Врубеля

29. *Иванов А.П.* Врубель. Пг., 1916 [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.tg-m.ru/articles/3-2021-72/vrubel-khudozhnik-na-vse-vremena

30. *Рязанова С.В.* К проблеме пространства и времени в творчестве М.А. Врубеля // Вестник Челябинского гос. ун-та. 2010. № 17 (198). Филология. Искусствоведение. Вып. 44. С. 173–176.

Аннотация. Целью данной статьи является раскрытие влияния философии Вл. Соловьева на формирование идеи красоты в русской литературе и живописи Серебряного века. Объектом исследования являются проза Б.К. Зайцева, И.С. Шмелева, живопись В.Э. Борисова-Мусатова, М.А. Врубеля. Устанавливается, что на сознание современников особое воздействие оказало утверждение философом идеи красоты как основополагающей в гармоническом Божественном мироустройстве; выявляются смысл и значение представления о всеединстве бытия, феномена Вечной Женственности во взглядах Вл. Соловьева и вслед за ним – у литераторов и художников. В мировосприятии философа выделяется значение теснейшей взаимозависимости эстетического и этического начал бытия, что нашло органическое отражение в русском искусстве, издревле сопрягавшем Красоту и Добро.

Ключевые слова: Вл. Соловьев, идея красоты, Вечная Женственность, всеединство бытия, Серебряный век, Б. Зайцев, И. Шмелев, В. Борисов-Мусатов, М. Врубель.

Victoria T. Zakharova, PhD in Philology, Professor; Professor, Department of Russian and Foreign Philology, Kozma Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University. E-mail: victoriazaharova95@gmail.com

The Concept of Beauty in the Russian Art of the Silver Age in the Context of V. Solovyov's the Philosophy

Abstract. The purpose of this article is to reveal the influence of V. Solovyov's philosophy on the formation of the concept of beauty in Russian literature and painting of the Silver Age. The object of this study is the prose of B.K. Zaitsev and, I.S. Shmelev, as well as the paintings by V.E. Borisov-Musatov and M. Vrubel. It is established that the philosopher's assertion that the concept of beauty was fundamental in the harmonious Divine world order had special impact on the consciousness of his contemporaries; the author reveals the meaning and significance of the phenomenon of Eternal Femininity in the views of V. Solovyov and, following him, in those of the artists of the word and brush. In the philosopher's worldview the author highlights the importance of the closest interdependence of the aesthetic and ethical principles of being, organically reflected in Russian art, which combined Beauty and Goodness since ancient times.

Keywords: V. Solovyov, the Concept of Beauty, Eternal Femininity, the Unity of Being, the Silver Age, B. Zaitsev, I. Shmelev, V. Borisov-Musatov, M. Vrubel.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-31-45

Александра Вакулинская, Владимир Кудрявцев

Мещанство как судьба цивилизации? Русская философия о сути мирового социального прогресса

«…во многой мудрости много печали».

Еккл. 1:17

«Откажись от ученья и избавишься от печали».

Лао-цзы

Современный развитый мир, с каждым годом все более тесно сближающий экономики, культуры, элиты разных стран, типы жизни людей, их мировидение, бытовое сознание и прочее, – этот мир в своей технически продвинутой, так называемой цивилизованной части все более стремится к тому, чтобы сбросить с себя остатки догм, канонов и вытекающих из них табу исторически присущей Европе религии – христианства. Последнее, являясь одним из трех главных корней европейской культуры, когда-то лежало в основе процесса секуляризации мышления, гуманизации этики, а потом и глобализации. Старушка Европа, заслуженно бывшая даже для славянофилов «страной святых чудес», посредством колониальной завоевательной политики некогда распространившая свое влияние фактически на все континенты, за последнее время все больше утрачивает роль культурного, ментального, технического и политического центра и стандарта для остального, развивающегося и догоняющего мира. Современный мир привык к тому, что ныне на авансцене истории доминирует резко усилившееся после Второй мировой войны мощное государство США, вступившее в гонку за мировое лидерство с полуторамиллиардным Китаем – страной с историей, уходящей корнями в тьму веков.

Россия, страна с тысячелетними христианскими корнями и традициями, долго несшая свою историческую миссию («Москва – третий Рим»), еще недавно бывшая одним из двух полюсов противостояния СССР – США и центром притяжения многих стран мира; страна, отметившая недавно 300-летие со дня провозглашения петровской империи, ныне ушла на второй план. Страдая вот уже тридцать лет от отсутствия собственного глобального проекта, национальной идеи и потому действуя в современной истории на вторых ролях, в основном ситуативно и оборонительно реагируя на инициативы и действия мировых лидеров, нынешняя Россия либерального выбора мало что собой представляет в ценностном, культурном и экономическом планах. Она лишь робко поглядывает в сторону мировых гегемонов, не пытаясь уже на главном уровне – на уровне смыслов и сим-

Вакулинская Александра Ивановна, кандидат философских наук, научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии Российской академии наук. E-mail: sashavakulinskaya@gmail.com

Кудрявцев Владимир Александрович, доцент, кандидат философских наук, кафедра истории теории социологии социологического факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. E-mail: vladikudr@mail.ru

волов – препятствовать их идейному давлению и превосходству. Российским идеологам фактически нечего сегодня предложить своим гражданам, сознание которых уже долго и успешно формируется через информосферу – мультимедийные каналы и площадки в сети Интернет, несущие в массы западные либеральные ценности, цели и стандарты жизни. В такой духовно полой, идейно мутной и бессодержательной ситуации, характеризующей нынешнее состояние нашего общественного сознания, постоянно муссируемый и неоднократно декларируемый элитами всех уровней с 2015 года патриотизм, который должен бы стать стержнем национального проекта и движущей силой обновленной России, не находит должного отклика и мало что меняет в жизни современного человека, названного еще Ельциным «дорогим россиянином». Основных причин «глухоты» граждан и неприятия ими декларативных установок и призывов власти две: цинизм (фарисейство) той части элиты, что была порождена лихолетьем 1990-х годов, который народ отлично считывает, с одной стороны, и отсутствие видения позитивных перспектив и подлинных «рабочих» ценностей массой разобщенного, атомизированного, сбитого с толку либеральными свободами и реалиями нынешней жизни населения – с другой.

Постоянно имея дело с молодежью, задавая студентам вопрос о том, что для современной России может выступать в качестве патриотической, объединяющей, интегрирующей идеи-ценности, мобилизующего фактора, за неимением подлинных, вдохновляющих ценностей, так или иначе приходится обращаться к теме Великой Отечественной войны. Печально, но факт: кроме воспоминаний о героическом прошлом, о массовом подвиге советских солдат и всего народа, ныне людей, регионы России и множество национальностей нашей страны мало что объединяет. Скажем откровенно: настоящее не всегда и не во всем впечатляет, а иногда, на локальном уровне, просто удручает. Именно поэтому почти все в плане патриотизма и подлинных ценностей вплоть до самопожертвования сводится к советскому прошлому, – дальше память советского и постсоветского человека в массе своей не распространяется. Причина тому – издержки образования, разорванность времен в постмодерне, плюс психологическое свойство человека удерживать все в памяти и сопереживать прошедшие события и ранее живших людей только на протяжении одного-двух поколений. Дальше – дело культуры, преподавания, истории. И провалы в памяти, и разрывы во времени возникают именно здесь – на уровне забытой и никем не воспроизводимой истории нашего государства. А ведь то, что человек способен удержать в сознании и как-то сопережить, – это только малая толика того, что хранится в архивах, учебниках, монографиях, составляющих историческую память нашего «многонационального народа». К этому следует добавить, что именно в советское время история, как и все гуманитарные сферы знания, были подвергнуты достаточно жесткой, зачастую просто радикальной ревизии. Большевики как последователи деятелей Французской революции конца XVIII века и предтечи постмодернизма пытались построить «новый мир», фактически полностью отказавшись от прошлого, плоды чего мы пожинаем до сих пор. Наверное, именно поэтому современная историческая память России столь ущербна, выборочна, фрагментарна и коротка по временным рамкам: последним рубежом, интегрирующим фактором остается для большинства наших граждан только трагедия и горечь/радость Победы в Великой Отечественной войне. Но после трех четвертей века энергетика этой памяти с неотвратимостью улетучивается. Нужны новые скрепы и мотиваторы, а их в поле зрения наших идеологов нет…

Но даже в эпоху жесткого контроля и цензуры, изъятия из научного и общественного оборота трудов многих русских историков, советский читатель при желании мог познакомиться с работами, например, П.Я. Чаадаева, революционных демократов и разночинцев, таких, как А.И. Герцен, Н.Г. Чернышевский, В.Г. Белинский, А.Н. Добролюбов и прочих критиков и обличителей царской России. В их произведениях, помимо обличения «ужасов

царизма», можно было найти и достаточно глубокие рассуждения о путях истории, о Европе и ее нравах (правда, акцент на критику порядков в Европе видными русскими эмигрантами в советское время не ставился – главной целью советской власти было «обличение темных сторон и порядков ужасного прошлого»). Безусловно, все эти мыслители, в основном западники, были одержимы сугубо социальной верой в «прогресс и просвещение», в благие цели истории, – их и отобрали в качестве предмета изучения и включили в школьные и вузовские программы именно как предшественников классиков марксизма-ленинизма, пусть и ограниченных рамками истории и своего классового положения. Это вполне коррелировалось с идеологией построения коммунизма по марксистско-ленинскому образцу. Целью же данной статьи является коррекция упомянутой однобокости советского образования. Мы ставим акцент в наследии русских мыслителей именно на их характеристиках Европы и европейца, на выводах, связанных с разочарованием в ценностных ориентирах человека-европейца; на их мрачных заключениях о том, что «ни природа, ни история никуда не ведут и потому готовы идти всюду, куда им укажут, если это возможно» [3, с. 315].

Наверное, самым показательным разочарованием в идее прогресса человека и общества можно назвать крайне пессимистичный опыт А.И. Герцена. Известно, что Герцен с молодых ногтей, как и многие образованные юноши 1840-х годов, до и после ссылки грезил о переезде в Европу, – воздух Европы отсюда, из России, представлялся ему дуновением свежего ветра. В этом желании нет ничего уникального вплоть до нынешних дней. Именно в социальном устройстве государств Европы, часть из которых уже имела опыт революций, многие люди из тогдашнего русского образованного общества видели идеальную модель государственного и социального устройства. Однако, оказавшись во Франции в 1848 году, накануне второй революции, Герцен резко переменился в настроении, так как был поражен хлипким и корыстным обликом как буржуазии, так и рабочего («блузника»): вместо практической актуализации священных идеалов, требовавших соответствующего типа и качества человека, Александр Иванович обнаружил в огромной массе своей то, что назвал презрительным словом «мещанство».

Метания и перемены этого социального мыслителя хорошо освещены в статье С.Н. Булгакова «Душевная драма Герцена» (1902). Эта ранняя работа хороша тем, что написана она о революционере и атеисте Герцене как раз человеком в период его идейного перехода от марксизма/материализма к идеализму. Вся горечь за свои прошлые идейные блуждания и заблуждения, кажется, сконцентрирована Булгаковым на фигуре Герцена – человека, оставшегося на атеистических позициях, даже несмотря на постигшее его разочарование в жизни, истории, обществе. Очень хорошо воспроизводится процесс крушения утопических идей русского западника. Булгаков, понимая внутреннюю трагедию главного русского социального мыслителя и публициста, подмечает, что «Герцен становится несправедлив и раздражителен к Западу, из одной крайности бросается в другую и сжигая своих старых богов, клянет их и громко жалуется. Весь Запад представляется ему [как раньше Хомякову и позже Достоевскому – *К.В.*] каким-то скопищем “мертвых костей” (видение пророку Иезекиилю), и он не знает творческого глагола, сила которого может их оживить» [1, с. 105]. Такова трагедия атеиста, настроенного на высокие моральные принципы и увидевшего в истории лишь их обломки и руины. И тогда, в соответствии с принципом «постижения России от обратного», взор Герцена устремляется на оставленную им родину, – страну, где потенциально еще может, по его мнению, воплотиться социальный идеал, которого так жаждала его душа. Но история рассудила по-другому, опрокинув и поправ слабо укорененные в российской почве утопические чаяния Герцена: революция, случившаяся в России спустя четыре десятка лет после его смерти, в итоге, как и буржуазная революция во Франции, свидетелем которой он был, тоже привела не к провозглашенным в лозунгах свободе, равенству и братству, а к большевистской диктатуре, идеологическому

террору, уничтожившему свободу мысли и лишившему возможности поиска и воплощения социальных идеалов. Сегодня, спустя тридцать лет после крушения коммунистического проекта и наступления переходной фазы уже постсоветской истории, можно, вполне в ключе средне-позднего пессимизма Герцена, констатировать, что состоянием и целью современного мира, равно как и России, встроенной в глобальный проект, является отнюдь не социальная гармония и прогресс в духе ожиданий О. Конта, Г. Спенсера, К. Маркса, а размежевание, разделение, нагнетание вражды и неприятия, усиление до неимоверных размеров неравенства, тотальная дискретность и атомизация общества. Тут взгляды атеиста Герцена и религиозного философа и социолога Сергея Булгакова сходятся: последний, как известно, называл историю «великой неудачницей».

Уместно привести слова Булгакова, который, предприняв историософский анализ с опорой на реальное историческое прошлое, приходит к следующему выводу: «Особенность прогрессивного развития человеческих обществ и в них человеческой личности заключается в том, что в качестве одного из необходимых своих условий оно предполагает прогресс материального благосостояния, говоря языком политической экономии, рост народного богатства. Между материальной и духовной цивилизацией существует взаимная обусловленность, но – странным образом – вместе с тем есть и несомненный антагонизм. Материальная цивилизация является одновременно и крыльями и путами для духа, ибо, если благодаря ей вырастают силы духовного человека, зато и мещанское начало получает необычайную мощь» [1, с. 127–128]. Мещанское начало в смысле погрязания в материи, в быту, только в земных, плотских по сути проблемах. Идеи Просвещения, позже развернутые в позитивизме, материализме, в теории социализма с их верой в непогрешимость автономного разума секулярного человека, в его творческие силы, в пресловутый здравый смысл, в возможность построения гармоничного и справедливого общества на базе действенного консенсуса – все эти установки сознания всегда обходили стороной вопрос единства и противостояния материальной и духовной культуры. Сегодня, в эпоху перехода от постиндустриального к информационному обществу, это выражается в тотальной цифровизации (вычисляемости) жизни и человека в ней, в технократических попытках «материализовать нематериальное, втиснуть его в виртуальность, в стремлениях упаковать жизнь и отдать ее под власть искусственного интеллекта.

Итак, налицо продолжение давней секулярной тенденции – идеализация и абсолютизация автономного, по сути «одномерного человека» (Г. Маркузе), человека как набора навыков и компетенций, без учета его глубоко иррациональной составляющей («выгоды» по Достоевскому), его ускользающей от анализа «меонической свободы» (Н. Бердяев), выражающейся в «автономной этике» (Ж.-П. Сартр), – всё это приводит к голому схематизму, оскудению восприятия личности, к попыткам построения общества по абстрактным, оцифрованным лекалам. Между тем философская традиция, заложенная и весьма подробно раскрытая в духовных законах, изложенных в различных религиозных текстах (наиболее полно – в аскетической богословской православной литературе), сегодня отброшена за ненадобностью. Сосредоточение только на вопросах среды, экологии, изменений климата, энергетики, то есть на природно-материальных условиях жизни человека и социума, неизбежно приводит к тому, что ведущим фактором жизни общества со времен классической английской политэкономии и Маркса по-прежнему остается экономико-финансовая сфера как самодостаточная, вполне автономная и все определяющая. Даже цифровизация служит тут средством. Сегодня трудно отрицать тот факт, что значимую, если не главную роль в существовании и функционировании общества играет экономическая система, – можно сказать, что она есть необходимое, но недостаточное условие жизни социума. Эта сфера, возведенная в ранг первичности всего секулярным модерном и только трансформированная технологическим прогрессом, вовсе не является единственным и самодостаточным

фундаментом для построения общественного благосостояния. Это ярко демонстрирует общество нескончаемого, ныне в основном оцифрованного потребления за последние 30–40 лет, когда материальные цели жизни полностью превалируют, и на глазах отмирает проверенная веками традиция, отбрасывается религия, с непреодолимой силой деградирует мораль. Человек перерождается и сваливается в неразличимое множество мещанобывателей, в «паюсную икру» Герцена, где огромные массы индивидов с их фактической личной неразличимостью и примитивными общими стандартами жизни слились уже в виртуально-биологическую массу. Увы, таковы главная тенденция и вектор современного прогресса цивилизации.

В этом состоянии «цивилизации биологического инстинкта», уместно напомнить о знаменитом эксперименте «Вселенная-25», который продемонстрировал, что даже животные, жизнедеятельность которых регламентирована жесткими инстинктами, в условиях материального благоденствия и беззаботной, по сути, жизни перестают подчиняться своим давно отработанным внутренним законам, что в конце концов приводит к полному вырождению популяции. Человек – не крыса, он обладает свободой воли, не так сильно скован и направлен инстинктами – он «вольноотпущенник природы». Поступки человека не всегда разумны, не всегда имеют в качестве фундамента осознанное рациональное стремление или мотив. Культура в своих высших произведениях и достижениях не есть следствие разумного расчета, учета, плана – она есть совокупный результат воплощения стремлений свободных воль человечества. Желание творить и создавать новое на практике далеко не всегда подчиненно прагматической или утилитарной цели, и вся сфера подлинного искусства подтверждает этот тезис. А жажду творчества, горение духа нельзя искусственно, волевым усилием вызвать, предоставив человеку свободное время и только необходимые материальные блага. Подлинно творческий акт – это всегда трансценденция, преодоление, превосхождение себя, а его результат есть плод таланта, помноженного на трудолюбие. Но результат никогда не гарантирован, его нельзя предсказать и просчитать, а тем более обеспечить обильным и вкусным питанием. «Тезисы о Фейербахе» Маркса – это перечисление очевидностей и банальностей, которые заставляли зубрить многие поколения студентов. Да, прежде чем думать, надо есть, пить, одеваться, но это вовсе не гарантирует качество мысли. Как говорил русский народ, понимавший традицию и трансценденцию, «сытое брюхо к молитве глухо». И в этой простой констатации вся «прелесть» мещанских помыслов и мечтаний с опорой на пресловутый здравый смысл. В ней же заключается тот самый смысл, что и в указании доктора политэкономии С.Н. Булгакова на то, что в пресыщении нарушается баланс между материальным и духовным в жизни человека и общества. Сегодня такой баланс, кажется, нарушен окончательно, и паюсная икра мещанства заполонила все пространства развитых цивилизаций.

Что же такое по качеству сегодняшнее цивилизованное общество, идеологи и видные социологи которого так принижали и критиковали традиционный тип мышления и общежития и так гордились достижениями западной демократии, опирающейся на личность, ее непоколебимый онтологический и социальный статус и вытекающие отсюда права и свободы? Как можно преодолеть неизбежную цивилизационную болезнь обмещанивания? Еще в самом начале XX века молодой тогда Сергей Булгаков, только что духовно преодолевший неодолимые для интеллигенции чары марксизма, видит выход в следующем: «…отрицанием мещанства может быть всякая духовная жизнь, как умственная, так и эстетическая, и всякая духовная актуальность, потому развитие и успехи духовной цивилизации парализуют силу мещанства; но самым решительным и единственно непримиримым врагом его является религия, истинная основа духовного человека, образующая центр его духовной самособранности и требующая от него служения “в духе и истине”» [1, с. 128]. Вставший на позицию идеализма мыслитель, анализируя свой духовно-интеллектуальный

путь, смотрит в корень: именно религия, возрожденная и очищенная от исторических огрехов и напластований, ныне фактически отброшенная цивилизованным, научно ориентированным человечеством, как когда-то «строительные леса» Лапласа при создании им научной картины мира, была и остается ключевым фактором, способным уберечь человека, народ, его культуру от погрязания и полного растворения в мещанстве как духовном и моральном равнодушии, как сумме примитивных инстинктов и навыков.

Сегодня цивилизованный мир на всех уровнях впал именно в такое состояние духовной бескачественности и морального релятивизма. Понятно, что ни социальное положение, ни денежный и имущественный статус, ни уровень образования и культуры, ни даже личные задатки и способности при таком векторе развития общества вовсе не являются человеку гарантом от впадения в духовное мещанство, зачастую необратимое. И, конечно, количественное превалирование в любом обществе и в его элитах таких индивидов/мещан качественно и, может быть, необратимо меняет религиозно-культурное поле, цели и направление развития и перспективы нормальной гармоничной жизни того или иного народа, этноса, группы.

И никакие сугубо материалистические теории «научного коммунизма», социализма положения не спасают. Никакая критика религии по типу сциентистского позитивиста Бертрана Рассела с его антитеизмом и антиклерикализмом, пусть и обоснованным и исторически оправданным, никакие ратования столпов атеистического экзистенциализма, например Сартра, с его попытками создания гуманистической этики, самопожертвования и социальной вовлеченности, не меняют пессимистическую картину состояния перспектив материалистической цивилизации. Попытки французского философа существования убедить людей в том, что, идя по указанному им пути, человек может обнаружить, выявить и раскрыть свой потенциал, преодолеть отчуждение и абсурд, не снимают минорной тональности восприятия бытия – абсурд, отчуждение, тьма и беспросветность жизни даже при высоком интеллектуальном и моральном напряжении человека неизбежно и непреодолимо продолжают окружать его. Выхода нет. Любой обыватель, средний человек, если он даже удосужится прислушаться к мнению французского гения атеистической ветви экзистенциализма, по этому поводу скажет, что лучше уж жить по автомату, здравому смыслу, как положено, не особо задумываясь о смыслах и целях, чем напрягаться, искать смыслы в себе в состоянии окружающей человека тьмы и бессмыслицы.

Сегодня, когда полетела вся система международного и внутреннего права, крах гуманистических идеалов и основанной на них этики предстает перед нами во всей своей неприглядности и очевидности. Алек Д. Эпштейн, рассуждая о видах мировоззрения наших дней, фиксирует: «Гуманистический вариант морального кодекса включает в себя постулаты равенства людей вне зависимости от их расовой и национальной принадлежности, а также любых других врожденных черт; развития экологически ориентированного мышления; неприятия любой формы религиозного фанатизма. Это важные принципы, включенные в настоящее время в многочисленные международно-правовые декларации, законы ряда либерально-демократических стран и программы многих политических партий. Вместе с тем исторический опыт последнего столетия демонстрирует, что само существование тех или иных деклараций, конституций, законов и программ, какими бы замечательными они ни были, не гарантирует вообще ничего практически нигде и никогда. Гуманистические принципы не стали основой этики человечества в связи с тем, что были прописаны в Библии; не стали они основой этики и вследствие того, что были зафиксированы в международных декларациях» [13, с. 73].

Вернемся к намеченным в данной статье контурам рассуждений. В несколько ином, нежели Булгаков, роде тему внутренней драмы Герцена (и иже с ним) продолжает развивать Д.С. Мережковский в вышедшей спустя четыре года после булгаковской работы статье «Гря-

дущий хам» (1906). В основном своем выводе Мережковский вторит Булгакову, указывая на то, что именно религиозное начало, «трагизм» в жизни русского человека, всецело уходящий корнями в православие, «народный аскетизм» и прочее, способен уберечь его от тлетворного влияния Европы, зараженной духом «китаизма» (то есть установившегося в то время в Китае духа мещанства и застоя). Этот трагизм, по мнению Мережковского, внешне проявляется как неприкаянность русской интеллигенции, которая сама страдает от того, что не является востребованной ни государством, ни народом. В противоположность Герцену, к концу жизни вновь вернувшегося к вере в русскую общину, Мережковский, рассуждая изнутри трагедии русской революции 1905 года, почти в ключе славянофилов указывает на путь от «крестьянской общины к христианской общественности», который, по его мнению, должен стать спасительным для России. Это и есть переход от экономики к религии.

Дмитрий Сергеевич был, в отличие от большинства авторов вышедшего три года спустя сборника «Вехи», уверен, что хотя в начале XX века русская интеллигенция была «еще не со Христом, но уже с нею Христос» [6, с. 33], и что приход интеллигенции ко Христу – это лишь дело времени: «Разум, доведенный до конца своего, приходит к идее Бога» [6, с. 38], внешний нигилизм интеллигента сменится внутренней верой. Откуда такая вера Мережковского в русские интеллигентские слои? Из давней веры еще Ф.М. Достоевского и других русских писателей в очищающую роль страдания. Мережковский поэтому утверждал, что «русская общественность – вся насквозь благородна, потому что вся насквозь трагична. Существо трагедии противоположно существу идиллии. Источник всякого мещанства – идиллическое благополучие, хотя бы и дурного вкуса, “сон золотой, хотя бы и сусального китайского золота”. Трагедия – подлинное железо гвоздей распинающих – источник всякого благородства, той алой крови, которая всех этой крови причащающихся делает “родом царственным”» [6, с. 26]. Грядущего хама, мещанина, «вечного буржуа» (по Бердяеву) может победить только Грядущий Христос, живущий и действующий через религиозную общественность. Иного пути, по Мережковскому, нет. Писатель прав в духовном плане бытия, но российская история вскоре доказала обратное.

Примечательно, что Мережковский обращает внимание на отсылки А.И. Герцена к работе «О свободе» английского социолога Дж. Ст. Милля, человека трезвого, объективного, но, как и Герцен, атеистического склада ума. Милль и Герцен жили в одно время, оба свято верили в прогресс, но в силу наблюдений за современной им действительностью и множества вопиющих фактов оба они разочаровались в своей прогрессивной вере. Комментаторы собрания сочинений Герцена упоминают, что этот русский социальный мыслитель-романтик поначалу даже предпринял попытку возразить трезвому умом Миллю по поводу его «беспрограммного» обличения английского общества в становлении царства посредственности [3, с. 587]. Впоследствии Александром Ивановичем для «Полярной звезды» была написана статья «Джон Стюарт Милль и его книга “On Liberty”», в которой он продолжает задаваться вопросом о том, «по ком и ради чего, собственно, звонит колокол Милля?».

Данная историческая подробность не была бы для нас столь существенна, если бы в своей работе, что весьма коробило Герцена, Милль не сравнивал утопающую в мещанстве Европу с Китаем, подразумевая образ застывшей в своем развитии цивилизации, о культуре и быте которого английский социолог знал далеко не понаслышке[1]. В частности, Милль указывал на то, что «у народов Востока существовала некогда индивидуальность, оригинальность: это были некогда многочисленные, образованные народы, у которых про-

[1] Дж. Ст. Милль был участником Ост-Индской компании (1823–1858), в результате которой мог ознакомиться с жизненным укладом «варварских» народов Индии и Китая. В своей работе «О свободе» Милль отстаивает империалистическую политику Англии, однако выказывает опасение по поводу того, что его страну ожидает участь Китая. Некогда могущественного развитого государства, превознесшего «посредственность» и «застывшего» в своем развитии.

цветали многие искусства, и всем своим развитием они были обязаны самим себе, и были тогда самыми великими, самыми могущественными народами мира. И что же теперь стало с ними? Они теперь в подданстве или в зависимости у тех самых племен, которых предки странствовали в лесах в то время, как их предки имели великолепные дворцы и храмы, и все это сделалось потому, что у этих варварских племен обычай господствовал только наполовину, и рядом с обычаем существовали свобода и прогресс. Эти народы, как видно, были когда-то прогрессивны и потом остановились в своем развитии: когда же произошла эта остановка? А именно тогда, когда у них перестала существовать индивидуальность» [7, с. 139]. Так что посредственность как социальная категория – это умаление, стирание не только личности, но и индивидуальности с растворением в массовом сознании. Милль, как и Герберт Спенсер, видит истоки «замирания цивилизации» именно в уничтожении разнообразия и индивидуальности. Он предсказывает Европе участь Китая, несмотря на ее исконное христианство.

Анализируя текст книги «О свободе», Герцен, больше, видимо, понимавший роль христианства в становлении личности в Европе, вполне справедливо замечает Миллю, что тот, указывая на неминуемое стирание индивидуальности, «…во всей книге ничего не сказал о христианстве» [3, с. 275]. Здесь Герцен пытается быть исторически объективным и по-научному бесстрастным: он, наблюдая плоды секуляризации европейца, вовсе не стремился подчеркнуть значимую роль христианской веры для будущего возрождения человечества, а наоборот, видел в христианстве лишь отживающий свой век институт Церкви, который некогда в истории занимал важное место и был двигателем цивилизации. Кстати, в этом пункте – очевидной роли христианских корней в становлении европейской цивилизации – с Герценом были солидарны многие представители русской религиозной философии, которые, наблюдая повсеместную духовную стагнацию и будучи христианскими модернистами, в большинстве своем видели в исторической Церкви более угрозу для истинного христианства, чем его опору. Для выражения общего итога мнений русских философов того времени на сей счет достаточно лишь привести цитату из предсмертной работы Вл. Соловьева: «И в давние времена христианство кому было непонятно, кому ненавистно; но сделать его отвратительным и смертельно скучным – это лишь теперь удалось. Воображаю, как дьявол себе руки потирал и за живот хватался при таком успехе» [10, с. 163]. Герцен же, видимо, усматривал причины вырождения европейца именно в Церкви, и поэтому недоумевал, почему Милль, будучи религиозно нейтральным человеком, справедливо не осудил историческое христианство.

Обесценив когда-либо фигурировавшие в процессе цивилизационного развития европейского общества социальные институты, выступавшие когда-то в качестве idée fixe [3, с. 274], Герцен приходит к выводу о том, что движущей общественный процесс идеей его времени являлся «социальный переворот». Несостоятельность данного революционного умозаключения, его близость к анархизму Бакунина и теории социальной революции Маркса, удачно демонстрирует Д.С. Мережковский на первых страницах «Грядущего хама», именуя подобную логику «верой в отрицание», верой в полное ничто. Русский философ и писатель, указывая на слабые места взглядов Герцена, отмечает, что именно позитивизм, который, став светской, псевдонаучной идеологией активной части общества, заменил веру в Бога верой в прогресс, в телеологическую предопределенность истории, связанную якобы со здравым смыслом. Став религией XIX столетия, позитивизм, упершись исследовательским взглядом только в этот, земной мир с его позитивно-прагматическими целями, сам по себе, являясь трансформированной контовской «религией Человечества», исключает уже саму возможность более высокого, духовно возвышенного социального развития, чем обывательское, буржуазно-мещанское. Только христианство с его неземной устремленностью, по мнению Мережковского, способно противостоять широко распро-

странившемуся повсюду в Европе духу мещанства. Именно остатки и инерционная сила христианской культуры и нравственности, еще тлевшие в Европе, мешали ей окончательно превратиться в тогдашнюю застоявшуюся «китайщину». Известно, что позже, уже в 1918–1920 годах, европейской цивилизации в «Закате Европы» О. Шпенглера был фактически вынесен смертный приговор. Шпенглер, проповедник фаустовской культуры с ее динамичным, активным духом, – человек, далекий от христианской веры, как и А.И. Герцен. Но сегодня, в эпоху глобальной трансформации и перехода цивилизованного человечества от постиндустриального общества к информационному, мы видим, что давно поразившие Европу предсмертные муки, пророком чего и выступал Шпенглер, все-таки затянулись и в социально-этическом плане более напоминают предречения Дж. Ст. Милля – приход в мир царства «сплоченной посредственности».

Позитивизм, во многих своих чертах и сегодня играющий роль религии современности – «прогресса», покрыл собой и в каком-то смысле объединил многие страны мира. Вера в науку и поклонение научным достижениям (в основном технологическим) была и остается верой и европейца, и американца, и китайца: «Небесная Империя – прежде всего царство науки, царство ученых» [6, с. 41]. Правда, ученость эта своеобразна. Мережковский, вооружившись этнографическими сведениями, пишет: «Наука китайцев, проникнутая бескрылым и бездушным материализмом, лишена творческого фермента, священного Прометеева огня. У них нет строгого индуктивного метода, потому что нет опыта, а нет опыта, потому что нет источника всякого исследования, бескорыстного и забывающего всякую человеческую пользу, – самоотверженного любопытства к явлениям природы» [6, с. 59]. Более детально истоки такого подхода китайцев к науке и культуре были проанализированы В.С. Соловьевым в статье «Китай и Европа» (1890), на которую вполне мог опираться и Д.С. Мережковский.

Соловьев, в свое время пораженный выступлением китайского военного на собрании Парижского географического общества, подметил, что представители китайской цивилизации без зазрения совести пользуются плодами европейского прогресса, сохраняя полную идейную независимость от Европы. Эту мысль он почерпнул из отвлеченных слов китайского генерала, которые интерпретировал следующим образом: «Вы истощаетесь в непрерывных опытах, а мы воспользуемся плодами этих опытов для своего усиления. Мы радуемся вашему прогрессу, но принимать в нем активное участие у нас нет ни надобности, ни охоты: вы сами приготовляете средства, которые мы употребим для того, чтобы покорить вас» [8, с. 94]. В данных умозаключениях Владимир Сергеевич был не одинок, он не раз в своей статье ссылается на работу Альберта Ревилля “La Religion Chinoise”, автор которой утверждает, что к концу XIX века в мире реально сохранилось лишь две действующие цивилизации: европейская и китайская, – остальные либо были поглощены этими двумя оставшимися, либо находятся в оцепенении.

Такая автономность китайской цивилизации, безусловно, вызывала интерес у русского мыслителя, на тот момент грезившего о всемирном единении, в силу чего, особое внимание он обратил на религию и культуру этой древнейшей нации. Опираясь на труд синолога Георгиевского «Принципы жизни Китая» и ряд иных источников, Соловьев знакомит читателей с нравственно-социальной основой жизни Китая, в которой и усматривает причину самобытности этого государства. Из отмеченного философом стоит выделить три нравственно-религиозные силы, лежащие в основе мировоззрения китайцев: культ предков, даосизм, конфуцианство. То есть Китай представляет собой цивилизацию, всецело обращенную к прошлому, а не настоящему или будущему.

Конфуцианство является системой практически полезных, четко регламентированных норм поведения, которые должны быть заучиваемы наизусть. А даосизм, который по сравнению с конфуцианством хотя и является более древним и мистическим религиозным учением,

не несет в себе ничего, кроме культа безразличия ко всему живому. Соловьев подчеркивает, что «абсолютная пустота или безразличие, как умозрительный принцип, и отрицание жизни, знания и прогресса, как необходимый практический вывод – вот сущность китаизма, возведенного в исключительную и последовательную систему» [8, с. 122].

Китайское небо – это собрание почтенных предков, внесших вклад в благосостояние Китая, в силу чего представители верховной государственной власти, являющиеся наследниками великих предков и отцами государства на том или ином уровне, наделены также и религиозными полномочиями. Эту неразделенность власти на земную и духовную русский философ именует теократией первобытного безразличия, подчеркивая, что высшим идеалом китайской нации является земное благосостояние их государства, то есть мещанство. Не напоминает ли тот, исторический Китай, современную постсоветскую Россию с ее «идеологией консерватизма»?

Условно можно сказать, что специфически понимаемое спасение в представлении китайского народа заключается в выполнении ряда принятых обрядов, наполняющих и регламентирующих всю жизнь представителей этой нации. Идеалом жизни, близким к эпикурейству и древним стоикам, выступает личное благосостояние, психологическое и материальное, которое не может состояться в личной жизни без благосостояния родных и близких. Вл. Соловьев, уделявший большое значение в своем творчестве китайцам (панмонголизму), нарисовавший в «Трех разговорах…» картину завоевания России именно Китаем, делает вывод, что «эгоизм, умеряемый благоразумием, ограничиваемый (частью инстинктивно, частью насильственно) солидарностью с теми общественными группами, от которых реально и очевидно зависит судьба отдельного лица – вот нравственное миросозерцание Китайцев» [8, с. 135]. Китаю исторически и психологически чужды христианские идеалы любви к ближнему как любви ко всему человечеству, его предел – национальные границы, которые и есть центр мира – Поднебесная. Ниже по тексту философ в несколько ином формате повторяет высказанную в начале статьи мысль о национальной обособленности Китая: «…китайская культура, при всей своей прочности и материальной полноте, оказалась духовно бесплодною и для прочего человечества бесполезною. Она хороша для самих Китайцев, но не дала миру ни одной великой идеи и ни одного вековечного и безусловно-ценного творения ни в какой области» [8, с. 139].

Характерно, что даже сегодня Китай, сделавший за последние десятилетия резкий научно-технический рывок, выполняющий функцию «мастерской мира», не привнес в мир ничего нового и фактически лишь копирует находящуюся теперь в состоянии стагнации либерально-западную модель развития на китайский манер – сочетания свободы рынка и восточной деспотии. Китай – это так называемая не библейская нация, удел его религии – философская этика. Однако еще Соловьев подчеркивал, что даже среди китайцев, внутренне верных своему китайского идеалу неподвижности и обращенности к умершим предкам, существует запрос на религию, способную оторваться от земли. По этой причине духовного запроса христианская Европа, по мнению философа, должна бы предложить Китаю альтернативный путь развития, направленный хотя бы на будущее. И вот здесь русский философ транслирует федоровскую идею о воскрешении отцов (как высшей формы сыновнего долга и служения им), которая могла бы стать примиряющей две разноориентированные цивилизации – Европы и Китая. При этом прогресс в понимании Соловьева, исповедовавшего христианский гуманизм, – это не позитивно-материалистическая герценовская или Марксова идея фактического отрицания прошлого, даже не идея «социального переворота», а «идея истинного христианского прогресса», заключающаяся в построении и попытках достижения на земле христианского идеала «Царствия Божьего».

Христианство универсально по своему вселенскому духу, и потому только всечеловеческими усилиями данный идеал может быть достижим. В силу чего национальная

замкнутость (и даже вражда и ненависть), ведущая к застою жизни, к мещанству, что свойственно Китаю по сю пору, стала проникать, по мнению Соловьева, в европейские консервативные круги, что недопустимо. Дабы христианский идеал мог быть реализован, от представителей европейской цивилизации также требуется следование той «полной истине, которую нам открыло христианство. В противном случае Китай будет для нас не приобретением, а грозною опасностью, – такою же, какою мусульманский мир был для средневековой Европы» [8, с. 147]. Так теперь во многом и получилось. Глобализм, задуманный как лекала кройки и сшивания мира по западным стандартам, по мере усиления секулярных тенденций и настроений, в силу отхода от христианских универсалистских принципов и этики ныне вступил в фазу разъединения народов и стран, вражды и конкуренции, что только подтверждает тезис Гегеля о том, что все со временем переходит в свою противоположность. Каковы сегодня формы такой вражды, подмеченные русской философской мыслью еще на взлете? Каковы уже сбывшиеся пророчества русских философов в отношении России?

В.С. Соловьевым еще в 1894 году было написано стихотворение «Панмонголизм», в котором он предрекает гибель и разорение России от желтолицых захватчиков, ставших орудием Божьей кары (как некогда турки-османы для ставшей монофизитской Византии). И сегодня слышны кичливые возгласы и декларации русских консерваторов, позиционирующих себя как «православные», – с мечтами о «Третьем Риме» и при этом массовом отступлении от полученного нами от предков истинного христианства, что можно наблюдать во всех слоях населения. Вразумления и предложения обратиться к отечественной исторической традиции кажутся абсолютно бессмысленными. Все это наше погружение в духовную тьму буквально видел Вл. Соловьев, умерший за семнадцать лет до революций в России. Ближе к концу жизни, полностью разочаровавшись в долго исповедуемой им идее теократии, идее вселенского братства, Соловьев сопровождает свою работу «Три разговора…» существенной «вставкой» – «Краткой повестью об антихристе»[1], которая начинается с описания того, что в последние времена, несмотря на свою историческую вражду и неприятие, Китай и Япония[2] объединятся и нападут на Россию и Европу, а впоследствии начнут завоевывать и иные страны мира, разоряя и варварски уничтожая все встречающееся на своем пути и остановившись в своих амбициях лишь после установления общемирового господства.

Существует вполне обоснованное мнение, что мысль о тогда мифической японско-китайской угрозе Владимир Сергеевич заимствовал у К.Н. Леонтьева, историософа, человека в последний период жизни глубоко религиозного и усматривавшего в данных двух культурах и нациях иносказательно описанные в Откровении Иоанна Богослова народы Гога и Магога [подробнее см. 12]. Ближайшие десятилетия покажут нам, насколько утопичными (или реальными) окажутся давние прогнозы двух этих русских философских гениев в отношении «желтой угрозы» для Российской Федерации. Ныне жесткое противостояние находящейся в одиночестве России с коллективным Западом и с исламистами-радикалами, далекими от ценностей традиционной исламской религии, забирают много интеллектуальных, психологических и материальных сил и энергии, застят глаза, и предостережения Соловьева кажутся слишком отвлеченными, но уже вскоре ситуация в этом отношении может перемениться.

[1] По мнению исследователя творчества Соловьева Б.В. Межуева, «Краткая повесть об антихристе» была написана раньше, чем сами «Три разговора». Это дает нам возможность предполагать, что данная повесть была написана в период с 1890 по 1894 год.

[2] В том же году, в котором вышла статья «Китай и Европа», В.С. Соловьевым была написана работа «Япония. Историческая характеристика», в которой философ возлагал на Страну восходящего солнца большие надежды касательно ее участия в деле построения вселенского братства.

Известно о том, насколько популярны в России (да и в Европе) апокалиптика и эсхатология. Вот и ныне многие говорят и пишут о пророчествах в отношении нашей исторической судьбы, читают, цитируют и пытаются толковать Апокалипсис Иоанна Богослова – каждый по-своему. Так всегда было и есть в смутные, слишком зыбкие и ненадежные времена истории, сегодня называемые аналитиками кризисом будущего. Гении и пророки видят сквозь столетия. По свидетельству В.В. Розанова, фрагменты апокалипсических настроений и ожиданий появились у Константина Леонтьева за десять лет до того, как их публично в печати высказал Владимир Соловьев [цит. по: 5, с. 166]. В отношении исторического кризиса и провала России в начале XX века они во многом сбылись: революции и две мировые войны усеяли трупами российские и европейские поля сражений.

Интересно посмотреть на то, как же, в какие моменты и по каким причинам возникают у философов первого ранга такие предчувствия и интуиции. Момент знакомства Леонтьева и Соловьева относится к началу 80-х годов XIX века. Сам Константин Николаевич признавал, что в его философской эволюции и трансформации взглядов, идущей от Ж. Санд, Белинского, медицинского материализма (а Леонтьев был медиком), через Герцена, Милля, отчасти Хомякова – к аналогичным Данилевскому мыслям русского консерватора христианского типа, фигура молодого тогда Владимира Соловьева занимала немаловажное место в его сознании. Тогда уже зрелый, сложившийся мыслитель и опытный дипломат Леонтьев все же не смог простить своему молодому другу исповедуемой им веры в теократию, в «цезарепапизм», в благотворное влияние европейского прогресса, якобы способного воплотить на земле христианский идеал в его католическом (кафолическом, вселенском) образце [11, с. 398]. В отличие от Соловьева, Леонтьев, долго бывший за границей на дипломатической службе и видевший всю европейскую политику изнутри, изначально усматривал в европейском прогрессивном демократическом обществе, распространяющем свои идеалы на славянские государства и даже Турцию, отнюдь не христианские начала, а вовсе противоположные ему основания.

В сборнике работ «Восток, Россия и славянство» (1885–1886) этот непреклонный русский консерватор-государственник строгого монашеского склада («турецкий игумен», по выражению Розанова), рисуя историософские схемы, анализируя исторические и современные ему процессы в обществе, часто указывает на то, как по ходу эгалитарного прогресса цивилизации стирается и уничтожается в человеке и обществе та самая индивидуальность, в существовании которой видел залог правильного развития общества и вообще любой цивилизации Дж. Ст. Милль. Самым ненавистным словом для Леонтьева был, пожалуй, популярный тогда термин «эгалитаризм», а слова «демократия» и «пошлость» он писал через запятую. Фактически единолично в России противостоя общим настроениям в обществе и власти, критикуя заполонившую русские умы идею казавшегося спасительным «панславизма», воочию наблюдая нравы и чаяния наших сородичей в балканских странах, зараженных европейским демократизмом и национальным индивидуализмом, Леонтьев резко противопоставил русских, как исторически сложившийся культурный тип, всем южным славянам, особенно болгарам. Характерно, кстати, что прозрения Леонтьева по поводу претензий и ненависти к нам южных славян теперь касаются уже «братской Украины» и многих других народов. И демократия, составляющая тождество с эгалитаризмом и мещанством, – это ключевой момент восприятия людей Леонтьевым. Той же несусветной критике со стороны Леонтьева подвергся термин «племенной национализм», который давно вызревал в недрах европейского духа, а сегодня в полной мере демонстрируется на Украине, слишком наглядно показывая корни иррациональной ненависти и злости, копирующих западные русофобские настроения и проявляющихся в невиданных доселе формах вражды, ничем не подкрепленного высокомерия, вплоть до отрицания здравого смысла.

Современные отечественные исследования проблемы обмещанивания и опошления сознания масс людей идут, в сущности, в ключе классической социально-философской русской мысли. Так, в своей статье с характерным названием «Интеллигенция и мещанство, или два лика русского разночинства», Р. Вахитов указывал на два лагеря в рамках в той или иной мере образованного класса – разночинную интеллигенцию и мещанство, появившихся в России со времен отмены крепостного права. Автор отмечает, что если идеалом мещанства XIX столетия являлось материальное благосостояние человека с достаточно примитивной картиной мира и образами культуры, в основном с формальными, ритуальными формами набожности, то идеалом разночинной интеллигенции выступает уже чисто светская вера – вера в прогресс, поклонение высоким образцам культуры и искусства, которые заменили ей традиционную веру в Бога. При этом, несмотря на свое историческое противостояние, данные два типа имеют, по сути, одни и те же истоки: каждый из них превалировал в ту или иную эпоху, но чаще оба они образовывали какофоническое единство, в результате которого, в конце концов, побеждало мещанство как тип жизни и мироощущения. Официально «общественное мещанство», по мнению автора, закреплялось в России в виде идеологии своеобразного национализма времен Николая I, что позже, уже при большевиках, повторилось во времена НЭПа и в постсоветской России в 1990-х годах. Вахитов, отчасти отталкиваясь от умозаключений Соловьева касательно языческого, по сути, национализма, взращенного на этнической, безрелигиозной почве[1], замкнутого в себе самом, противостоящего идее христианского вселенского универсализма, особо подчеркивает фактическую взаимосвязь племенного национализма и духовного мещанства: «Национализм рождается на почве мещанства, развивается на ней и опирается на нее. <…>. Национализм – это понимание своего народа (в этническом, а не в социологическом смысле) на манер одного большого мещанина. Националист говорит совершенно то же самое, что и мещанин, но не по отношению к одному лишь себе, а ко всему своему народу…» [2].

По-христиански соборно понимаемый национализм, который в форме патриотизма может выступать и в качестве некой движущей силы в становлении и развитии государства, а не тянуть народ (народы) и страну вниз по пути закостенелости, не должен быть зациклен лишь на земных ценностях, заботах и радостях жизни. Об опасностях языческого, «племенного» национализма много рассуждал Константин Леонтьев. Напротив того, о благотворной силе истинно русского, вытекающего из христианской соборности, национализма достаточно подробно писал И.А. Ильин, предостерегая от того, что «есть больные и извращенные формы национального чувства и национальной политики. Эти извращенные формы могут быть сведены к двум главным типам: в первом случае национальное чувство прилепляется к неглавному в жизни и культуре своего народа; во втором случае оно превращает утверждение своей культуры в отрицание чужой. Сочетание и сплетение этих ошибок может порождать самые различные виды больного национализма» [4, с. 274]. Оторванность такого искаженного национального чувства от традиционной христианской духовной культуры, источником которой для дореволюционной России служило вселенское, «всечеловеческое», то есть универсальное православие, приводит к превознесению «успехов своего народного хозяйства (экономизм), или мощи и блеска своей государственной организации (этатизм), или же завоеваний своей армии (империализм)» [4, с. 274], ведет к обнажению низших инстинктов человека и с необходимостью к мещанству как типу жизни, основанному на ограниченном, социально распластанном, одномерно-линейном мировидении и умонастроении. Здесь также важно упомянуть о том, что Ильин, как и

[1] Более подробно мысль о пагубности национализма отражена в критической заметке В.С. Соловьева, посвященной работе Н.А. Данилевского «Россия и Европа» [подробнее см. 9].

К.Н. Леонтьев, был приверженцем идеи аскетического, а не «розового христианства», так как именно в аскезе философ усматривал возможность сохранить духовную жизнь, а значит получить залог развития любого народа. В противном случае впадение в языческое поклонение нации и государству неизбежно, что теперь и воплощено в идеологии и в политике фактически во всем так называемом цивилизованном мире. Демократическая упаковка происходящих сейчас процессов не должна сбивать нас с толку, и в основе всех этих негативных трансформаций немалую роль играет тотальное обмещанивание, обуржуазивание как народных масс, так и выражающих их мнение элит.

В заключение можно сказать, что анализ эмпирической реализации идеи прогрессивного развития населения Европы с его демократическими и либеральными ценностями приводил русских мыслителей, стоящих на разных мировоззренческих позициях, по сути, к одной и той же мысли – стадия повсеместного возрастание роли только усиливающегося мещанского элемента в сознании фактически всех слоев общества предопределена историей и неминуемо встает на пути человеческого развития в верном, указанном еще русскими субъективистами Лавровым и Михайловским, этико-центричном направлении («Правда-Справедливость»). Разнящимся по составу русским социальным мыслителям, даже с противоположными мировоззренческими установками, по-разному виделись перспективы преодоления данной стадии – стадии «грядущего хама» Мережковского. Материалисты типа А.И. Герцена, впавшего в конце жизни в неизбежный социально-исторический пессимизм, считали, что преодолеть ее вряд ли получится, и Европу, а значит и весь мир ожидает «китаизация». И здесь они оказались правы, судя по нынешнему состоянию мира. Религиозные философы, «христианские модернисты», видели возможность преодоления мещанства на пути обращения к христианским моральным и культурным корням, что в свое время и послужило катализатором развития и трансформации некогда варварских племен в цивилизованных европейцев, ныне в совершенно новых условиях впавших в повторение цикла, кажется, давно уже пройденного историей язычества. Однако тот же Соловьев, разочаровавшись в идее возвращения к истинному христианству, предрекал развитому миру, в том числе и России, гибель от восточных соседей, застывшая культура которых тогда уже проникла в жизнь европейца, сковав и перенаправив его сознание. Иные, более консервативные, видели возможным национальное возрождение путем обращения к духовным основам культуры своего народа, в первую очередь к религии как фундаменту культуры.

Насколько возможно воплощение в жизнь того или иного варианта (и возможно ли вообще), покажет история. Однако есть все основания полагать, что нынешнее состояние разделенного мира теряет свою способность к дальнейшему, более или менее эволюционному развитию. Наступает время гегелевского диалектического «скачка» в историческом развитии. И вполне вероятно, что на данной стадии истории осуществится этот скачок с переходом в новое качество социального бытия по позднему Питириму Сорокину. А именно – резкого (через катарсис) перехода цивилизованного мира от сенситивной, в подоплеке своей мещанской, обывательской, массовой и потребительской культуры к высшим трансцендентным формам общественного и личного сознания и соответствующего им мироустройства. В любом случае стадия буржуазно-капиталистического периода с массовым тиражированием соответствующих этому духовному и экономическому строю индивидов исчерпала себя и подходит к своему концу, в значительной степени именно с разлитием повсюду одномерно-мещанского миропредставления и соответствующих ему ценностных норм. Классики философии и социологии находились в начале и в разгаре этого долгого процесса в новоевропейской истории, мы же находимся в стадии его завершения.

Литература

1. *Булгаков С.Н.* Душевная драма Герцена / С.Н. Булгаков // Собр. соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993.
2. *Вахитов Р.* Интеллигенция и мещанство, или два лика русского разночинства [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://politconservatism.ru/articles/intelligentsiya-i-meshhanstvo-ili-dva-lika-russkogo-raznochinstva
3. *Герцен А.И.* Собр. соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1986.
4. *Ильин И.А.* Опасности и задания русского национализма // Наши задачи. Т. 1. Париж: Изд. Русского Обще-Воинского союза, 1956.
5. *Корольков А.А.* Пророчества Константина Леонтьева. СПб.: Изд-во С-Петербург. ун-та, 1991.
6. *Мережковский Д.С.* Полн. собр. соч.: в 24 т. Т. 14. М.: Тип. т-ва И.Д. Сытина, 1914.
7. *Милль Дж. Ст.* О свободе. Нью-Йорк, 1982.
8. *Соловьев В.С.* Китай и Европа / В.С. Соловьев // Собр. соч.: в 10 т. Т. 6. СПб., 1914. С. 93–152.
9. *Соловьев В.С.* Россия и Европа / В.С. Соловьев // Собр. соч.: в 10 т. Т. 5. СПб., 1914. С. 82–147.
10. *Соловьев В.С.* Три разговора / В.С. Соловьев // Собр. соч.: в 10 т. Т. 10. 2-е изд. СПб., 1914. С. 81–221.
11. *Фудель И., свящ.* К. Леонтьев и Вл. Соловьев // К.Н. Леонтьев: Pro et Contra (Русский путь). СПб.: РХГА, 1995. Т. 1.
12. *Хатунцев С.В.* «Угроза с Востока» в мысли К.Н. Леонтьева и «леонтьевские мотивы» в «Трех разговорах» // Вестник Сургутского государственного педагогического университета. 2012. № 4 (19). С. 37–42.
13. *Эпштейн А.Д.* Мозаика нерелигиозного свободомыслия: Атеизм, агностицизм и другие интеллектуальные доктрины // Неприкосновенный запас. 2015. № 102. С. 55–74.

Аннотация. В статье рассматриваются взгляды и оценки русских философов по поводу возможности реализации в жизни европейских народов общественных идеалов прогресса, появившихся в эпоху Просвещения. За исходную позицию рассуждений авторы выбрали высказанный А.И. Герценом тезис о европейском мещанстве и перспективах «китаизации» Европы, замершей на полпути к достижению когда-то поставленных перед ней целей. Производится сравнение взглядов русских мыслителей о способах преодоления мещанства как неминуемой стадии любого экономически развитого общества. Делается вывод о необходимости поддержания баланса между развитием духовной и материальной культур, нарушенного в современности. Отдельное внимание уделяется предпринятому В.С. Соловьевым анализу китайской цивилизации как противоположной европейской. Подчеркивается, что не всякий национализм неминуемо обречен на мещанство, а также что реализация общечеловеческого единства невозможна при отвержении христианства.

Ключевые слова: мещанство, прогресс, историческое развитие, национализм, духовная культура, религия.

Aleksandra I. Vakulinskaya, PhD in Philosophy, Scientific Reasearcher, Russian Philosophy History Department, Institute of Philosophy, Russian Academy of Science. E-mail: sashavakulinskaya@gmail.com

Vladimir A. Kudryavtsev, PhD in Philosophy, Associate Professor, Department of History of Sociological Theory, Faculty of Sociology, Lomonosov Moscow State University. E-mail: vladikudr@mail.ru

Philistinism as the Fate of Civilization? Russian Philosophy on the Essence of World Social Progress

Abstract. This article examines the views and assessments of Russian philosophers regarding the possibility of realizing the social ideals of progress, that appeared in the Age of Enlightenment, in the life of European peoples. As the starting point for the analysis the authors chose A.I. Herzen's thesis about European philistinism and the prospects of "Sinicization" of Europe, frozen halfway in the attempt to achieve the goals once set for it. The authors compare the views of Russian thinkers on the ways to overcome philistinism as an inevitable stage of any economically developed society. They arrive at the conclusion that it is necessary to maintain balance between the development of spiritual (religious) and material cultures, which is disrupted in modern times. Special attention is paid to V.S. Solovyov's analysis of Chinese civilization, as opposed to European. They emphasize that not every nationalism is inevitably doomed to philistinism, and also that the realization of universal human unity is impossible when Christianity is rejected.

Keywords: Philistinism, Progress, Historical Development, Nationalism, Spiritual Culture, Religion.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-46-58

Виталий Даренский

Метафизика русского самодержавия в трудах Николая Черняева

Нет ничего ошибочнее предрассудка, в силу которого неограниченная монархия считается синонимом народного рабства, а республика и конституционная монархия – синонимом свободы.

Московское самодержавие было созданием великорусского государственного гения… Если бы Россия не была неограниченной монархией, она никогда не приобрела бы всемирно-исторического значения… Наше самодержавие – это разум и воля целой нации, олицетворенные в одном человеке… Россия будет принадлежать русскому народу, создавшему Империю, лишь до тех пор, пока ею будут управлять самодержавные монархи.

Н.И. Черняев

Среди русских философов Серебряного века, многие, к сожалению, до настоящего времени остаются почти в полном забвении и известны лишь узким специалистам. А между тем это авторы, крайне важные для русского национального и духовного возрождения уже в наше время. Они остаются малоизвестными именно по этой причине, поскольку до настоящего времени Серебряный век как культурная эпоха был почти «монополизирован» авторами светского и западнического направления. Однако на самом деле в эпоху Серебряного века происходил не только расцвет светской русской культуры и литературы, но и мощное религиозное возрождение.

Одним из таких авторов является Николай Иванович Черняев (1853–1910) – яркий философ, исследователь метафизических оснований русской монархии. Он родился в старинной дворянской семье, окончил юридический факультет Харьковского Императорского университета, в 1875 году был оставлен на факультете для приготовления к званию профессора в области истории русского права и командирован в Санкт-Петербургский

Даренский Виталий Юрьевич, доктор философских наук, профессор кафедры философии Луганского государственного педагогического университета. E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

университет для занятий под руководством профессора В.И. Сергеевича. В 1878 году Н.И. Черняев подготовил магистерскую диссертацию по истории русского права «Земские соборы Московского государства в XVI и XVII столетиях», однако его попросили исправить текст в соответствии замечаниями профессора И.И. Дитятина, который в соответствии с западнической точкой зрения считал, что при «московской централизации» не могло развиться самоуправление общин и городов. Н.И. Черняев был с этим не согласен, ничего исправлять не стал и 17 мая 1878 года подал прошение об увольнении его от звания стипендиата Харьковского университета по истории русского права [4, с. 7]. Этот факт показал его большую убежденность и принципиальность, а его точка зрения во многом опередила концепцию «Народной монархии» И.Л. Солоневича.

С 1881 году он начинает заниматься публицистикой в журнале «Южный край», параллельно работая в присяжной адвокатуре. Будучи одним из идейных руководителей газеты, Черняев публиковал здесь за подписью «Н.Ч.» многочисленные статьи о театре, гастролях, искусстве и т.д., показывая свою широкую эрудицию. О родном городе он писал в серии «Из харьковской летописи» за подписью «Престарелый библиограф». С 1896 года, начиная с воспоминаний о Ю.Н. Говорухе-Отроке, он стал подписываться «Н. Черняев». Важными стали его публикации о пребывании на харьковской кафедре архиепископа Филарета (Гумилевского), о св. прав. Иоанне Кронштадтском (биографический очерк с примерами об исцелении больных), о большой народной любви в Харькове к кронштадтскому пастырю. Св. прав. Иоанн Кронштадтский во время одного из своих приездов в Харьков в июле 1890 года посетил редакцию газеты «Южный край» [4, с. 9].

В 1890 году по предложению Ю.Н. Говорухи-Отрока он начинает печататься в «Русском обозрении» – печатном органе правых сил. В 1895 году в этом журнале выходит его центральная работа «О русском самодержавии» – первое систематическое произведение о монархии в России, предварившее сочинения Л.А. Тихомирова. В 1890-х годах Н.И. Черняев тяжело заболевает, у него наступает паралич тела, лишь позднее возвращается подвижность рук. В 1901 году выходит в свет еще одно его исследование сущности русской монархии – «Необходимость самодержавия для России. Природа и значение монархических чувств». В 1905 году он перестает сотрудничать с газетой «Южный край», поскольку ее содержание приобретает леволиберальное направление. В 1907 году Н.И. Черняев публикует сборник «Из записной книжки русского монархиста». С 1905 года Николай Иванович стал активным членом харьковского отдела «Русского собрания» и до последних дней жизни был горячим защитником необходимости самодержавия в России как оплота ее существования наряду с Русской Православной Церковью.

Главным произведением Н. Черняева стал трактат «Мистика, идеалы и поэзия русского самодержавия», опубликованный в нескольких номерах журнала «Мирный труд» в 1904 году. Уже само название этого трактата передает специфику его содержания: это не юридический взгляд на самодержавие как форму правления, а именно метафизический взгляд, вскрывающий глубинную онтологию монархической государственности как богоустановленной формы бытия православного народа. Эта метафизика самодержавия раскрывается именно в таком порядке: мистика как глубинная онтологическая основа самодержавия; идеалы самодержавия как принципы исторической жизни православного народа; и поэзия самодержавия (уже само по себе гениальное словосочетание) – те нравственные принципы и способ восприятия исторической жизни, которые воспитаны самодержавием в русском народе и составляющие ценнейший аспект русского национального характера великого народа, создавшего государство-цивилизацию.

В настоящее время в научной литературе существует всего несколько обзорных статей о наследии Н.И. Черняева. Так, А.А. Васильев в статье «Мистические основы русского самодержавия в учении Н.И. Черняева» отмечал, что среди «незаслуженно забытых

фигур в русской правовой мысли – создателю мистико-поэтической концепции русского самодержавия Н.И. Черняеву... принадлежит одна из первых в России работ, обосновывающих проникновение монархического начала в русское правосознание, что позднее нашло окончательное завершение в идее русского монархического правосознания И.А. Ильина… По мысли публициста, самодержавие в России – условие существования непоколебимой веры, единства и неприкосновенности страны. При ослаблении самодержавия рухнет вся Россия, но она всякий раз возрождалась и восстанавливалась после крушения и смут. Возможно, пророчества Н.И. Черняева сбудутся, поскольку без самодержавия в России нет ни православной веры, ни русской народа» [3, с. 29; 32]. А.А. Васильеву принадлежит также и параграф о Н.И. Черняеве в учебнике по истории русских правовых учений [2].

Н.А. Ананьев в статье «Идейно-политическая концепция Н.И. Черняева» также писал о мыслителе, что «его обширное публицистическое наследие еще ждет своего исследователя» [1, с. 109]. Д.М. Софьин в статье «Консервативно-монархический дискурс: представления российских консерваторов конца XIX – начала XX века об императорской власти» отмечает, что «Н.И. Черняев был полностью лишен национальной или религиозной предубежденности. Именно он в заметке “О монархизме русских евреев-талмудистов”… обратил внимание общественности на консервативно-монархическую пропаганду, которую вели иудейские священнослужители в интересах российской императорской власти» [7, с. 52]. Наиболее обстоятельный очерк концепции Н.И. Черняева до настоящего времена принадлежит А.Д. Каплину [5].

Впервые труды Н.И. Черняева были переизданы стараниями М.Б. Смолина в 1998 году [9], а в 2011-м – Институтом русской цивилизации. В данной статье мы рассмотрим те метафизические основания работ Н.И. Черняева, которые делают его представителем русской философии Серебряного века.

Принципиальным является тезис Н.И. Черняева о том, что только монархия является типом государства, отвечающего христианскому духу и мировоззрению, поскольку монархия не только установлена Самим Богом в Ветхом Завете и заповедь служения Кесарю дана в Новом Завете, но и, по сути своей, «христианство по духу своему не может поощрять и развивать республиканские, демократические и аристократические инстинкты» [8, с. 122]. Вместе с тем вопреки христианскому учению, отмечает он, «можно найти охотников исправлять и дополнять русский государственный строй по иноземным образцам, с совершенным презрением к русской истории, к русскому быту и к потребностям русского народа и Империи» [10, с. 20]. Это объясняется в первую очередь их невежеством и легкомыслием, поскольку «наши реформаторы не углублялись в даль времен и черпали свои преобразовательные планы из одних газет да из самых расхожих брошюр и учебников по государственному праву, пополняя свою легковесную эрудицию увеселительными поездками за границу» [10, с. 21].

Для правильного понимания сущности монархической власти следует исходить прежде всего из принципиальных исторических фактов. В первую очередь из того факта, что Россия как великая страна и цивилизация была создана именно монархической формой правления, а все примеры ее ослабления всегда приводили и к краху самой русской государственности. «Чем же объясняется, – спрашивает Н.И. Черняев, – что царская власть в России с каждым годом усиливалась и крепла, несмотря на то что ей приходилось иметь дело и с такими эпохами, как Смутное время, и с тысячами самых тяжких испытаний? Тем, что русское самодержавие органически развилось в России, тем, что оно пустило глубокие корни в русскую почву и вполне отвечает потребностям русского народа и государства, как определились они под взаимодействием географических, этнографических, исторических и культурных условий. Только грубое невежество и узкое доктринерство могут считать наше самодержавие делом случая и чем-то таким, что может быть изменено или устранено по произволу» [10, с. 22].

Это «грубое невежество и узкое доктринерство» по отношению к самодержавию господствует у «интеллигенции», которая изначально по причине утраты христианской совести противопоставила себя государству: «Наше общество, говоря вообще, еще неясно сознает государственные задачи своей родины и поэтому сплошь и рядом увлекается антирусскими стремлениями. Декабристы серьезно мечтали о расчленении России на составные части... В начале шестидесятых годов сочувствие польским притязаниям считалось у нас признаком хорошего тона... “Обрусейте сами, – говаривал покойный И.С. Аксаков русским образованным людям, – и вы легко обрусите наших инородцев”» [10, с. 27]. Поэтому, как ни парадоксально на первый взгляд, но просвещение в этом вопросе требуется вовсе не для якобы «необразованного» народа, но для якобы «образованной» интеллигенции. Здесь произошло искажение и подмена самого понятия «образованность». Интеллигенция грамотна и читает книги (хотя чаще всего далеко не самые лучшие), а народ в XIX веке еще был в большинстве своем неграмотен и книг не читал. Однако образованность на самом деле состоит совсем не в этом. Образованность – это формирование у человека целостного образа мира на основе познания Бога и высших нравственных законов. Эта образованность была у неграмотного народа, но почти отсутствовала у «интеллигенции».

Образованность русского народа состоит в его глубоком нравственно-религиозном и монархическом мировоззрении, а явная необразованность интеллигенции – в отсутствии и того, и другого. «Русский народ, – пишет Н.И. Черняев, – монархист до мозга костей своих и уже давно усвоил себе монархические убеждения, забыв удельно-вечевые порядки и удельно-вечевую свободу, сплошь и рядом переходившую в бестолочь и анархию. Побеседуйте с русским крестьянином о государственном устройстве России и других земель, и вы убедитесь, что он чтит только самодержавие и иного режима не хочет» [10, с. 161]. Это результат исторического опыта, который стал частью народного мировоззрения. Но еще более глубокой основой его монархического мировоззрения является христианское понимание сущности власти. «Христианству не было надобности давать миру какой-либо новый политический идеал организации государств. Он был начертан уже в Ветхом Завете. Царь Давид и другие мудрые и благочестивые ветхозаветные цари чтились христианами так же, как и евреями. Цари-Помазанники – вот те властелины, к которым тяготели христиане более, чем ко всяким иным правителям. Повелев воздавать Кесарево Кесарю, Иисус Христос тем самым произнес осуждение восстаний против кесаря и каких бы то ни было посягательств на его права» [10, с. 124], – пишет Н.И. Черняев. В свою очередь, сама история показывает, что «самодержавие может быть только там, где Православие. Это обобщение можно назвать, в применении к христианскому миру, историческим законом. Вся русская история служит доказательством неразрывной связи, существующей между Православием и неограниченной монархией» [10, с. 129]. Важно понимать русский исторический опыт.

Н.И. Черняев выделяет и ряд прагматических причин, по которым самодержавие получило особое развитие в России: «постоянная опасность извне была одной из главных причин колоссального развития русского самодержавия» [10, с. 24]. Поэтому «если бы у нас не было самодержавия, Россия никогда не сплотилась бы в один политический организм... собирателями русских земель сделались самодержавные московские князья. Не стесненные ни капризами народа, ни аристократическими притязаниями бояр, они могли неуклонно следовать раз усвоенной системе и добиваться своих целей из поколения в поколение, пользуясь всеми выгодами своего положения. Это давало им громадные преимущества перед соперниками и врагами» [10, с. 27–28]. Именно «в московском самодержавии заключается разгадка и того торжества, каким закончилась многолетняя борьба России с ее исконными врагами – татарами и поляками. Если бы в Польше королевская власть не пала так низко, России нелегко было бы сломить Посполитую Речь и сначала отторгнуть от нее Малороссию, а затем, в XVIII столетии, приступить к разделу остальных земель польской

короны. Россия вела борьбу с Польшей, действуя как один человек, беспрекословно повинуясь велениям царской власти; поляки же связывали своих королей по рукам и ногам, бесчинствовали на сеймах и, дорожа всего более шляхетскими вольностями, довели свои вооруженные силы до сущего убожества» [10, с. 28–29].

Поэтому самодержавие в России не было «надстройкой» над народным «организмом», а было им порождено как его естественная и самая эффективная, исторически проверенная и отточенная форма. «Московское самодержавие, – обобщает Н.И. Черняев, – было созданием великорусского государственного гения. Вот почему великорусское племя и сделалось объединителем всей России и получило такую притягательную силу для Малороссии» [8, с. 29]. И не только Малороссии, но и вообще для основного большинства народов России, подавляющее число из которых сами просились в ее состав, а не были завоеваны (завоевания были редкими исключениями).

Общую закономерность формирования самодержавной власти именно как самой эффективной формы самоорганизации народа в тяжких условиях внешних агрессий и внутренних смут Н.И. Черняев формулирует следующим образом: «Наши предки могли в минуты тяжких испытаний собираться под одно знамя, действовать энергично и сообща даже при отсутствии царской власти, но это было лишь в редких, исключительных случаях, например в 1612 году, и не могло долго продолжаться. Жизнь враздробь, непривычка к совместной деятельности, разбросанность населения на громадном пространстве и т.д., всего же больше – психика русского народа, или, собственно, великорусского племени, которое всегда жаждало живой и твердой власти и, умея прекрасно подчиняться дисциплине, отнюдь не питало склонности к непосредственному вмешательству в дела государства, – все это, вместе взятое, обусловило широкое развитие самодержавия на Руси и сделало его положительно необходимым для нашей родины. Самодержавие сглаживает нашу общественную рознь, сводит к нулю несправедливые притязания отдельных лиц, племен, сословий и областей, входящих в состав Империи, заставляет всех и каждого служить интересам государственного могущества и благоденствия и превращает весь русский народ в один громадный политический организм, единодушно стремящийся к осуществлению своего исторического призвания. Наше самодержавие – это разум и воля целой нации, олицетворенные в одном человеке» [10, с. 37–38].

При этом русский народ всегда жил общинами, то есть в режиме полного самоуправления. Самодержавие было нужно не для управления народом (он управлялся сам), а для наиболее эффективной организации государственной жизни. Вместе с тем самодержавие, часто обращалось и к народному самоуправлению в виде представительства Земских соборов, которые не были «партиями», а самим народом в лице лучших представителей всех сословий. При этом, отмечает Н.И. Черняев, «Земские соборы никогда не составляли постоянного учреждения. Цари обращались к ним в тех случаях, когда находили это нужным, и не считали мнения соборов для себя обязательными. Земские соборы вышли из государственной практики как учреждения, отжившие свой век, но они никогда не отменялись, ибо, по вышеизложенным причинам, их и отменять не было цели. То, что достигалось прежде посредством земских соборов, достигается теперь посредством печати, высших правительственных учреждений, комиссий, адресов, земских и дворянских ходатайств, опроса сведущих лиц и т.д.» [10, с. 39]. В том числе еще и до развития самодержавия «Древняя Русь управлялась не вечами, а князьями – Рюриковичами. С утверждением единовластия и с превращением бывших владетельных князей в царские подручники Россия стала быстро возвышаться и скоро сделалась великою державою» [10, с. 132].

После разъяснения этих самых принципиальных вещей Н.И. Черняев обращается к ходячим предрассудкам интеллигенции. «Нет ничего ошибочнее предрассудка, в силу

которого неограниченная монархия считается синонимом народного рабства, а республика и конституционная монархия – синонимом свободы» [10, с. 41], – пишет он. На самом же деле, во-первых, «власть Русского Императора ничем не отличается по своему существу от прерогатив, вверенных наилиберальнейшими конституциями тем лицам и учреждениям, которые ведают законодательство и высшее управление. В Англии, например, королева и парламент, вместе взятые, пользуются теми же самыми правами, какими пользуется в России Император» [10, с. 40]. Во-вторых, ложью является иллюзия всеобщего участия в управлении страной: Народ «не может заниматься политикой и не будет заниматься ею не только теперь, но и в будущем. Ввести в России представительные учреждения значило бы отдать весь народ в кабалу ничтожному по численности богатому меньшинству, которое может посвятить себя политическому карьеризму» [10, с. 158]. Именно от этой кабалы и спасает народ монархия.

Индивидуальная свобода людей «стеснена» государством и законами везде, независимо от формы правления. Однако именно в самодержавной монархии она стеснена намного меньше, чем в республике и монархии конституционной. Чем это обусловлено, Н.И. Черняев объясняет так:

«Ни президенты республик, ни члены парламентов не заинтересованы так близко в судьбах страны, как самодержавный монарх. Все они, как халифы на час, не имеют особенной надобности тревожиться за ее будущность. Если они не отличаются высокими личными качествами, то обыкновенно думают: après nous – le déluge. Для того чтобы подобной точки зрения держался наследственный самодержец, он должен быть чудовищно легкомыслен и развращен, ибо, если у него есть, хотя в слабой степени, любовь к детям и вообще к потомству, он будет прилагать все усилия, чтобы сделать свой народ счастливым, богатым и сильным. Получив власть от предков и имея в виду передать ее потомкам, наследственный самодержец инстинктивно следует внушениям… династической ответственности. Почитая память отца, он старается сгладить его ошибки. Заботясь об участи сына, он старается передать ему дела в полном порядке и по возможности облегчить ему бремя правления. Для самодержавного и наследственного монарха настоящее, прошедшее и будущее государства сливается в одно неразрывное целое, и это более или менее отражается на жизни и деяниях всех самодержцев без исключения, ибо даже в самых порочных и малодаровитых монархах живут те чувства или, лучше сказать, те инстинкты, о которых мы только что говорили. В неограниченных и наследственных монархиях при нормальном положении дел не может быть борьбы за верховную власть. Наследственный самодержец получает ее в силу закона и рождения. Поэтому у него нет и не может быть тех пороков, которыми отличаются честолюбцы, готовые на все, лишь бы подняться вверх. Привыкая с детства к мысли о будущем величии, он постепенно свыкается с ним. Широкая власть и соединенный с ней почет не ослепляют его. Ему нет надобности заискивать у одних, запугивать других, хитрить с третьими, чтобы захватить и удержать власть в своих руках. Он получает ее прямым путем и даже помимо своей воли и относится к ней как к своему прирожденному преимуществу. При переходе власти от одного лица к другому в монархиях не бывает ни подкупов, ни волнений, ни насильственных переворотов. Великий государственный акт совершается сам собою, не ведя за собою ни смут, ни бесплодной затраты общественных сил» [10, с. 46–47].

Приведенный фрагмент можно назвать аксиоматикой монархии – в нем изложены те ее сущностные универсальные черты, которые делают эту форму государственности наиболее эффективной. Разрушение монархий связано вовсе не с тем, что им на смену якобы приходят более эффективные формы государства, а как раз наоборот, с тем, что к власти приходят корыстолюбцы и честолюбцы, которым монархия мешала реализовать свои преступные амбиции. Опыт XX века показывает, что на смену монархиям, как прави-

ло, приходят преступные тоталитарные режимы, которые несут с собой войны и геноцид народа. Основной сущностный закон монархии состоит в том, что царь относится к народу как к детям, а к государству – как к личному хозяйству. То есть такой тип государства построен по модели большой семьи.

Русская православная монархия была основана на очень высокой политической культуре народа, которая принципиально отличается от типов политической культуры, рассматриваемых в рамках западной традиции. Если в последней политические формы в первую очередь стремятся обеспечить максимальный контроль над властью, то есть основаны на принципе фундаментального недоверия к власти, то русская политическая культура, наоборот, основана на принципе доверия, который не обманывает, поскольку подтверждается практическим опытом. Этот опыт состоит в том, что подавляющее большинство русских монархов были выдающимися деятелями, а некоторые даже святыми, канонизированными Церковью. В рамках такой политической культуры требовался не контроль над ними, а духовное единство царя и народа. Оно существовало до тех пор, пока и народ, и Царь были воспитаны Православной Церковью и были ее верными чадами. Для антихристинских сил основным препятствием в достижении власти и контроля над миром всегда были монархии, поскольку они стояли на страже христианской цивилизации. Монархи еще в начале XX века возглавляли суверенные государства и отстаивали национальные интересы как свои собственные, ибо эти интересы автоматически совпадали: без своей страны монарх – никто. Они консолидировали национальную элиту и общество в целом. Они стояли на защите христианских ценностей, опираясь не только и не столько на аристократию, но в первую очередь на весь христианский народ. Они же инициировали и направляли экономические и социальные реформы – такие, как отмена крепостного права, расширение гражданских прав и т.д., задавали самый лучший вектор развития страны.

Монарх являлся суверенным правителем, мало зависимым от любых внешних и внутренних сил (наднациональных, финансовых, лоббистских или революционных групп). По крайней мере зависимость президентов и прочих выборных лиц от финансовых и медийных магнатов, лоббистских групп на порядки выше. Монарх с рождения воспитывался с осознанием своего статуса. Он управляет этой страной и ее народом, как и ряд его предков. Независимо от того, альтруизм или тщеславие руководят им, его «происхождение обязывает», источник его власти также является и источником его обязательств, вплоть до отдачи жизни. Так, в России, на своем «боевом посту», с начала XIX века погибли трое монархов из шести: Павел I, Александр II и Николай II. Благодаря своему статусу (хозяин всего) монарху не было нужды «воровать», ибо воровать монарх мог только у себя самого. Переписывать активы на родственников до последующих выборов имеет смысл только для «демократически избранных» правителей. Монарха невозможно «купить» и очень сложно шантажировать. Главный практический закон монархии, который сделал ее самым эффективным из всех возможных способов правления, – это *личная заинтересованность монарха в благополучии народа и государства в целом,* а не каких-то отдельных групп. Нет смысла помогать одним за счет других, поскольку это приведет к краху. Помогать имеет смысл только всем сразу в равной степени, то есть по принципу справедливости. Ничего подобного нет при демократии, где все движется борьбой частных и групповых интересов. Монарх, как и крестьянин на своей земле, стремится приумножить свое хозяйство (страну), чтобы передать его детям. Любые проблемы в стране – это автоматически его личные проблемы, его личный ущерб, которые он стремится всеми силами предотвратить.

Все остальные жители страны были его подданными, то есть находились под его личной защитой – независимо от знатности и богатства, так что монарх отстаивал интересы всех сословий и классов, был фигурой над ними. Монархи получали наилучшее возможное образование, их воспитывали лучшие учителя. Монарх не должен быть лучшим, наиболее

талантливым и компетентным во всем. К его услугам министры, полководцы, ученые и другие представители как элиты, так и низов. Наполеону не требовалось быть автором «Кодекса Наполеона», для этого были юристы. Николай II поручал разработку реформ Витте (финансовая реформа) и Столыпину (аграрная реформа). Над реформами всегда работал коллектив профессионалов, по «монаршьей воле» (часто даже вопреки желанию самих исполнителей и вопреки выгодам влиятельных лоббистских групп). Все это понятно людям, которые знают реальную историю, а не ее лживые подмены. Но в наше время таких людей мало. Для большинства же решающим является очень простой аргумент: если большинство монархий пали, значит, их время закончилось. Однако такой «аргумент» на самом деле легко опровергнуть лишь простым вопросом: а что пришло на смену монархиям – разве некий идеальный строй? На этот вопрос подавляющее большинство людей ответит отрицательно. Тогда совсем уже не трудно прийти к естественному выводу о том, что монархии были уничтожены вовсе не потому, что они были плохие, а наоборот, именно потому, что мешали захватить власть явным преступникам.

Есть затруднения и для христиан, которые воспринимают все в истории как волю Божию. Но нужно понимать, что воля Божия бывает не только в благах, но и в наказаниях за грехи. Монархии были уничтожены вовсе не потому, что якобы «Бог был на стороне революционеров», как думают некоторые недалекие люди. По той же логике абсурда нужно тогда сказать, что Бог был «на стороне» не Христа, а тех, кто Его распял, – они ведь «победили». Бог вообще не бывает на «чьей-то стороне», это дикое языческое представление о Боге. Истинный Бог на стороне каждого из нас, поскольку умер за каждого. Но Бог часто попускает кары на народ, который отступил от веры и Церкви. Именно это произошло в России XX века, а еще раньше – в Европе начиная с безбожной Французской революции.

Для Н.И. Черняева важнейшим предметом исследования являются нравственные основания русской православной монархии. В своей работе он приводит важные слова Т. Карлейля из его письма А. Герцену: «Ваша Родина имеет талант, в котором она первенствует и который дает ей мощь, далеко превышающую другие страны, талант, необходимый всем нациям, всем существам, беспощадно требуемый от них всех под опасением наказаний, – талант повиновения, который в других местах вышел из моды, особенно теперь. И я нисколько не сомневаюсь, что отсутствие его будет, рано или поздно, вымещено до последней копейки и принесет с собою страшное банкротство. Таково мое мрачное верование в эти революционные времена» [10, с. 137]. В наше время понятно, что эти слова Т. Карлейля полностью сбылись и оказались пророческими. Запад как цивилизация дошел до крайней точки своего нравственного падения и саморазрушается. В то же время Россия, несмотря на все катастрофы, которые произошли с нею в XX веке, выжила, возрождается и успешно противостоит очередной агрессии Запада.

«Талант повиновения», о котором писал Карлейль, есть не что иное как соединение христианского смирения и мирского подвига служения Родине. Это высшая форма проявления нравственной свободы человека и целого народа. Об этом особом нравственном таланте русского народа ярко и точно написал О. Мандельштам: «России присуща нравственная свобода, это дар русской земли, лучший цветок, ею взращенный… она равноценна всему, что создал Запад в области материальной культуры» [6, с. 33].

«Талант повиновения, – писал Н.И. Черняев, – очень сложный талант, он может принадлежать только великому народу. Этот талант слагается из сознания необходимости дисциплины, любви к родине, доходящей до полного самоотречения, умения бороться с эгоизмом и побеждать его, из отвращения к красивым фразам и позам и из способности возвышаться в нужных случаях до героизма, исполненного искренности и простоты и чуждого всякой аффектации. Талант повиновения превращает целую нацию в твердо сплоченный стан, одушевленную одною мыслью, одним заветным стремлением. Монарх,

управляющий народом, которому свойствен талант повиновения, несокрушим в борьбе с врагами и может творить чудеса на поприще гражданственности и культурных успехов» [10, с. 137–138].

Источник нравственных талантов русского народа, конечно же, в первую очередь был в его православной вере, но весьма важную роль для его формирования играли и суровые природные условия жизни. Н.И. Черняев видел «большую аналогию в распределении работы крестьянина в течение года и работы политической жизни нашей народности. В течение всей зимы, значительной части осени и весны, крестьянин, особенно Центральной черноземной России, делает очень мало; зато в страдную пору он трудится не редко по 18 часов в день, исхудает, истощится, но произведет такую работу, которая совершенно не по силам западному европейцу, не выработавшему приспособленности к тому, чтобы одним махом сделать то, что гораздо легче делается путем более слабых, но в то же время правильнее распределенных усилий» [10, с. 140]. Это наблюдение Н.И. Черняева особенностей русского национального также весьма важно для понимания русской истории.

Еще один важнейший фактор становления русского самодержавия – географический. «Россия не только европейская, но и азиатская держава, – писал Н.И. Черняев. – Ей нельзя поэтому иметь режим, который был бы чужд и непонятен не только громадному большинству русского народа, но и тем азиатским племенам, которые живут в пределах Империи... Азиаты привыкли видеть в русском монархе Белого Царя, держащего в своих руках все милости и все грозы могущественного самодержавия. Если бы Император Всероссийский сделался конституционным Государем, он утратил бы всякое обаяние в глазах сибирских, туркестанских, кавказских и закавказских инородцев» [10, с. 141]. Далее он приводит следующее рассуждение из брошюры князя Э.Э. Ухтомского «К событиям в Китае»: «Восток верит не меньше нас и совершенно подобно нам, верит в сверхъестественные свойства русского народного духа, но ценит и понимает их исключительно, поскольку мы дорожим из завещанного нам родной стариной самодержавием. Без него Азия не способна искренно полюбить Россию и безболезненно отождествиться с нею. Без него в Европе, шутя, удалось бы расчленить и осилить нас, как это ей удалось относительно испытывающих горькую участь западных славян» [10, с. 142]. Лишь самодержавная форма правления, по Н.И. Черняеву, может обеспечивать авторитет России на Востоке. Народы Востока, входящие в состав Российской Империи, так и находящиеся за ее пределами, потеряют уважение к России, если монарх станет ограниченным.

Автор этой брошюры князь Ухтомский сопровождал цесаревича Николая Александровича (будущего Николая II) в его путешествии по странам Азии и Африки, а затем стал редактором «Санкт-Петербургских ведомостей». Он писал, что Восток ментально очень близок России, как и Россия Востоку (в отличие от Запада). По его словам, на Востоке, как и в России, «верховный правитель есть именно и только Помазанник Божий. Индусы видят в нем воплощение Шивы или Кришны Вишну, китайцы – отражение Неба, здешние туземцы [в Японии] потомка “богини солнца”, монголы и тибетцы – творческий луч от существа Будд и т.д. В идее все сходятся: престол и скипетр по воле неисповедимых судеб могут становиться уделом и неотъемлемым атрибутом лишь избранных исключительных натур, которые сразу – с детских лет – вступают в область чисто материальной действительности и сложных отношений к человечеству вообще, сохраняя тайные прочные нити непрерывного соприкосновения со сверхчувственною природою вещей» [8, с. 90–91]. Именно поэтому русский «Белый Царь» принимается народами Востока как законный и священный Государь всей земли.

Однако здесь Н.И. Черняев в отличие от Э.Э. Ухтомского как раз упускает из виду главное – религиозное – основание политической культуры народов Востока. «Разгадка, –

пишет он, – почему Россия должна нерушимо сохранять самодержавие, помимо всего прочего для Азии, которою мы должны дорожить, очень проста: Восток охотно покоряется только силе» [10, с. 143]. Однако это принципиально ложный вывод Н.Е. Черняева. Европейцы покорили Индию и разгромили Китай в «опиумных войнах» еще большей силой, чем имела Россия в Азии. Однако несмотря на эту еще большую силу, они вызвали у народов Азии только ненависть и презрение. Нет, в самом основании отношения Востока к русскому царю лежит вовсе не преклонение перед силой – это как раз намного более свойственно европейцам, у которых к тому времени уже во многом атрофировалось религиозное мышление, – а сила нравственная. Здесь важно одно свидетельство, которое сам Черняев цитирует у Ухтомского: «рассказ нашего маститого поэта А.Н. Майкова о том, как он допрашивал европейски образованного киргизского султана Валиханова, – имя которого хорошо известно следящим за новой жизнью в нашей Азии, – что у него за философия истории. Сын Турана лишь на минуту задумался и с одушевлением изрек: “Всемогущий Бог даровал мировое владычество моему предку Чингисхану: за грехи оно отнято у его потомства и передано Белому Царю. Вот вам моя философия истории!”» [10, с. 143].

Однако несмотря на эту ошибку, Н.И. Черняев тем не менее делает совершенно правильный и даже, к сожалению, пророческий общий вывод: Россия «будет принадлежать русскому народу, создавшему Империю, лишь до тех пор, пока ею будут управлять самодержавные монархи. Кто дорожит национальностью Русского государства, тот должен дорожить и русским самодержавием. Ему одному обязан русский народ тем, что наши инородцы не сплотились в одно целое и не хозяйничают в России, как в своем собственном государстве» [10, с. 119]. Излишне говорить, что падение монархии резко обострило подобные вопросы, которые тревожили наше Отечество на протяжении всего XX века, да и поныне.

Общий вывод о сущности самодержавия, о его главном принципе и о той основополагающей роли, которую оно сыграло в русской истории, Н.И. Черняев делает так: «Без самодержавия Россия не могла бы раздвинуть свои пределы от Балтийского и Черного морей до Восточного океана и пережить благополучно и татарское иго, и нашествие Карла 12, и 1812 год, и Крымскую кампанию. Из всех своих испытаний Россия выходила с обновленными силами и заняла столь почетное положение среди великих держав только потому, что она не знала и не знает многовластия и в трудные минуты внешней обороны действовала и действует, как один человек, в точности исполняя веление своих государей. Если бы Россия не была неограниченной монархией, она никогда не приобрела бы всемирно-исторического значения» [10, с. 145].

Н.И. Черняев приводит ценные размышления А.М. Бакунина, одного из дипломатов времен Александра Первого, из его письма к М.Н. Муравьеву: «…самодержавие представляется у нас явлением не столько необходимым или нужным для интересов династических, сколько потребностью для народа и безопасности государственной... Учение о происхождении верховной власти у нас совсем иное, чем в Западной Европе. Там оно имеет основу гражданскую, у нас же – чисто нравственную, патриархальную. Поэтому связь между монархом и народом у нас несравненно крепче и безопаснее от попыток всяких антрепренеров конституций, чем в других странах... Поэтому для всякого честного и просвещенного человека существует только один путь – посильное поддержание власти» [10, с. 160].

Вместе с тем именно необходимость высоких нравственных оснований для монархии и делает ее уязвимой – ведь нравственное падение народа с неизбежностью приводит к падению монархии. Нравственная деградация части народа – главная причина всех «революций». Как пишет об этом Черняев, «нет формы правления, более устойчивой при одних обстоятельствах и менее устойчивой при других, чем неограниченная монархия. Неограниченные монархии, опирающиеся на любовь и преданность всего

народа, без различия богатых и бедных, знатных и незнатных, образованных и простецов, покоятся на незыблемых основах. Неограниченные монархии, не имеющие опоры в сердцах и умах подданных, построены на песке и могут рухнуть от первого, самого ничтожного толчка... Самодержавие может быть жизненно и сильно только там, где оно утверждено на свободном признании народа, на убеждении народа в его необходимости» [10, с. 195].

Тем самым даже практическая польза монархии, защита ею свобод и сил народа сами по себе еще не обеспечивают ее устойчивости. Кроме этого, в основе монархии всегда лежит самое глубокое, «эзотерическое» основание – религиозная жизнь народа. В главе «Мистика русского самодержавия» Н.И. Черняев писал: «все великое, священное земли имеет мистическую сторону. Мистика составляет принадлежность не только каждой религии, не только таинств, но и науки. Пытливая мысль человека, старающаяся разрешить все «проклятые вопросы», в конце концов неминуемо приходит к вопросу о начале всех начал, к задаче, которая не дается ни умозрительному, ни опытному знанию» [10, с. 245]. Соответственно, «в монархии есть что-то загадочное, даже, по-видимому, несообразное; но именно в этом и заключается тайна ее превосходства. Всякое таинство кажется нелепостью; и, однако же, таинство непременно есть во всем, что глубоко и в жизни, и в науке, и в государстве» [10, с. 248]. Действительно, «монархический принцип заключает в себе много таинственного, много такого, что может быть понято и оценено надлежащим образом только путем пытливых размышлений и пристального изучения истории. Беспрекословное повиновение миллионов одному человеку и их преданность монарху представляет явление настолько поразительное, что его нельзя объяснить никакой “хитрой механикой”. Неограниченная монархия вообще и русское самодержавие в частности не могут не казаться делом сверхъестественным, которое удовлетворительно объясняется только участием Провидения в судьбах народов... Государственное устройство, имеющее религиозную основу, не может не иметь мистического оттенка: его имеет и русское самодержавие, ибо оно построено на убеждении, что Император и Самодержец Всероссийский – Помазанник Божий, что Он получил власть от Бога, что Он Монарх Божиею милостию, что сердце Его в руце Божией. Мистика русского самодержавия всецело вытекает из учения Православной Церкви о власти и из народных воззрений на Царя как на “Божьего пристава”» [10, с. 249–250]. Феномен монархии Н.И. Черняев прямо называет действием Бога в истории, в особенности же это касается русского самодержавия как православной монархии – прямого продолжения царства богоизбранного народа, установленного Самим Богом еще в Ветхом Завете.

Указание на «мистический» смысл и содержание православного царства не менее важно в концепции Н.И. Черняева, чем тот блестящий анализ его практических достоинств и исторических оснований, который был приведен выше. Действительно, слово «мистический» здесь не метафора и не признак «оторванности от жизни», как часто воспринимают это слово в наше время, а как раз наоборот, абсолютно позитивное *онтологическое* определение. Само понятие «мистика» Н.И. Черняев употребляет в его первичном значении – как обозначение опыта сверхъестественного откровения. В этом смысле оно и употребляется в христианской философии (наряду с этим есть и понятие «ложная мистика», которым обозначаются еретические уклонения).

Какая мистика изначально содержится в православной монархии? Во-первых, монархия является единственной богоустановленной формой власти. Во-вторых, после пришествия в мир Спасителя она приобрела особый смысл Катехона («Удерживающего») мир от Апостасии – защитницы христианской Церкви от уничтожения Ее богоборцами. Это уже не библейское, а церковное откровение – учение о священной царской

власти содержится у свв. Отцов Церкви начиная со св. Иоанна Златоуста. На основе этого учения и церковного предания в целом еще в Византии был создан специальный церковный обряд – таинство помазания на царство. В результате этого царская власть стала особым родом церковного служения. Это проявлялось и в том, что только царь входил в алтарь и причащался вместе со священниками в алтаре (отсюда до сих пор сохранилось название «царские врата» в алтаре).

Наконец, третий аспект мистики самодержавия, фактически впервые в русской философии исследованный именно Н.И. Черняевым, состоит в том, что *самодержавие есть особая форма народного христианского сознания.* То «беспрекословное повиновение миллионов одному человеку и их преданность монарху», о котором он пишет, он рассматривает как особое проявление духового опыта народа и познания им Божиего мироустройства. Почитание царя как помазанника Божия – это результат особого духовного познания и особого рода мистического опыта, который имеет и индивидуальный, и общенародный характер. Без понимания этого опыта ничего невозможно понять в исторической жизни народа. К сожалению, современные историки в большинстве своем не имеют об этом никакого понятия и судят о сознании народа царской эпохи крайне наивно и примитивно, считая почитание царя «предрассудком» и т.п. Это показывает, насколько современный человек духовно беднее и примитивнее своих предков. Понимание самодержавия не только как особой «формы» правления, но в первую очередь как *содержания* – содержания смысла самой государственности и содержания самосознания народа – составляет важнейшее достижение работ Н.И. Черняева.

Такое библейское понимание русского самодержавия как священного православного Царства глубоко укоренилось в сознании русского народа: «Русские люди всегда видели в своих государях не только источник власти, но и источник справедливости, гармоническое сочетание силы и правды и вместе с тем его олицетворение» [10, с. 436]. Особое яркое выражение этот аспект народного сознания приобрел в великой русской поэзии: «Все даровитейшие русские поэты начиная с Ломоносова и Державина и кончая А.Н. Майковым воспевали величие царской власти» [10, с. 159].

Как пишет Н.И. Черняев, «граф А.К. Толстой в одном из писем к жене, говоря о своих политических убеждениях, заметил, что он поэт и потому не может не быть монархистом. Всеобщая история литературы свидетельствует, что поэты всех времен и народов могли бы сказать о себе то же самое, ибо их любимыми героями были цари и царицы, а любимыми сюжетами – воспроизведения подвигов, успехов и несчастий монархов. Чем объясняется такое тяготение поэтов к носителям монархических начал? Тем, что эти начала исполнены поэзии... Иной стих Пушкина или Жуковского объясняет цель и сущность русского самодержавия гораздо лучше, чем может объяснить ученый трактат» [10, с. 262]. Опубликованные Черняевым в 1901 году очерки монархических воззрений ряда русских мыслителей, писателей, общественных деятелей не претендовали, по словам автора, «ни на полноту, ни на цельность» и представляли отрывки из неизданного им сочинения «О развитии монархических начал в русской литературе». Однако этот аспект наследия Черняева требует уже отдельного исследования.

Н.И. Черняев обобщил в своих трудах важнейший исторический опыт русского государства и русского народа в виде ряда четких закономерностей, которые указывают на оптимальность для России самодержавия как самой эффективной и нравственной формы правления, основанной на христианском мировоззрении. В его работах содержатся четкие формулировки, которые требуют актуализации в наше время как «ключ» к понимаю сущности русской государственности. Все это позволяет рассматривать его как яркого, ценного и оригинального представителя русской философии Серебряного века.

Литература

1. *Ананьев Н.А.* Идейно-политическая концепция Н.И. Черняева // Русская политология – Russian Political Science. 2017. № 2. С. 107–109.
2. *Васильев А.А.* Мистико-поэтическая концепция русского самодержавия Н.И. Черняева // История правовых учений России: Учебник. Т. III. XX–XXI вв. / под ред. В.В. Сорокина и А.А. Васильева. М.: Юрлитинформ, 2014. С. 4–10.
3. *Васильев А.А.* Мистические основы русского самодержавия в учении Н.И. Черняева // Общество и право. 2011. № 4 (36). С. 29–32.
4. *Каплин А.Д.* Предисловие // *Черняев Н.И.* Русское самодержавие. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 5–19.
5. *Каплин А.Д.* «Русским… стыдно не быть убежденными монархистами»: Николай Иванович Черняев (1853–1910) / А.Д. Каплин // Славянофилы, их сподвижники и последователи. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 534–547.
6. *Мандельштам О.Э.* Петр Чаадаев / О.Э. Мандельштам // Полн. собр. соч. и писем: в 3 т. Т. 2: Проза. М.: Прогресс-Плеяда, 2010. С. 27–35.
7. *Софьин Д.М.* Консервативно-монархический дискурс: представления российских консерваторов конца XIX – начала XX веков об императорской власти // Ars Administrandi (Искусство управления). 2011. № 1. С. 43–56.
8. *Ухтомский Э.Э., кн.* Путешествие Государя Императора Николая II на Восток (в 1890–1891). Т. III. Ч. 5: Наша Азия. СПб.; Лейпциг: Ф.А. Брокгауз, 1897. 160 с.
9. *Черняев Н.И.* Мистика, идеалы и поэзия русского самодержавия / вступ. ст. и коммент. М.Б. Смолина. М., 1998. 430 с.
10. *Черняев Н.И.* Русское самодержавие. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 864 с.

Аннотация. В статье рассматриваются метафизические основания работ Н.И. Черняева, которые делают его ярким представителем русской философии Серебряного века. Показано, что Черняев обобщил исторический опыт русского государства и русского народа в виде ряда закономерностей, которые указывают на оптимальность для России самодержавия как самой эффективной и нравственной формы правления, основанной на христианском мировоззрении. В его работах содержатся очень четкие формулировки, которые требуют актуализации в наше время как «ключ» к пониманию сущности русской государственности.

Ключевые слова: Н.И. Черняев, Серебряный век, самодержавие, метафизика.

Vitaliy Yu. Darenskiy, PhD in Philosophy, Professor, Philosophy Department, Lugansk State Pedagogical University. E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

Metaphysics of Russian Autocracy in the Works of N. Chernyaev

Abstract. The article examines the metaphysical foundations of N.I. Chernyaev's works, that make him a prominent representative of Russian philosophy of the Silver Age. The author shows that N.I. Chernyaev summarized the historical experience of the Russian state and Russian people in the form of several clear patterns that indicate the optimality of autocracy for Russia as the most effective and moral form of government based on the Christian worldview. His works contain very clear formulations that require updating in our time as the "key" to the understanding of the essence of Russian statehood.

Keywords: N.I. Chernyaev, Silver Age, Autocracy, Metaphysics.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-59-69

Светлана Санькова, Павел Самков

Философия декаданса Д.С. Мережковского в оценках М.О. Меньшикова

Теме восприятия искусства декаданса в российском консервативном общественном мнении до настоящего времени уделялось мало внимания. Единственным отечественным исследователем, касавшимся непосредственно данной проблематики, является литературовед А.Н. Тушев [27]. Как он справедливо отмечал, консервативные повременные издания и сотрудничающие в них журналисты отражали взгляды «достаточно большой части читающей публики» [28, с. 26], той ее части, которую принято называть обывателями. И хотя этот термин долгое время в советской историографии воспринимался если не как негативный, то как синоним всего недалекого и отсталого, в свете современной социокультурной ситуации, именуемой постмодерном, можно с уверенностью утверждать, что именно обыватели являются основными носителями консервативного миропонимания и только они в состоянии воспроизвести его в новых поколениях. Основываясь в первую очередь на традиции и «идее здравого смысла» [28, с. 26], именно обыватели не готовы были безоговорочно принимать новые веяния в культуре, получившие название «декаданс» или в русском переводе «упадничество».

Если же мы будем учитывать, что модерн стал ключевым этапом для подготовки общества к приходу постмодернистской парадигмы общественного сознания[1], то обращение к идеям выразителей обывательского консервативного мнения может дать нам не только запоздалые предостережения о прошлом, но и действенную аргументацию для отстаивания консервативных ценностей, без которых, как уже становится ясно, у европейских этносов, в том числе и у русского, вскоре не будет надежды на будущее. Показательно, что в начале 1900 года количество европейцев (включая население России) составляло 25% общей численности человечества, а за период модерна и постмодерна к 2000 году оно сократилось до 12%. И с середины XX века это убывание связано преимущественно с сокращением рождаемости (за полвека оно уменьшилось наполовину), что на социокультурном уровне вызвано «кризисом моногамной семьи» и ростом гедонизма, которые в свою очередь связаны с упадком «религиозных этических ценностей» [24, с. 22, 25–26].

Примечательно, что первое обращение к теме «восприятия модернистов в консервативной критике» происходило в контексте «взаимной рецепции» и общественного восприятия Л.Н. Толстого и отечественных писателей-модернистов. [28]. В этой связи нам

[1] В данном случае мы исходим из понимания модерна как комплекса «перемен в области этики, эстетики и теории познания, делающий человека участником грандиозного и бесконечного процесса изменения социального и природного мира» [1, с. 7]. Мы не будем самостоятельно обосновывать утверждение о взаимообусловленности модерна и постмодерна, так как это уже было сделано до нас [7].

Санькова Светлана Михайловна, доктор исторических наук, профессор кафедры философии и культурологи Орловского государственного университета имени И.С. Тургенева. E-mail: historiphil@ya.ru

Самков Павел Сергеевич, бакалавр исторического факультета Орловского государственного университета имени И.С. Тургенева. E-mail: paullsam@mail.ru

представляется вполне логичным продолжить тему оценок творчества русских декадентов одним из адептов Л.Н. Толстого, а позднее одним из его критиков [5, 8], ведущим публицистом «Нового времени», безоговорочно приписанным советской исторической наукой к реакционерам и выразителям официоза, Михаилом Осиповичем Меньшиковым. Тем более что именно Меньшиков может считаться провозвестником «заката России» в той же мере, в какой это сделал Освальд Шпенглер для Европы [34]. Оба имели целью не столько констатировать неизбежное, сколько указать на проблемы и предложить возможные пути их преодоления.

В упоминавшемся нами исследовании А.Н. Тушев обращается к консервативным оценкам декаданса как уже сформировавшегося явления накануне первой русской революции 1905 года, используя преимущественно статью в «Русском вестнике» преподавателя Московской духовной семинарии А.И. Покровского. На основе ее анализа он пришел к выводу, что консервативная критика усматривала в декадентстве серьезную «опасность для общества, предостерегая читателя от легкомысленного отношения к декадентству» [27, с. 221]. Между тем уже первое программное заявление признанного «патриарха русского декаданса» Мережковского[1], озвученное в октябре – декабре 1892 года на заседаниях Русского литературного общества в серии выступлений, получило критические отклики, в том числе и со стороны Меньшикова, хотя еще работавшего в умеренно-либеральной «Неделе», но уже активно эволюционировавшего в консервативном направлении. Собственно говоря, отзыв Меньшикова последовал на первый же доклад Мережковского «О причинах упадка русской литературы». После второго выступления оба доклада были опубликованы Мережковским под общим названием «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы» (1893) [29, с. 75].

Первый отклик Меньшикова на идеи Мережковского был написан не на основе самого доклада философа, а под впечатлением публикации в «Новом времени» В.С. Лялина, который под псевдонимом «Петербуржец» вел в газете «Маленькую хронику», посвященную различным событиям в области литературы и искусства. В номере от 27 октября он выступил с ироничной критикой доклада Мережковского, вложенной в уста безымянного литератора, имевшего несчастье присутствовать при этом «литературном шабаше», устроенном докладчиком. В пересказе очевидца Мережковский смешал в своем докладе всевозможные имена и эпохи, но смысла в этом «было немного». Мережковский призывал искать спасения русской поэзии у «современных французских декадентов». В конце Лялин делал нелицеприятный вывод, что это не русская литература упала, а Мережковский «до нее не дорос еще» [20, с. 2]. Меньшиков в свою очередь «поддержал негативную оценку публичной лекции молодого поэта, ведь обвинять всю литературу в упадке на лекции перед обществом некорректно» для начинающего писателя. Он оценивал лекцию как «кучу вздора», но предостерегал, что он может быть принят «за чистую монету». Поэтому в целом Меньшиков поддержал «не совсем учтивое», но «не лишенное картинности» мнение публициста «Нового времени» [9, с. 242].

Важно отметить, что в пересказе Лялина в докладе Мережковского четко выделялась идея обращения к красоте, «как ее понимали греки». Именно это обращение к античности будет активно критиковать Меньшиков уже в начале XX века в «Новом времени», о чем мы скажем в дальнейшем. А в 1892 году Меньшиков не верил в живучесть нового направления в литературе: «...мелкие школки символистов, неоромантиков, психологов, декадентов, эстетов, магов, выскочив, как грибы у корней дуба, едва ли и не

[1] Такой статус он получил с легкой руки своего современника Н.М. Виленкина (псевдоним Минский), этот взгляд разделяет и большинство современных исследователей [2, с. 13]. Именно 1892 год, когда был опубликован первый сборник стихов Мережковского и прозвучало вышеупомянутое заявление, принято считать началом «русского модернизма» [27, с. 210].

исчезнут с такою же стремительностью» [15, с. 237]. Однако он уже заявлял собственное видение предназначения литературы в духе единства античной калокагатии (единства этики и эстетики в их социальной направленности): «В нравственной оценке, – писал он, размышляя о том, какой будет литература в 2000 году, – вся суть искусства, которое показывает в том, что есть, то, что должно быть. Искусство должно делать открытия в мире красоты такие же, как наука – в мире истины. Оно должно приобретать прочные, вечные факты красоты и обогащать ими человеческое сознание, развивать его [15, с. 242]. Новая литература, по его мнению, должна была содействовать человеку в его нравственном совершенствовании, помогая реализовать евангельский завет: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5: 48). «Для совершенства же человеку необходимо знать не столько то, что он есть, сколько то, чем он должен быть», таким образом, литература должна давать людям идеальные образы, чтобы побуждать к совершенствованию. Описание же низменных склонностей человека как раз не способствует этой задаче: «Слишком яркое представление себе грехов превращается в соблазн осуществить их, в умственную привычку к ним, во вторую природу человека» [15, с. 264]. И именно отказ от единства эстетики и этики, а точнее даже эстетизацию аморального[1], Меньшиков позднее тоже будет ставить в вину искусству декаданса в целом и в частности Д.С. Мережковскому.

В то же время весной 1893 года Меньшиков критикует Мережковского и Н.М. Виленкина, писавшего стихи под псевдонимом Минский, как раз за то, что те захотели примерить на себе «роли учителей человечества»[2] [12, с. 394]. В данном случае никакого противоречия нет, так как, по мнению Меньшикова, высокие задачи искусства под силу решать только гениям, а остальным такое не по плечу: «...гг. Минские, Мережковские и множество менее известных стихотворцев изо всех сил бьются, чтобы открыть какие-то тайны природы и загадки мудрости, нечто непостижимое и трансцендентальное, они ежеминутно перемножают вечность на бесконечность, громоздят религию на философию, буддизм на психологию, <…> Результат выходит настолько жалкий, даже прямо отрицательный: при назойливейшем желании “дать идею” именно идеи-то и не получается, <…> словом, обнаруживается декадентство, эстетическое помешательство» [12, с. 395].

Вновь к идеям, высказываемым Мережковским, Меньшиков обратился в 1899 году в «Книжках “Недели”» в статье «Клевета обожания». Это была реакция на публикацию Мережковского о Пушкине, посвященную 100-летнему юбилею поэта. В своем отклике Меньшиков прямо писал, что над Мережковским «не бодрствует гений», и при этом «у него слабо действует главный из органов чувств – нравственное зрение», от чего он часто не замечает до какого «чудовищного безобразия чисто-нравственного» он дописывается в своих работах [13, с. 139–140]. Из данной статьи явствует, что Меньшиков следил за творчеством Мережковского не только как поэта, но и был знаком с его статьями. В частности, упрекая его в тяготении к язычеству и в стремлении снять противоречие между ним и христианством, публицист ссылается на предисловие Мережковского к собственному переводу романа «Дафнис и Хлоя» [19], где тот недвусмысленно дает понять, что надеется на новое возрождение, которое сумеет оправдать язычество.

[1] Важно отметить, что современные исследователи так же отмечают роль декаданса в «эстетизации безобразного», которая получила свое развитие на протяжении всего XX века и присутствует во многих видах современного искусства [22, с. 217].

[2] В данном случае наблюдение Меньшикова было весьма точным не только и не столько даже в связи с творчеством этих поэтов, но и потому, что именно они стали одними из основателей «Религиозно-философских собраний». Деятельность Мережковского по созданию религии третьего завета довольно известна. А Минский в 1905 году издал сборник «философских разговоров» под красноречивым заголовком «Религия будущего».

Меньшиков отмечает, что Мережковский воспринимает эллинистическую культуру, к возрождению которой так стремится, как «торжество силы и сладострастия, как культ человеческого самообожествления, при котором будто бы нет ни добра, ни зла, а одна ничем не омраченная радость прекрасной плоти» [13, с. 141]. В таком подходе Меньшиков справедливо, на наш взгляд, усматривает «рабское подражание Ницше»[1] [13, с. 161], подчеркивая, что образ поэта, выведенный Пушкиным в стихотворении «Поэт и толпа» (первоначальное название «Чернь»), по мнению Мережковского, как раз являет собой олицетворение «аристократизма духа» [13, с. 151].

Так же Меньшиков отмечает, что отношение Мережковского к язычеству переходит в «религиозный фанатизм». Признавая, что в античности существовал ряд идей, которые не только не противоречат, но прямо переходят в христианство, Меньшиков настаивал, что есть и то, что никогда невозможно с христианством примирить, как бы ни старался Мережковский[2]. И это в первую очередь как раз воспевание «под видом красоты» сладострастия, а «под видом силы» – грубой жестокости [13, с. 142]. И в данном случае сам Меньшиков в своих рассуждениях как раз следовал одному из ключевых античных принципов – «ничего сверх меры», так как полагал, что красота и сила действительно достойны воспевания и почитания, но лишь «в мере невинности», а не в чрезмерности сладострастия и насилия. У Мережковского же, по его мнению, напротив, «все чрезмерное противоестественное оказывается божественным», а его героизм больше похож «на маниакальное помешательство» [13, с. 154].

В результате подхода с таким мировоззрением к творчеству Пушкина Мережковский, по мнению Меньшикова, желая показать в нем синтез христианства и язычества, на деле представил великого поэта «язычником, высокомерным аристократом, презирающим народ» [26, с. 215]. И Мережковский сам воспринимает народ как «кости», по которым «великие избранники» идут к своим «неведомым целям» [13, с. 156]. Утешается Меньшиков только тем, что Мережковский «отлично осознает, что в цинизме своем он совершенно одинок в литературе, если не считать горсточки несчастных декадентов и ницшеанцев» [13, с. 156]. Таким образом, еще в конце века XIX Меньшиков определяет основную идею декаданса как цинизм и представление о собственной избранности, которая обеспечивается принадлежностью к миру искусства.

Однако сторонники нового направления в искусстве не собирались довольствоваться малым кругом посвященных. Для пропаганды своих как эстетических, так и религиозно-этических идей они использовали журналы «Мир искусства», а позднее «Новый путь». Последний был создан в первую очередь для знакомства читающей публики с материалами заседаний религиозно-философских собраний, основным из организаторов и идейных вдохновителей которых становится опять же Мережковский.

Несколько заседаний посещал и Меньшиков, в частности, в декабре 1902 года он присутствовал на заседании, где обсуждался доклад иеромонаха Михаила «О браке». Меньшиков в своем выступлении в прениях пытался отстаивать в этом вопросе не столько церковную, сколько чисто христианскую позицию, как он ее понимал. Возражая докладчику, утверждавшему, что «взгляд о совершенстве полного безбрачия не церковен», Меньшиков отмечал, что важно выяснить, «какая истина заключается в учении Христа, а не церкви, которая есть дело рук человеческих, учение которой есть явление условное». Он обратил

[1] На это указывают и выдвижение в качестве истинного героя, стоящего над толпой, Наполеона I и равновеликое воспевание дионисийского и аполлонистического начал, которые присутствовали в статье Мережковского и на которые Меньшиков тоже указал в своем критическом разборе.

[2] Современные отечественные исследователи творчества Мережковского тоже признают, что в его идеях «христианская этика и эстетика противоречиво соседствуют с ницшеанским культом своеволия, силы и красоты» [2, с. 14].

внимание участников собраний на один недостаток, который, по его мнению, присущ большинству выступающих, – цитирование второстепенных источников: «…богословы, светские писатели, иностранные и русские, а между тем в религиозных вопросах важно начать с первоисточника – учения Христа». Меньшиков высказал удивление по поводу того, что ни сам иеромонах Михаил в своем докладе, ни участники прений «не обратились к 19-й главе Евангелия Матфея, где выяснено категорически, что следует понимать в вопросе о браке под Христовой истиной». По мнению Меньшикова, взгляд Христа высказан там «безусловно и неопровержимо», а именно, что «девство выше брака». Он выражал удивление, что сам докладчик, давший обет безбрачия, проводит в своем докладе идею равной святости христианского брака и невинности. Далее Меньшиков развивал мысль о том, что эта же идея подтверждается и апостолами. И вновь возвращался к уже высказывавшейся им на страницах «Недели» идее о том, что «основная формула Христова Учения высказана в словах: “Будьте совершенны, как Отец Небесный”». И вновь противопоставляет христианство и язычество, обращая внимание на то, что «Отец Небесный у иудеев не предполагался брачным, как у язычников Зевс» [6, с. 225–226].

Спор по поводу совместимости христианства и язычества из зала религиозно-философских собраний вышел на страницы печати, в частности в «Новом времени» этот спор вели Меньшиков, с одной стороны, Мережковский и еще один активный член религиозно-философских собраний В.В. Розанов – с другой. Меньшиков доказывал, что защита эллинизма на деле является отстаиванием язычества, чьи многие установки не совместимы с христианскими идеалами.

Противостояние язычества и христианства Меньшиков иллюстрировал живописными примерами, в частности противопоставляя образ мадонны Рафаэля, являющий собой действительный символ красоты, заключающийся в чистоте и невинности, копии Рубенса с предполагаемой картины Микеланджело «Леда и Лебедь», изображающей, по его мнению, момент растления [11, с. 537]. Сюжет с соблазнением Леды Зевсом для противопоставления символу христианской красоты был выбран Меньшиковым не случайно.

Еще в 1895 году Мережковский опубликовал стихотворение «Леда», которое, по мнению Меньшикова, могло считаться программным заявлением эстетики декаданса, ведь оно описывало рождение Красоты в образе Елены, явившейся следствием противоестественного соития Леды и Зевса. Красота в образе Елены, по логике Мережковского, соединяет в себе коварство, измену и чистоту. И именно такая красота призвана спасти наш мир. Меньшиков же настаивал на том, что «для христианского миросозерцания женственное – это невинность» и только непорочная красота может вести людей к совершенствованию себя и мира, так как только в ней может воплотиться богочеловек. И человек «христианской цивилизации» не может примириться с иными трактовками, которые дает, например, античная мифология, изобилующая «Ганимедами, Гиацинтами, гермафродитами, сатирами, менадами и пр. и пр.» [11, с. 536].

Меньшиков неоднократно подчеркивал, что языческое искусство есть признак психического нездоровья вырождавшегося народа, оправдывая с этической точки зрения уничтожение античных произведений искусства христианами, «так как это было вынужденное истребление следов языческих культов, являвшее собой не варварство, а “требование высшей культуры”» [11, с. 537–538]. Более того, именно сохранившиеся произведения античности привели к всплеску «нового язычества» в эпоху Возрождения, создавшего вновь образы порочной красоты, которые, в свою очередь, и вдохновляли современный ему стиль декаданс: «Снова, – пишет Меньшиков, – входит в моду языческая символистика, языческая философия и гадкая языческая мораль». И главная опасность этого стиля не в изменении внешних эстетических представлений, а в извращенной этике: «языческое обожествление плоти, т.е. – оживотнение ее до потери различия между человеком и зверем <…>

Никакого удержу – все законно, всякая жестокость, всякое сладострастие» [11, с. 540]. Заметим, что Меньшиков вновь ставит рядом насилие и похоть, подчеркивая их взаимосвязанность. А одним из основных провозвестников этого нового воскрешения язычества на почве искусства Меньшиков указывал Д.С. Мережковского.

На подобные рассуждения Меньшикова в том же «Новом времени» отозвался В.В. Розанов, но мы не будем останавливаться на завязавшейся таким образом полемике, так как она уже получила подробное освещение [25]. Отметим здесь лишь, что в октябре 1902 года в Александринском театре состоялась премьера трагедии Еврипида «Ипполит» в переводе Д.С. Мережковского. Последний выступил перед началом спектакля с докладом, в котором выразил надежду, что постановка его пьесы станет первым опытом восстановления античного «религиозного значения театра» [18, с. 2]. Касаясь сюжета пьесы, Мережковский вновь высказал уже критиковавшуюся ранее Меньшиковым идею о соединении языческого и христианского в виде двух видов любви. Характерно, что образом христианской любви выступала «бесплодная Артемида», а языческой – «рождающая, но жестокая Афродита». Обе любви, по мнению Мережковского, «одинаково необходимы», а потому «одинаково божественны». Если мир этого не поймет, то погибнет, подобно Ипполиту. В заключение в парадоксальном духе он призывал учиться у язычников христианству.

Заканчивал Мережковский свое выступление замечанием, что в современном обществе «христиане часто только на словах, а на деле язычники или даже просто безбожники» [18, с. 2]. И как ни странно, но именно с заключительной идеей выступления Меньшиков не спорил. Напротив, не раз в своих статьях он так же сетовал на то, что «почти все мы – скрытые язычники, и в этом всё проклятие нашей жизни» [14, с. 704]. В другом месте он шел дальше, признавая, что современное общество захвачено даже не язычеством, а безверием, и это «всего страшнее» [14, с. 694].

Меньшиков четко представлял взаимосвязь религиозных исканий, стремлений реформировать христианство и оправдать язычество, с новым направлением в искусстве – модерном. Полагая, что все вместе совершенно точно именуется культурой декаданса. «Модернизм не есть ни возрождение, – писал он 16 марта 1903 года в своих «Письмах к ближним», – как кричат декаденты, ни болезнь, а просто вырождение, столь же законное, как сама жизнь. Декадентство с самого начала было удачно названо, и нет причин придумывать ему другое имя» [16, с. 287]. Меньшиков в этой связи полагал не случайным активное обращение искусства декаданса к теме «первого Падшего», который выступает в роли «темного бога декадентов» [16, с. 286]. Отсюда и «тяготение декадентов к сладострастию», которое они открыто изображают и провозглашают. Однако Меньшиков полагал, что декадентские произведения ни в коем случае не нужно запрещать из опасения за устои морали, ведь «чего в самом деле стоила бы наша мораль, если бы ее можно было потрясти дюжине декадентов?» – риторически вопрошал он. Но и забывать, что это движение противостоит морали тоже не следует, ведь «расширяя пределы чувственности и тем способствуя росту искусства, декаденты одновременно вводят в общество скрытый яд», загрязняя «воображение публики». Таким образом, Меньшиков делает вывод, что «нужна терпимость к декадентам, но нужна и какая-то борьба с ними, борьба здоровья с болезнью» [16, с. 293].

Признавая демонизм самого искусства модерна и движения декаданса, Меньшиков в то же время отнюдь не демонизировал его представителей, не без иронии заявляя, что ему «приходилось встречать корифеев русского декадентства» и все они «милые воспитанные люди, все в скромном подчинении у своих хорошеньких жен» [16, с. 291].

А в следующем воскресном фельетоне Меньшиков продолжил начатую тему ориентации декаданса на поиск образа дьявола в противоположность христианскому

искусству, стремившемуся всегда «найти скрытое в природе лицо Создателя» [17, с. 294]. В этой статье он прямо утверждал, что как М. Врубель «сделался иконописцем сатаны», так и все «декадентство» представляет собой «“падение” или “отпадение”», так что логично принятие ими в качестве своего вождя «первого Павшего» [17, с. 294]. Меньшиков оговаривался, что высказанная им в предыдущем фельетоне догадка на этот счет так и осталась бы его предположением и не более, если бы не поступок редакции декадентского журнала «Новый путь», который, по мнению Меньшикова, сам подтвердил сказанное им.

Речь шла о публикации в журнале «Новый путь» негативного отзыва о деятельности известного священника Иоанна Кронштадтского. Как отмечал Меньшиков, это обличение священника было напечатано «на видном месте без всяких оговорок и отрицаний», что доказывало, по его мнению, согласие редакции журнала с такой оценкой.

Иоанн Кронштадтский 25 февраля 1903 года после совершения литургии в Иоанновском женском монастыре выступил с проповедью на текст: «Аз есьм путь и истина и живот: никтоже приидет ко Отцу, токмо Мною» (Ин. 14: 6), которая полностью была опубликована в Миссионерском обозрении. Редакция журнала «Новый путь» опубликовала последний фрагмент этой проповеди, посвященный «умникам неумным вроде Толстого и его последователям», под которыми о. Иоанн подразумевал и авторов этого журнала. О самом издании Кронштадтский пастырь в частности говорил: «Этот журнал задался целью искать Бога, как будто Господь не явился людям и не поведал нам истинного пути… Другие пути все ведут в погибель. Это сатана открывает эти новые пути…» [цит. по: 33, с. 471].

Восприняв публикацию журналом «Новый путь» этой оценки о. Иоанна без каких-либо комментариев как знак согласия с ней, Меньшиков стал развивать мысль о том, что декаданс вслед за Ницше отвергает Бога, заменяя его человеком, не желающим ничем себя ограничивать. Но при этом забывается, что человек подвержен всевозможным страстям, потакая которым, он разрушает и себя, и все вокруг. В качестве примера такого нового человека культуры декаданса Меньшиков привел героя романа польского писателя-модерниста Станислава Пшибышевского с говорящим названием “Homo Sapiens”, изданного в России «декадентскою фирмою “Скорпион”». Этот герой постоянно переступает через моральные нормы, оправдывая себя тем, что он не такой, как все, у него особая миссия – разрушить этот мир. Однако Меньшиков справедливо замечает, что такой посыл не может стать основой новой религии, так как сущность всех мировых религий как раз не в разрушении, а в созидании. А религия «без всякого закона, кроме личной похоти» это не что иное как помешательство [17, с. 300].

Заканчивает свои размышления на эту тему Меньшиков, как и в предыдущей статье, уверенностью, что нравственные начала декадансу вряд ли удастся разрушить. Меньшиков придерживался такого взгляда на мораль, что она является непременным условием человеческого счастья, и большинство людей интуитивно это понимают. Он не отрицал постоянного присутствия безнравственности в человеческих отношениях, но полагал, что в обществе всегда остается определенный баланс между моральным и аморальным: «Зло свирепствует на земле, но если бы сумма зла хоть на миг возобладала над суммой добра, человечество погибло бы». Декадентство, возможно, на время «заворожит» общество, но вряд ли это продлится долго, предполагал Меньшиков [17, с. 300–301].

В этом же выпуске «Писем к ближним» Меньшиков вернулся к спору о язычестве и христианстве, напомнив читателям о своей полемике с Розановым и Мережковским. Вернуться к этой теме его заставила статья в «Новом пути» за подписью «Протоиерей А. Ус-ский», в которой данное духовное лицо отстаивало позицию Розанова в отношении язычества и критиковало взгляды Меньшикова. Автор статьи доказывал, что Меньшиков не понимает истинного смысла взглядов не только Розанова, но и Неплюева, вероятно,

припомнив разоблачительные статьи Меньшикова о Неплюевском братстве[1]. И за нападки на Розанова и Неплюева Меньшиков определялся как человек, «чуждый Духа Христа», «не понимающий и искажающий» христианство [17, с. 302].

Данным автором, как стало вскоре известно, был один из близких друзей Розанова, с которым они состояли в тесной переписке, кандидат богословия, настоятель Воскресенского собора Старой Руссы А.П. Устьинский. Из статьи Устьинского Меньшиков сделал вывод, что его «заступничество за христианство не понравилось отцу протоиерею». Тогда он решил изучить не только его статью в «Новом пути», но и работу, опубликованную в книге Розанова «В мире неясного и нерешенного». Там Меньшиков обнаружил, что протоиерей со ссылкой на апостола Петра доказывал, что все язычники были «оправданы» Христом. Меньшиков позволил себе усомниться в том, что прощение может быть синонимом оправдания. Однако после язычников автор спешил оправдать Ницше, доказывая, что «на высоте нравственного сознания снимается всякая ответственность за зло». Как бы странны ни казались Меньшикову утверждения данного протоиерея, он выбрал тактику не оспаривать их, а лишь цитировать. Однако подобранные им цитаты красноречиво говорили сами за себя. Например, протоиерей писал: «Когда человек переступает границы закона, то он не вступает в область чистого отрицания, а вступает в царство Духа Святого… Мы привыкли все явления рассматривать с точки зрения закона, мы совсем забываем о существовании Духа Святого, и только потому нам кажутся странными такие люди как Ницше». Меньшиков лишь подчеркнул, что данные идеи напечатаны в журнале «Новый путь» [17, с. 305, 306].

Далее Меньшиков цитировал места из упоминавшегося сборника Розанова, там автор наиболее активно стал проводить розановские же идеи о том, что семья выше и священнее монашества, а половым отношениям в церкви отведено недостаточно внимания, заключая неординарной идеей о том, что священник «есть личный и живой узел, связывающий Евангелие Христово с половым актом, и, следовательно, на нем лежала обязанность озарить этот акт светом Христовым». Отталкиваясь от идеи Розанова об отсутствии в православной церкви молитв для освящения процесса родов, протоиерей Устьинский сожалел так же об отсутствии молитв для прочтения «перед началом супружеского совокупления и после него» [17, с. 310].

Меньшиков цитировал Устьинского в ироничном тоне, периодически сетуя на невозможность ему, светскому человеку, спорить с духовным сведущим лицом, высвечивая самые скандальные с его точки зрения идеи. Последней приведенной цитатой стало следующее сравнение: «Признаю и исповедую, что и в момент совокупления с женою своею я так же должен мысленно, умом и сердцем, предстоять перед богом, как предстою перед ним, когда во время священнослужения нахожусь в храме, пред престолом алтаря Господня» [17, с. 311].

На эту статью Меньшикова появилось сразу два отклика. Как можно было ожидать, это были Розанов и редакция журнала «Новый путь». Так как газета «Новое время» выходила гораздо оперативнее ежемесячного журнала, ответ Розанова появился первым 28 марта 1903 года. Он так и назывался «Ответ г. Меньшикову». В нем Розанов выступил на защиту не столько себя, сколько своего товарища «протоиерея А. Ус-кого», все еще не раскрывая его полного имени. Розанов не случайно почувствовал себя ответственным за возникшую критику Устьинского, так как критикуемые Меньшиковым статьи на деле статьями не являлись. Это были письма к Розанову, которые тот по своей инициативе опубликовал и в журнале, и в своем сборнике. Однако сделано это было с разрешения

[1] Речь идет о христианской братской общине, организованной Н.Н. Неплюевым, жизни которой Меньшиков посвятил несколько фельетонов, выражая сомнение «в подлинно христианских началах братства» [9, с. 265–270].

автора [4, с. 10]. Розанов попытался показать, что Меньшиков неверно истолковывал слова анализируемых текстов, а все его обвинения «покоятся на незнании учения церкви».

Выступил Розанов и против обвинения Меньшиковым авторов журнала «Новый путь» в приверженности к падшему ангелу, доказывая, что это обвинение безосновательно, но именно по вине Меньшикова оно распространилось «и в других органах печати» [23, с. 2].

На этом ответе Розанов не остановился и в апрельском номере «Нового пути» опубликовал под псевдонимом Lacrimafer своеобразный некролог, в котором говорилось «о литературной кончине» Меньшикова, которая произошла «после продолжительных и тяжких нарушений всяких литературных приличий и простой человеческой порядочности» [цит. по: 10, с. 91].

В апрельском номере «Нового пути» за 1903 год Н. Минский (Виленкин) опубликовал ответ о. Иоанну Кронштадтскому под названием «“Новый путь” и путь “сатанинский”», в котором охарактеризовал «отзыв Иоанна Кронштадтского как недоразумение, связанное с неправильной трактовкой задач издания, основной целью которого являлся не поиск новых путей в религии, а <…> поиски путей сближения интеллигенции с церковью» [10, с. 88].

Однако никакого заблуждения со стороны о. Иоанна (исходя из его христианского мировоззрения) не было, когда он в своей проповеди указывал, что путь у христианина есть только один, а все прочие пути от лукавого. И подтверждение тому, что Кронштадтский пастырь, а вслед за ним и Меньшиков как раз очень точно определили направление движения Религиозно-философских собраний, оказавших определенное влияние на развитие декаданса в России, мы находим у одного из ярких представителей этого направления в отечественном изобразительном искусстве А.Н. Бенуа. Позиционировавший себя католиком и наделенный тонким художественным чутьем, он вспоминал по поводу собраний: «Мне лично становилось все более и более ясным, что тут, как и во всем на свете, дело складывается не без участия Князя мира сего…» [33, с. 472]. Разделяет эту позицию и ряд отечественных современных исследователей, в частности, философ М.Ю. Прокопьева определяла русский декаданс как одну из «художественных форм бесовщины как социокультурного явления» [21, с. 42].

Резюмируя все вышесказанное, важно отметить, что критика декаданса велась Меньшиковым не поверхностно, а по существу. Если, к примеру, одиозный нововременский критик В.П. Буренин иронизировал над представителями нового искусства, полагая, что их «новый путь» ведет их прямиком в желтый дом [3], то Меньшиков хотя и называл неоднократно в своих статьях декаданс помешательством, но подобно св. прав. Иоанну Кронштадтскому, осознавал, что новое искусство не является делом личного вкуса небольшой группы людей, а таит в себе опасность для всего общества, так как пытается внедрять в общественное сознание искаженные этические представления. Таким образом, декаданс представлялся Меньшикову помешательством особого рода, которое может при отсутствии противодействия получить довольно широкое распространение. Следует отметить, что такая трактовка возникла не случайно. Данный взгляд на декаданс разделял один из ведущих отечественных невропатологов и психиатров Г.И. Россолимо, который в выпущенной в 1901 году работе так же выражал озабоченность возможностью «психического заражения» нового поколения в результате «эпидемии больного искусства» [32, с. 118]. Психиатр М.О. Шайкевич[1], напротив, полагал, что при характеристике какого-либо литературно-художественного направления необходимо исходить из его

[1] Имеется в виду его работа «Психопатологический метод в русской литературной критике», впервые опубликованная в журнале «Вопросы философии и психологии» в 1904 году.

«общественно-психологического» происхождения, подчеркивая тем самым, что общество в большей степени порождает художника, чем наоборот [31, с. 57].

Меньшиков и Буренин в своих оценках декаданса опирались так же на работу М. Нордау с характерным названием «Вырождение», в которой автор рассуждал «о психопатологической основе творчества декадентов и символистов» [30, с. 142]. Однако если Буренин вслед за Нордау и Россолимо видел в таком творчестве вырождение отдельных личностей, то Меньшиков, подобно О. Шпенглеру, исходя из взаимовлияния отдельных личностей и социума, соединял два вышеозначенных подхода к декадансу, невольно прозревая в новом направлении искусства возможный признак вырождения всего народа, как это не раз уже происходило в истории, о чем он неоднократно писал в своих «Письмах к ближним».

Литература

1. *Асланова М.Т.* Модерн и постмодерн в концепции информационного общества: автореф. дис. … канд. философ. наук. Ставрополь, 2005. 24 с.
2. *Белоусова Е.Г*. Проблема индивидуального стиля Д. Мережковского на материале романа «Петр и Алексей» // Вестник Челябинского государственного университета. 1996. Т. 2. № 1. С. 13–16.
3. *Буренин В.* Критические очерки // Новое время. 1902. 1 ноября. С. 2.
4. *Воронцова И.В.* Разработка тезисов «неохристианской» доктрины в переписке В.В. Розанова и протоиерея А.П. Устьинского (1898–1901) // Вестник ПСТГУ. II: История. История Русской Православной Церкви. 2010. Вып. II: 2 (35). С. 7–21.
5. *Жаворонков Д.В.* Писатель и его критик: письма М.О. Меньшикова Л.Н. Толстому 1890-х – начала 1900-х гг. // Филология: научные исследования. 2018. № 3. С. 75–89.
6. Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.) / общ. ред. С.М. Половинкина. М.: Республика, 2005. 543 с.
7. *Ильин И.П., Цурганова Е.А.* От модерна к постмодернизму: логика развития // Человек: образ и сущность. Гуманитарные аспекты. 2006. № 1. С. 187–202.
8. *Крижановский Н.И.* Л.Н. Толстой в зеркале записных книжек М.О. Меньшикова. К пониманию забытой публикации // Творчество В.И. Лихоносова и актуальные проблемы развития языка, литературы, журналистики, истории: материалы IV Всерос. науч.-практ. конф. Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2020. С. 66–73.
9. *Крижановский Н.И., Санькова С.М.* и др. Летопись жизни и творчества М.О. Меньшикова: монография. М.: Знание-М, 2022. 572 с.
10. *Левицкая Т.В., Михайлова М.В.* Неожиданный поворот: роль Н.А. Лухмановой в закрытии журнала «Новый путь» // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология», 2019. № 2. С. 84–100. С. 91.
11. *Меньшиков М.О.* Das twigweibliche / М.О. Меньшиков // Письма к ближним: в 16 т. Т. 1: 1902 г. М.: Машина времени, 2019. С. 527–540.
12. *Меньшиков М.О.* Две правды / М.О. Меньшиков // Великорусская идея. Т. II. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 358–418.
13. *Меньшиков М.О.* Клевета обожания / М.О. Меньшиков // Критические очерки. Т. 2. СПб.: Труд. 1902. С. 136–174.
14. *Меньшиков М.О.* О гробе и колыбели / М.О. Меньшиков // Письма к ближним: в 16 т. Т. 1: 1902 г. М.: Машина времени, 2019. С. 692–706.
15. *Меньшиков М.О.* О литературе будущего / М.О. Меньшиков // Великорусская идея. Т. II. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 233–268.
16. *Меньшиков М.О.* Среди декадентов / М.О. Меньшиков // Письма к ближним: в 16 т. Т. 2: 1903 г. М.: Машина времени, 2020. С. 285–293.
17. *Меньшиков М.О.* Титан и пигмеи / М.О. Меньшиков // Письма к ближним: в 16 т. Т. 2: 1903 г. М.: Машина времени, 2020. С. 294–311.
18. *Мережковский Д.С.* О новом значении древней трагедии, опубликованное на следующий же день в «Новом времени» (Вступительное слово к представлению «Ипполита») // Новое время. 1902. 15 октября. С. 2.
19. *Мережковский Д.С.* О символизме «Дафниса и Хлои» // Дафнис и Хлоя. Древнегреческий роман Лонгуса / пер. Д.С. Мережковского. СПб.: М.М. Ледерле, 1895. С. 5–12.
20. *Петербуржец (Лялин В.С.)*. Маленькая хроника // Новое время. 1892. 28 октября. С. 2.
21. *Прокопьева М.Ю.* Декаданс как форма бесовщины в русской художественной литературе // Вестник КГУ. 2009. № 2. С. 41–43.
22. *Рева Г.В., Цергой Т.А.* Эстетизация безобразного в искусстве // Вестник Адыгейского государственного университета. 2018. Вып. 1 (212). С. 213–219.
23. *Розанов В.В.* Ответ г. Меньшикову // Новое время. 1903. 28 марта. С. 2.
24. *Рубинский Ю.И.* Демографические перспективы Европы // Современная Европа. 2006. № 4. С. 22–34.
25. *Санькова С.М.* Полемика на страницах «Нового времени» по вопросам брака и пола в 1902 г. // ABYSS. № 4 (22). 2022. С. 105–117.

26. *Трофимова В.Б.* М.О. Меньшиков как литературный критик // Литературоведческий журнал. 2014. № 35. С. 198–224.

27. *Тушев А.Н.* Восприятие русского модернизма консервативной критикой // Казанский лингвистический журнал. 2021. Т. 3. № 3. С. 210–223.

28. *Тушев А.Н.* Лев Толстой и модернисты в историко-культурном контексте 1900-х годов: контакты, мировосприятие, взаимная рецепция: автореф. дис. … канд. филолог. наук. М.: МГУ, 2021. 36 с.

29. *Холиков А.А.* Д.С. Мережковский в истории русской литературы досоветского периода // Мир русского слова. 2011. № 1. С. 73–77.

30. *Шабалина Н.Н.* Творчество модернистов в оценке В.П. Буренина (на примере фельетонов о творчестве Д.С. Мережковского) // Вестник Челябинского государственного университета. 2012. № 17 (271). Филология. Искусствоведение. Вып. 66. С. 141–145.

31. *Шайкевич М.О.* Психопатология и литература. СПб.: Тип. Ц. Крайз, 1910. 136 с.

32. *Шафажинская Н.Е.* Некоторые аспекты трансформации отечественной культуры в эпоху декаданса // Вестник МГУКИ. 2021. № 3 (101). С. 115–127.

33. *Шевченко П.А.* Иоанн Кронштадтский и Лев Толстой. К вопросу о мировоззренческом влиянии на современников // Тетради по консерватизму. 2020. № 1. С. 471–478.

34. *Шевченко П.А.* Освальд Шпенглер и Михаил Меньшиков: взгляд на культуру с позиции интересов государства // Тетради по консерватизму. 2020. № 4. С. 136–143.

Аннотация. В статье проводится анализ оценок мировоззренческих оснований и этико-эстетических установок искусства русского декаданса, представленных в публицистике популярного в конце XIX – начале XX века журналиста Михаила Осиповича Меньшикова. Акцент делается на критике Меньшиковым представлений Дмитрия Сергеевича Мережковского – одного из основных теоретиков искусства декаданса в России. Позиция Меньшикова рассматривается в контексте парадигмы внутренней взаимосвязи модерна и постмодерна, отражающей последовательную эволюцию европейского, в том числе и российского общества в направлении от христианства к неоязычеству. Последнее, как показано в работе, по мнению Меньшикова, брало худшее от античного язычества периода вырождения греческой культуры. На основании данной аналогии Меньшиков приходит к выводу о возможном психическом вырождении нации, первыми признаками которого является культурное упадничество.

Ключевые слова: декаданс, модерн, античность, язычество, христианство, Д.С. Мережковский, М.О. Меньшиков.

Svetlana M. Sankova, Doctor in History; Professor, Department of Philosophy and Cultural Studies, Turgenev Orel State University. E-mail: historiphil@ya.ru

Pavel S. Samkov, Bachelor, Department of History, Turgenev Orel State University. E-mail: paullsam@mail.ru

D.S. Merezhkovsky's Philosophy of Decadence in the Assessments of M.O. Menshikov

Abstract. In the article the authors analyze the assessments of the ideological foundations and ethical and aesthetic directives of the Russian decadence art, found in the articles of Mikhail Osipovich Menshikov of the 19th and early 20th centuries. The emphasis is placed on Menshikov's criticism of the ideas of one of the main theorists of the art of decadence in Russia, Dmitry Sergeyevich Merezhkovsky. Menshikov's position is considered in the context of the paradigm of the internal relationship between modernity and post-modernity, reflecting the consistent evolution of European, Russian including, society in the direction from Christianity to neo-Paganism. The article shows that neo-paganism, according to Menshikov, adopted the worst aspects of ancient paganism, which marked the degeneration of Greek culture. On the basis of this analogy, Menshikov comes to the conclusion regarding the possibility of nation mental degeneration, the first sign of which is cultural decadence.

Keywords: Decadence, Modernity, Antiquity, Paganism, Christianity, D.S. Merezhkovsky, M.O. Menshikov.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-70-73

Алексей Карпов

На пути к Возрождению

Заметки об утверждении «прав внешнего» в эстетике Густава Шпета

«Художник должен утвердить права внешнего...»
Г. Шпет «Эстетические фрагменты» [11]

Спустя полгода после кончины Александра Блока русский феноменолог Густав Шпет увидел в ней Знамение – начало Возрождения, прихода «нового реализма» в русском искусстве. Блок – это «искупительная жертва» за тяжкий грех неведения (незнания) реального, которым отметился Серебряный век. «...мы не знаем, что такое реальность, – приходит к выводу Шпет. – Потеряли [ее] ... Наша жизнь стала ирреальною, действительность – белибердою...» «Белибердяи» [никто иные как теософы – *А.К.*] определяли творческие устремления художников. «...теософическая премудрость загоняла в подполье творимую действительность. Теософические теории искони внушают, что реальность под покрывалом; приподнявшему его складки – ужас безумия» [11].

Блок «приподнял» и ценой своего трагического жизнетворчества удовлетворил «преступное любопытство» жаждущих «иного»: там, «за завесой», черная пустота, «холодное ничто». Но смысл «искупительной жертвы» Блока не столько в этом. Тонкий эстет и адепт герменевтики Шпет увидел в ней знак разрешения извечной антиномии русского осмысления жизни: между «внутренним» и «внешним».

Серебряный век «отверг действительность» и захотел «углубления»: заглянуть «под покрывала – во “внутрь” (будто бы!)». Да, «углубление» необходимо, подчеркивает Шпет. Но после жертвенного подвига Блока должно быть ясно – «...нужно углубление в само внешнее, по правилу Леонардо: вглядываться в пыльные или покрытые плесенью стены, в облака, в ночные контуры древесных ветвей, в тени, в изгибы и неровности поверхности любой вещи, везде – миры и миры. Глубже, глубже вглядываться в ткань покрывала, и она шевелится, она плывет, она шелестит, она выдает образ за образом. Видение требует разумения. Начинается философия, начинается логика <...> Начинают видеть разумом: начинают видеть уши <...> и слышать глаза» [11].

И тогда совершается открытие подлинной, настоящей реальности. В первую очередь и прежде всего, в искусстве. Так как в этом и состоит призвание художника – открывать и «удостоверять» действительность эстетически, в ее красоте. «Художник должен утвердить права внешнего, чтобы мог существовать философ. Только действительное, существующее, внешнее может быть осмысленно, потому что только оно – *живое* [курсив мой – *А.К.*]. ...Изображайте ее [действительность], но не обезображивайте. Все ее внутреннее – ее внешнее. Внешнее без внутреннего может быть – такова иллюзия; внутреннего без внешнего – нет. Нет ни одного атома внутреннего без внешности. Реальность, действительность определяется только внешностью. Только внешность – непосредственно эстетична. Внутреннее для эстетического восприятия должно быть опосредствовано внешним...» [11].

Карпов Алексей Петрович, кандидат социологических наук, доцент Чувашского государственного университета имени И.Н. Ульянова. E-mail: intelligent1951@mail.ru

Таков гимн Густава Шпета «внешнему». Гимн реальной живой действительности, воспроизводимой в образах художественного творчества. По сути, это прощание с русским символизмом, манифест «нового реализма», возвращающего искусство к... «живой жизни»: одному из значимых исторических концептов русского художественного сознания.

«Для меня жизнь <...> таинственное», – писал основатель «органического подхода» и «органической критики», поэт и литературный критик середины XIX века Аполлон Григорьев [2, с. 138–139]. Для познания жизни недостаточно средств науки. Поскольку любая научная теория ограничена «узостью жизненного захвата», «прокрустовыми ложами, ради которых растягивается или урезывается все, что не по их мере <...> Синтетическое, цельное, непосредственное, интуитивное разумение жизни» дает искусство [2, с. 117]. Искусство само существует как форма жизни – то, что Григорьев называет «живой жизнью». «Живая жизнь» охватывает все жизненные проявления человека. Ей изначально присущи спонтанность и непредсказуемость, что делает ее неподвластной сухой рационализации и формализации.

Концепт «живой жизни» оказал заметное влияние на творческое мировоззрение Ф.М. Достоевского, с которым тесно сотрудничал Ап. Григорьев. Впервые Достоевский использовал его в повести «Записки из подполья» [8]. Апофеозом «живой жизни» выступает человек. Человек – существо трагическое. Но трагедия его жизни имеет оправдание. Поскольку в нем заложено богоподобное достоинство – внутренняя свобода, делающая его личностью. Личность – это лик Божий в человеке, его свобода. Что определяет ее безграничность. Человеческая свобода не подчиняется разумному обоснованию.

Для Достоевского человеческая свобода – начало иррациональное. Оно может проявляться в самых непостижимых, противоречащих здравому смыслу, желаниях и побуждениях. Так как для человека самое главное – оставаться внутренне свободным и самостоятельным, «чего бы эта самостоятельность не стоила и к чему бы не привела» [8, с. 470]. Ради этого права – на свободу произвола и неразрывно связанного с ним права на страдания – человек может отвергать самые, казалось бы, правильные, разумные и выгодные для себя решения и поступки. Сохранить это право «выгоднее всех выгод, даже и в том случае, если приносит нам явный вред и противоречит самым здравым заключениям нашего рассудка о выгодах, потому что, во всяком случае, сохраняет нам самое главное и самое дорогое, то есть нашу личность и нашу индивидуальность» [8, с. 472].

В конечном счете в этом и состоит замысел Божий о человеке, одаренном рационально непостижимой внутренней свободой, составляющей существо его «живой жизни». И как следствие – окончательный вывод Достоевского: «Словом, идея о бессмертии – это сама жизнь, живая жизнь, ее окончательная формула» [3, с. 49–50]. Формула «внутреннего», должного, следуя Шпету, быть воспроизведенным в художественных образах «внешней», реальной действительности.

У Достоевского ее олицетворяют герои его главных романов. Но, как отмечал Бердяев, «почвенника» Достоевского «не интересовали люди крепкого почвенного уклада, люди земли, бытовики, верные почвенным, бытовым традициям» [5, с. 232]. Достоевский решает другую сверхзадачу: разгадать божественный образ в человеке; он «ведет свое исследование над иррациональностью человеческой природы и несоизмеримостью ее ни с каким строем жизни, ни с какой рациональной государственностью, ни с какими задачами истории и прогресса» [5, с. 223].

Когда Достоевский провозглашает, что «нищая земля наша, может быть, в конце концов, скажет новое слово миру», он специально оговаривается, что имеет в виду не экономику, военную мощь и достижения науки, а религиозную духовность русского народа. «Основные нравственные сокровища духа <...> не зависят от экономической силы» [9, с. 132].

Предельно ясно это положение было изложено Вл. Соловьевым в одной из его знаковых работ «Три силы». Две исторические силы, «мусульманский Восток» и «Западная цивилизация», исчерпали себя, и пришло время «третьей божественной силы».

Ее главным носителем является «народ русский», миссия которого быть «посредником между человечеством» и «божественным миром». Поэтому русский народ «не призван работать над формами и элементами человеческого существования». От него требуется «возвышение над узкими специальными интересами, требуется, чтоб он не утверждал себя с исключительной энергией в какой-нибудь частной низшей сфере деятельности и знания, требуется равнодушие ко всей этой жизни с ее мелкими интересами, всецелая вера в положительную деятельность высшего мира и покорное к нему отношение».

И далее. «Внешний образ раба, в котором находится наш народ, жалкое положение России в экономическом и других отношениях не только не может служить возражением против ее [религиозного] призвания, но скорее подтверждает его» [1]. Дистанцирование от «внешней» реальности земной, посюсторонней, жизни как условие исполнения «внутреннего» потустороннего призвания – так можно было бы резюмировать этот взгляд в русской традиции осмысления «живой жизни».

Его довел до совершенства русский символизм – рожденный софиологией Вл. Соловьева и основанной на ней концепцией «цельного творчества». Сущность последнего философ усматривал в сознательном мистическом «общении с высшим миром путем внутренней творческой деятельности <...> Художники и поэты, – писал Соловьев, – опять должны стать жрецами и пророками, но уже в другом, еще более важном и возвышенном смысле: не только религиозная идея будет владеть ими, но и они сами будут владеть ею и сознательно управлять ее земными воплощениями» [7, с. 231].

Живая жизнь как «жизнь-искусство», как мистическая связь с «теми мирами» и последовательное отторжение реальной действительности с погружением в ирреальный мир. И как итог – «искупительная жертва Блока».

Блок оставил свое «горнее слово» – поэму «Двенадцать». Он вырвался из «ночи Ада» и увидел на поверхности земной реальности красногвардейцев, сокрушающих «революционным шагом» мир прежний и созидающих «державным шагом» мир новый [4]. Его весть – о будущем, образы которого не распознали многие из его современников. Неслучайно, Блок предсказывал, что смысл поэмы люди «прочтут когда-нибудь в не наши времена» [цит. по: 6, с. 187].

Густав Шпет как будто хотел другого. Он увидел «зачало» нового реализма в поэме Андрея Белого «Христос Воскрес!». Как художественного воплощения «внешнего, настоящего, действительного». Смысл которого – в Воскресении. Оно обещает Новое рождение – Возрождение. Новый реализм – это искусство Возрождения. Россия стоит на пороге «собственного в Европе Возрождения, начинаемого с возрождения античности» и «нового эллинства» как «подражания Творцу». «Новое эллинство приведет к новому Вифлеему», к философии «вос-познания – познания познанного» [11].

Круг замкнулся. Утверждение «прав внешнего» Шпетом совпало с экспликацией «внутреннего» у Достоевского в образе русского «всечеловека». Его «назначение <...> есть бесспорно всеевропейское и всемирное» [10, с. 145]. Но ведь именно о таком назначении идущих красногвардейцев говорит и весть Блока! Шпет же увидел, что исполнить его (назначение) без собственного русского Возрождения через возвращение к истокам – общим с европейской культурой корням – нереально, не действительно, не жизненно.

В «наши времена», когда Европа с неистовой одержимостью «отменяет» все русское и вместе с ним свое культурно-историческое наследие, это звучит не просто актуально, а вызывающе смело. Как когда-то слова Достоевского о миссии русского человека: «...указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловеческой и всесоединяющей, вместить в нее с братской любовию всех наших братьев...» [10, с. 145].

И последнее. Шпет с иронией отнесся к работе своего современника О. Шпенглера «Закат Европы». И понятно, почему: общие культурные корни не позволяют случиться

«закату Европы» без России, как и «закату России» без Европы. России надо начинать Возрождение, с самого начала, с античных времен, «а когда-то еще дойдем до “заката”? <...> Не торжествовать следовало бы по поводу предречений Шпенглера, а торопиться вобрать в себя побольше от опыта и знаний Европы...» [11].

Что ж, отдадим должное Густаву Шпету. Утверждая права «внешнего» – действительного реального мира, он «увидел разумом» возможность собственного Возрождения русского художественного творчества через рецепцию античности и христианства, составивших лицо искусства европейского Возрождения. Сегодня совет Шпета получает новое звучание. Нам нужно «торопиться» сохранить традиционное европейское наследие в русской культуре. Что, по-видимому, и станет началом «действительного, реального, настоящего» русского Возрождения.

Литература

1. *Вл. Соловьев.* Три силы [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://ru.wikisource.org/wiki/Три_силы_(Соловьев)
2. *Григорьев А.А.* Эстетика и критика. М.: Искусство,1980. 496 с.
3. *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. 1876 год / Ф.М. Достоевский // Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. XXIV. Л.: Наука, 1986.
4. *Карпов А.П.* Другой: восхождение из Ада: По книге Леонида Полякова «Блок Ада/Ад Блока: Двенадцать глав о поэме “Двенадцать”. Часть вторая // Тетради по консерватизму: Альманах. М.: Фонд ИСЭПИ, 2022. № 4. С. 308–314.
5. *Н.А. Бердяев.* Откровение о человеке в творчестве Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли / сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: Книга, 1990. С. 215–233.
6. *Поляков Л.В.* Блок Ада/Ад Блока: Двенадцать глав о поэме «Двенадцать»: Опыт символической экзегезы: Роман-эссе. М.: Филинъ, 2021. 320 с., ил.
7. *Соловьев В.С.* Три речи в память Достоевского // Философия искусства и литературная критика / вступ. ст. Р. Гальцевой и И. Роднянской. М.: Искусство, 1991. 702 с.
8. *Достоевский Ф.М.* Записки из подполья / Ф.М. Достоевский // Собр. соч.: в 15 т. Т. 4. Л.: Наука, 1991. С. 452–550.
9. *Достоевский Ф.М.* Объяснительное слово по поводу печатаемой ниже речи о Пушкине // Русская идея / сост. и авт. вступ. ст. М.А. Маслин. М.: Республика, 1992. С. 129–136.
10. *Достоевский Ф.М.* Пушкин // Русская идея / сост. и авт. вступ. ст. М.А. Маслин. М.: Республика, 1992. С. 136–146.
11. *Шпет Г.* Эстетические фрагменты [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://libking.ru/books/sci-/sci-philosophy/1123332-g-shpet-esteticheskie-fragmenty.html

Аннотация. В статье предпринята попытка увидеть в эстетике «внешнего» Густава Шпета форму преодоления традиционной антиномии в русском художественном осмысления живой жизни между «внутренним» и «внешним». Его результатом выступает «новый реализм» и начало собственного Возрождения в русской культуре и искусстве.

Ключевые слова: Густав Шпет, «искупительная жертва» Блока, реальность, действительность, «внутреннее» и «внешнее», видеть разумом, живая жизнь, человеческая свобода, Ап. Григорьев, Достоевский, Вл. Соловьев, русский символизм, «Двенадцать», новый реализм, Возрождение, «всечеловек».

Alexey P. Karpov, PhD in Sociology, Associate Professor, I.N. Ulyanov Chuvash State University. E-mail: intelligent1951@mail.ru

On the Way to the Revival
Comments on the Assertion of the Rights of the “External” in the Aesthetics of Gustav Shpet

Abstract. In the article the author attempts to determine a form of overcoming the traditional antinomy in the Russian artistic concept of real life between “internal” and “external” in the aesthetics of the “external” by Gustav Shpet. It results in the “new realism” and the beginning of its own Revival in Russian culture and art.

Keywords: Gustav Shpet, Blok’s “Redemptive Sacrifice”, Reality, Actuality, the “Inner” and “the Outer”, Seeing with Reason, Real Life, Human Freedom, Ap. Grigoriev, Dostoevsky, V.I. Solovyov, Russian Symbolism, “The Twelve”, New Realism, Renaissance, “the All-man”.

«Звёзды» Серебряного века

Раздел второй

В.Э. Молодяков
«Высоких зрелищ зритель»: политический портрет Валерия Брюсова

В.Н. Даренская
Борис Садовской – мыслитель-традиционалист Серебряного века

Б.В. Межуев
Блок – поэт русской контрреволюции

В.Э. Молодяков
Романтический идеал позднего Блока

А.С. Александров
Идеологические зигзаги журналиста А.В. Амфитеатрова

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-77-119

Василий Молодяков

«Высоких зрелищ зритель»: политический портрет Валерия Брюсова[*]

Незадолго до смерти, в статье «Без божества, без вдохновенья» Александр Блок утверждал: «Так же, как неразлучимы в России живопись, музыка, проза, поэзия, неотлучимы от них и друг от друга – философия, религия, общественность, даже – политика. Вместе они и образуют единый мощный поток, который несет на себе драгоценную ношу национальной культуры» [4, т. 6, с. 175–176]. Примерно в то же время Валерий Брюсов писал: «Всеобъемлющий гений Пушкина охватывал все стороны духовной жизни его времени: не только интересы искусства, в частности – поэзии, но и вопросы науки, общественной деятельности, политики, религии. <…> И вся эта разносторонняя деятельность образует стройное целое, потому что отражает единое миросозерцание, составляет различные проявления единой, цельной личности великого поэта. <…> Как сочинения Пушкина, так и его убеждения – это живой организм, из которого нельзя изъять одну часть, не повредив целого. <…> Устраняя один из взглядов Пушкина, мы отнимаем часть их силы у других. Пушкина должно принимать в его целом, и только тогда получаем мы в полноте грандиозный облик нашего национального гения» [5, с. 207–208].

Эти слова можно отнести и к самому Брюсову, одному из наиболее «политических» поэтов своего времени. Для него, как и для его кумиров Пушкина и Тютчева, между Поэзией и Политикой не существовало непреодолимой пропасти. Напротив, Политика вдохновляла Поэзию, а Поэзия нередко становилась фактом Политики. Поэтому и Тютчев, и Брюсов начинали день с чтения новостей в газетах. Владимир Вейдле уверял, что ум Тютчева «во всю эту жизнь был по-настоящему занят одним: политикой» [6, с. 152]. О Брюсове так сказать нельзя: если он имел «одной лишь думы власть», то это была Литература, «любовь, соединившая страсть и долг» [7, с. 179]. Литература с большой буквы, а не в пренебрежительном смысле, как в верленовском «Искусстве поэзии».

О политических взглядах Брюсова писали и ранее, но, во-первых, бегло, походя, а во-вторых, «приспосабливая» их к условиям своей эпохи. Критикуемый вульгарными социологами 1920–1930-х годов как «поэт русского империализма» (Г.Е. Горбачев, А.Н. Волков, О.В. Цехновицер), Брюсов с началом Великой Отечественной войны трактовался как «певец великой России» (Г.М. Ленобль, А.С. Мясников), а позднее чуть ли не как идейный марксист (Б.М. Сивоволов) [8–14]. Почти во всех этих оценках есть доля правды, но все они односторонни и поэтому в своей односторонности не верны.

[*] Статья открывала подготовленные мной издания, в которых впервые собрано политическое наследие Брюсова [1, 2]. Для настоящей публикации она исправлена и дополнена. В тексте даны сокращенные ссылки: на второе из этих изданий [2] с указанием страницы; на Собрание сочинений в семи томах [3] с указанием тома и страницы. Даты до 1 (14) февраля 1918 года. приводятся по старому стилю

Молодяков Василий Элинархович, кандидат исторических наук, доктор политических наук, профессор, университет Такусёку (Токио, Япония). E-mail: dottore68@mail.ru

Валерий Брюсов – из числа тех, кто смог совместить в себе искусство и жизнь, прошлое и будущее, «родное и вселенское». Поэт, прозаик, драматург, теоретик и летописец литературы, переводчик и просветитель, он открывается нам новыми гранями. Одна из них – наследие Брюсова как политического аналитика и комментатора, тексты, которые много десятилетий не перепечатывались по причинам, далеким от литературы, но связанным именно с политикой. Как верно отметил С.И. Гиндин, в советское время Брюсова «издавали всегда с оглядкой и пристрастным отбором, опиравшимся отнюдь не на художественные критерии» [15, с. 5]. Однако по этим текстам, в стихах и прозе, можно проследить весь духовный и интеллектуальный путь Брюсова, знавший колебания и компромиссы, но до конца осознанный и логичный.

1

Валерий Яковлевич Брюсов родился в Москве 1 (13) декабря 1873 года, в год смерти Тютчева и под одним знаком Зодиака с ним: оба были Стрельцами. Тютчева часто сравнивали с Пушкиным, Брюсова – с Бальмонтом, двух Стрельцов с двумя Близнецами. Совпадение, не стоящее внимания? Может быть. Но духовная связь Брюсова с Тютчевым, прошедшая через всю его жизнь, не только очевидна, но и значима в контексте как Поэзии, так и Политики.

Брюсов подробно рассказал о ранних годах своей жизни и о среде, в которой вырос. «Отец мой был самый настоящий человек 70-ых, даже, вернее, 60-ых годов. И вся моя семья была именно шестидесятники. Первые мои впечатления в детстве это – портреты Чернышевского и Писарева, которые висели над столом отца и так остались висеть до самой его смерти. Это были первые имена больших людей, которые я научился лепетать. А следующее имя великого человека, которое я выучил, было имя Дарвина. И наконец, четвертое имя – Некрасова, поэзия которого была долгое время единственно знакомой мне поэзией. В доме нашем не было ни Пушкина, ни Лермонтова – я узнал их несколько позже, а стихи Некрасова я заучил с детства. Вот что было впечатлениями моего детства, вот что создало мое миросозерцание, мою психологию. И я думаю, что какой она была в детстве, такой она осталась и до конца моей жизни. <...> Есть у одного из молодых символистов книга, которая называется «Возвращение в дом отчий». Мне казалось, что теперь, в последний период моей жизни, я вернулся в «Дом отчий», – так все это было мне просто и понятно. Никакой метаморфозы я в себе не чувствовал. Я ощущаю себя тем, кем я был» [16, с. 89–90][1].

Можно подумать, что, окидывая взглядом прожитую жизнь на шестом году большевистской власти, да еще и во время публичного чествования, член РКП(б) Брюсов сознательно «революционизировал» свое прошлое. По крайней мере в отношении воспоминаний детства это не так. Валерий Яковлевич действительно вырос в «шестидесятнической» атмосфере, о чем свидетельствуют и его автобиографии, и художественные произведения разных лет (все дореволюционные!), в которых он обращался к истории своей семьи: поэмы «Краски» (1898) и «Мир» (1903), повести «Моя юность» (1900) и «Обручение Даши» (1913). «Писарев, а за ним Конт и Спенсер, представляемые смутно, казались мне основами знаний. <...> Под влиянием тех же идей я был крайним республиканцем и на своих учебных книжках писал сверху стихи из студенческой песни, понимаемой мною буквально: Vivat et respublica! Соответственно этому, я считал долгом презирать всякое начальство, от городового до директора гимназии. Мне было 14–15 лет» [16, с. 130]. В таком мире росли многие его сверстники – не вспомнить ли симбирского гимназиста Владимира Ульянова,

[1] «Возвращение в дом отчий» (1916) – книга стихов С.М. Соловьева, считавшего себя учеником Брюсова.

всего на три с половиной года старше Брюсова. Валерий Яковлевич из этого мира ушел, и «возвращением в дом отчий» считал не слияние с «пролетарской революцией», но работу с литературной молодежью, о чем не раз прямо говорил, в том числе с той же юбилейной трибуны [16, с. 90–91; 17, с. 317]. Однако «шестидесятническую» веру в науку (в том числе в «тайные», оккультные науки), человеческий разум, незыблемость законов природы и истории он сохранил на всю жизнь.

Осознанный интерес к политике проявился у Брюсова в конце XIX века. Одним из поводов стало нашумевшее «дело Дрейфуса». Осуждение в конце 1894 года французским военным судом капитана генерального штаба Альфреда Дрейфуса (еврея из отошедшего к Германии в результате франко-прусской войны Эльзаса) по обвинению в шпионаже в пользу Берлина прошло почти незамеченным. Зато кампания за пересмотр приговора в 1897–1898 годах с участием знаменитого писателя Эмиля Золя, который опубликовал резкое открытое письмо президенту республики «Я обвиняю», а затем был осужден по обвинению в клевете и бежал из страны, вызвала мировой резонанс как борьба с неправосудием, милитаризмом и антисемитизмом. Русское общество бурно реагировало на происходившее во Франции. Консерваторы во главе с Алексеем Сувориным и его газетой «Новое время» критиковали Золя как демагога. «Передовые люди» вроде Чехова, держа в уме отечественные реалии, встали на сторону капитана и его защитников.

По горячим следам 12 февраля 1898 года Брюсов занес в дневник отклик на газетную новость: «“Золя осужден”. Я когда-то любил Францию и французов вообще; после этого “дела Дрейфуса” и осуждения Золя я их презираю и проклинаю» [18, с. 33]. Ведший с ним в то время содержательную переписку Авенир Ноздрин, рабочий-текстильщик из Иваново-Вознесенска, участник революционного движения и поэт, 24 февраля подробно откликнулся на события, выступил в защиту Золя и против Суворина, добавив для сведения московского адресата: «И мы в своем захолустье немало волновались по поводу этих событий, где я не встретил ни одного человека, который не был бы за Золя» [19, с. 265–266]. «Было время, я с трепетом ждал телеграмм из Ренна» [19, с. 400], – писал Брюсов в октябре 1899 года своему другу Михаилу Самыгину (известному в литературе как Марк Криницкий), имея в виду повторное рассмотрение дела Дрейфуса. Когда военный суд снова признал его виновным, Брюсов написал стихотворение «На осуждение Дрейфуса», опубликованное посмертно [3, т. 3, с. 255–256], впрочем, скорее медитативное, нежели злободневно «политическое».

Интерес к текущей политике сочетался у Брюсова со стремлением осмыслить происходящие события в глобальном масштабе. Произошло это под влиянием занятий российской и всемирной историей в Московском университете, а также общения с издателем «Русского архива» Петром Бартеневым, консерватором и живым наследником славянофильской традиции[1]. Брюсов в сентябре 1898 года вряд ли случайно пришел к нему со статьей именно о Тютчеве, которого старый издатель лично знал и глубоко чтил. Знакомый и почитатель Хомякова и братьев Киреевских, Бартенев приохотил к чтению их трудов нового знакомого, который стал деятельным сотрудником, а позже секретарем редакции «Русского архива». Примерно в то же время Брюсов сообщил одному из корреспондентов: «Читаю Киреевского, Хомякова, Самарина – тех, кого Вы читать не будете» [цит. по: 20, с. 132][2].

Велико искушение добавить к этому ряду имя Константина Леонтьева, с философией, эстетикой да и личностью которого у Брюсова можно найти немало общего или по крайней мере созвучного. Это и «хищная эстетика», и ненависть к «мещанству», и любование имперской мощью Византии и России, и даже «географический патриотизм» (выражение

[1] Воспоминания Брюсова: «Обломок старых поколений». Петр Иванович Бартенев (1912) [16, с. 47–58)].

[2] По предположению И.М. Брюсовой, адресатом письма, сохранившегося в черновике, был К.Д. Бальмонт.

Брюсова). Имеющиеся различия важны, но не принципиальны: Леонтьев питал симпатию к дряхлеющей, но все еще «блистательной» Османской империи и скептически относился к европейским славянам и идеям панславизма, в то время как позиция Брюсова в «восточном вопросе» была противоположной. Однако Валерий Яковлевич как будто прошел мимо Леонтьева. Никаких прямых следов знакомства с его сочинениями ни в статьях, ни в письмах или дневниках Брюсова обнаружить не удалось [21, перепеч. с испр. 22].

В привычной оппозиции «западников» и «славянофилов» Брюсова вряд ли можно категорически назвать западником, но следует вспомнить известную фразу Тютчева: «Европа Карла Великого очутилась лицом к лицу с Европою Петра Великого» [23, с. 17]. «Мыслил он европейски, т.е. исходя из целого Европы, просто потому, что иначе мыслить не умел, и Россия была для него хоть и восточной Европой, а Европой. Настоящий Восток был ему чужд, и ничего азиатского он в русском не искал. <...> Двух цивилизаций, двух культур, русской и западной, для него нет, а есть лишь одна, европейская, одинаково принадлежащая Западу и России. Судьба этой общеевропейской цивилизации и есть то, что волнует его всю жизнь» [6, с. 153–154]. Так писал Вейдле о Тютчеве, и на сей раз мы можем не только согласиться с ним, но и применить сказанное к Брюсову. Эти настроения были присущи ему как минимум до 1918 года – они определяли его отношение ко многим событиям и проблемам, от «восточного вопроса» и борьбы между христианским миром и Турцией до чаяний и оценок начала Первой мировой войны.

Политических воззрений Брюсова в рамках старых, принадлежащих XIX веку схем не понять. Нужны иные термины и критерии, чтобы объяснить хотя бы следующее неожиданное, но примечательное признание. В октябре 1899 года он заявил Самыгину (выше я цитировал это письмо в связи с «делом Дрейфуса»): «Война Англии с бурами – событие первостепенной исторической важности и для нас, для России, величайшего значения. Только, конечно, наши политики медлят и колеблются и забывают, что рано или поздно нам все равно предстоит с ней великая борьба на Востоке, борьба не только двух государств, но и двух начал, все тех же, борющихся уже много веков. Мне до мучительности ясны события будущих столетий» [19, с. 400; впервые данный фрагмент: 20, с. 129–130]. Одновременно Брюсов почти дословно повторил эти слова в письме к другому близкому другу, Владимиру Станюковичу [24, с. 748], что, несомненно, свидетельствует об их значимости для писавшего. Впервые опубликованный в 1933 году, этот фрагмент долгое время не был прокомментирован по существу. На мой взгляд, он показывает, что у Брюсова уже сложилось понимание борьбы того, что позднее было названо «евразийством» и «атлантизмом». В глобальной политике рубежа XIX–XX веков Россия и Англия выступали не только как две противоборствующие державы, чьи интересы сталкивались сразу во многих регионах, но как представители двух геополитических ориентаций – континентальных и морских сил, Суши и Океана.

Обратим внимание на предсказание о скором столкновении России и Англии «на Востоке». Возможно, Брюсов имел в виду Ближний Восток или Центральную Азию. Возможно, Дальний Восток, где Англия все более активно поддерживала Японию и ее политику, направленную на вытеснение России из Маньчжурии и Кореи. В 1895 году «Тройственное вмешательство» континентальных держав – России, Германии и Франции – вынудило Японию отказаться от многих плодов победы в войне с Китаем, в том числе от территориальных приобретений на континенте, тогда как Англия дистанцировалась от этого «европейского» и «антиазиатского» демарша. Германия поддерживала буров в войне против Англии; на стороне буров было и подавляющее большинство русского общества (исключение представлял Владимир Соловьев, пророчествовавший в это время о «желтой опасности»). Думал ли Брюсов в 1899 году или нет о будущем столкновении российских и англо-японских интересов именно на Дальнем Востоке, мы достоверно не знаем. Но после

антиевропейского «боксерского восстания» (восстания ихэтуаней) в Китае в 1900 году, в подавлении которого участвовали и европейские державы, и Япония, а тем более после заключения англо-японского союза в 1902 году, такие мысли не могли не посещать его. Полагаю, именно так можно истолковать концовку его первой опубликованной политической статьи «В эту минуту истории», предрекавшей «беспримерные столкновения где-нибудь на берегах Конго или Желтой реки», то есть Хуанхэ [2, с. 83].

Англо-бурская война, «боксерское восстание», эсхатологические пророчества «Трех разговоров о войне, прогрессе и конце всемирной истории» Соловьева, которого Брюсов в то время был склонен считать одним из своих учителей, – в такое время и на таком фоне текущие политические события все чаще появляются в письмах, записях и разговорах Брюсова и начинают проникать в его стихи. На соловьевскую «Краткую повесть об антихристе» он откликнулся стихотворением «Брань народов», на подавление «боксерского восстания» – стилизованной «Солдатской» песней (пели ли ее когда-нибудь солдаты?..).

Мы взбежали на Памиры,
С них не двинемся назад.
Императорской порфиры
Край упал на Арарат.
От Индеи до Карпатов
Реки, горы и моря
Наших видели солдатов
Силы белого Царя.
Так-то, братцы, и с Китаем
Церемониться нам что ль?
Шапками их закидаем.
Воевать хотят? – Изволь [2, с. 78].

В советское время стихотворение ни разу не перепечатывалось – показательная иллюстрация к отношениям нашей страны с Китаем.

2

Осенью 1902 года Брюсов принял предложение Дмитрия Мережковского и Петра Перцова стать политическим обозревателем журнала «Новый путь», разрешения на издание которого они долго добивались. Сначала Валерию Яковлевичу предложили должность секретаря редакции, поскольку он уже приобрел необходимый опыт в «Русском архиве», но ежедневная рутинная работа потребовала бы переезда из Москвы в Петербург. В начале октября 1902 года Брюсов писал Перцову: «Переехать же в Петербург при таких обстоятельствах затрудняюсь. Мне будет немыслимо жить, потеряв московское бесплатное жилье [в родительском доме – *В.М.*] и архивское жалованье [в «Русском архиве» – *В.М.*]. Я готов наезжать в Петербург часто. И – если Вы никого не прочите на мое место – готов переехать тотчас, как дело установится» [цит. по: 25, с. 282; подр.: 26–28]. В итоге должность секретаря занял журналист Ефим Егоров, «трафаретный провинциальный “радикал”», по характеристике Перцова [29, с. 312]. Брюсов стал одним из ближайших сотрудников журнала, согласившись регулярно выступать в нем как политический обозреватель, а не только как поэт и литературный критик.

«Политическое обозрение я напишу, – говорится в том же письме Брюсова. – Но ведь, конечно, Вы не ждете изложения фактов или проповеди политических учений?

Напишу sub specie aeternitatis[1], как о миге вселенской истории». Однако Перцов ждал конкретики и 16 октября писал Валерию Яковлевичу: «Как "'обозрение"? Что, если бы щелкнуть мимоходом наш теперешний "миг" (в наружной политике) и этого "ныне неблагополучно царствующего"? Тут возможна вариация на тему: "глупому сыну [не в помощь богатство – *В.М.*]…" – Параллель престижа, оставленного в наследство папашей, и растерянности сынка. "Упущение" Кореи, Малой Азии, Персии, Манджурии…» [30, с. 12–13][2]. Явно опасаясь цензурных затруднений, Брюсов предпочел воздержаться от открытой критики правительства и тем более Николая II, но некоторые отголоски перцовского письма в статье «В эту минуту истории» заметны. Впрочем, Валерий Яковлевич с самого начала весьма скептически относился к своим «политикам», что видно из другого письма Перцову: «Я не только политические обозрения могу писать, но умею даже клеить коробочки и обделывать их золотым бордюром; однако заниматься этим я не намерен» [25, с. 284].

В «Автобиографии» 1912–1913 годов Брюсов рассказывал: «Сознаюсь, что воспоминания об этой работе относятся к числу особенно неприятных изо всего моего прошлого. Прежде всего, я вовсе был не подготовлен для такой работы, взялся же за нее по юношеской самонадеянности, воображающей, что она может "всё". Далее, то направление, в каком я должен был вести обозрения, было мне заранее предписано редактором-издателем П.П. Перцовым <...> Несмотря на "монархический" дух моих обозрений (политическим идеалом "Нового пути" была теократия), цензура немилосердно искажала их, и за несколько статей я решительно не могу нести ответственности, потому что самая сущность их была вычеркнута нашим "зоологическим" цензором (он жил на Вас<ильевском> острове, в Зоологическом переулке). <...> Наконец, то были именно годы (1903–1904), когда я начинал чувствовать всю неправду моего бравурного пренебрежения к русскому либерализму, пренебрежения, выросшего преимущественно из чувства протеста ко всему "признанному", укоренившемуся (а в той среде, где я жил, либеральные идеи, разумеется, были "священными заветами", на которые никто не смел посягать). По счастью, эти мои "обозрения" скоро прекратились» [16, с. 80–81].

Если сам Брюсов так скептически оценивал свои политические статьи, то, может быть, мы придаем им слишком большое значение? Уверен, что нет. Более того, далеко не всё в приведенной выше пространной цитате следует принимать на веру, как и вообще в брюсовских автобиографиях, когда он касался политических тем. Во-первых, любой непредвзятый читатель увидит в обозрениях Брюсова вовсе не «юношескую самонадеянность», но хорошее знание текущей мировой политики, умение проводить убедительные исторические аналогии и давать верные прогнозы. Так что Валерий Яковлевич поскромничал. Во-вторых, «линия» журнала определялась не столько титульным редактором – «правым» Перцовым, сколько идеологами – «левыми» Мережковским и Зинаидой Гиппиус, хотя, по позднейшему замечанию редактора, «границы "правого" и "левого" были для них не очень ясны» [29, с. 312]. Брюсов напрасно задним числом «переводил стрелки» на Перцова, с которым был связан давней дружбой, хотя она имела более литературный, чем личный характер. Их переписка эпохи «Нового пути» рисует совсем иную картину. Во-первых, по политическим взглядам Брюсов стоял ближе к Перцову, нежели к Мережковскому и Егорову. Во-вторых, Перцов не столько диктовал Брюсову «линию» политических обозрений, сколько сглаживал его конфликты с редакцией, с двойной, а то и тройной цензурой – либеральной Мережковского и Егорова, косной официальной и еще более косной духовной, которой дополнительно подвергался «Новый путь» в качестве издания, пишущего на религиозные и церковные темы. Брюсов имел все основания жаловаться на цензуру,

[1] С точки зрения вечности (*лат.*).

[2] Далее все письма Перцова цитируются по этой публикации.

только самый строгий его цензор жил не в Зоологическом переулке, а на Литейном, где квартировали Мережковские.

Теперь о «либерализме». Здесь Брюсов явно играл словами и старался выдать желаемое за действительное, как и в поздней автобиографии, когда утверждал, что «еще в конце 1917 года начал работать с Советским правительством» [2, с. 76]. Что считать «средой», в которой он жил? Семью? Но там, по его собственному признанию, господствовали Писарев, Спенсер и Моллешот, которых Арсеньев, Градовский, Милюков и другие либеральные вожди рубежа веков вряд ли отважились бы признать «своими». Круг поэтов-декадентов, открыто презиравших «общественность» и гордившихся этим презрением? Однажды на университетском экзамене у В.И. Герье, типичного либерала, Брюсов демонстративно назвал Добролюбова – «революционного демократа» Николая, а не «декадента» Александра – идиотом. Круг Религиозно-философских собраний, с их подчеркнутым интересом к «общественности»? Там Брюсов никогда не был «своим». Московский литературно-художественный кружок, «столпов» которого (вот уж были либералы!) он в 1903 году шокировал «эстетским» докладом о Фете? Как верно отметила историк литературы М.И. Дикман, «враждебность, неприязнь, презрение к либералам, нарочитый их эпатаж – характерны для Брюсова 900-х годов» [3, т. 1, с. 634]. Именно против них обращал он свои инвективы «Юлий Цезарь», «Цепи», «Книга пророчеств», «Довольным». Напомню последнее:

Довольство ваше – радость стада,
Нашедшего клочок травы.
Быть сытым – больше вам не надо,
Есть жвачка – и блаженны вы!
Прекрасен, в мощи грозной власти,
Восточный царь Ассаргадон,
И океан народной страсти,
В щепы дробящий утлый трон!
Но ненавистны полумеры,
Не море, а глухой канал,
Не молния, а полдень серый,
Не агора, а общий зал [3, т. 1, с. 432].

Это отклик на манифест 17 октября 1905 года, восторженно встреченный именно либералами: «крайне правые» сочли его позорной капитуляцией, «крайне левые» призвали продолжать борьбу, удвоив силы. Так в чем же дело?

Дело прежде всего в том, какую позицию, точнее, какую социальную «нишу» занимал Брюсов не в то время, о котором вспоминал, а в то, когда писал автобиографию. Откликаясь на победу кадетов на выборах в Первую Государственную Думу в марте 1906 года, он признался Перцову: «Дума будет кадетской, как была кадетской, тридцать лет и три года, вся русская литература. Хочешь не хочешь, а изо дня в день будем слушать из Таврического дворца те же рассуждения, в которых с детства захлебывался на страницах “Русских ведомостей” и всего им подобного. Бррр...» [31, с. 235]. В 1913 году он уже всероссийски известный поэт и прозаик, недавний редактор литературного отдела либерально-кадетского журнала «Русская мысль», сотрудник самых что ни на есть «солидных» изданий, не только «столп», но бессменный председатель дирекции Литературно-художественного кружка, склонный с улыбкой вспоминать о своих «декадентских» дебютах, но не о стихах периода первой революции. По своему статусу он мало отличался от Мережковского, кандидата в академики и нобелевские лауреаты, как раз в те годы выпускавшего полное собрание сочинений.

Это отступление необходимо не только для того, чтобы показать, почему мы можем пренебречь позднейшими суждениями Брюсова о собственных политических обозрениях. Оно прямо подводит нас к вопросу о том, каких политических взглядов он придерживался в начале существования «Нового пути» и как они эволюционировали в годы русско-японской войны и первой революции.

Рискуя впасть в упрощение, к которому приводит использование расхожих и потому расплывчатых терминов, эти взгляды можно определить как империализм, паневропеизм (и панславизм как его часть) и антидемократизм. Как империалист Брюсов не только не осуждал, но признавал как должное и даже приветствовал территориальную экспансию развитых стран – как будто в соответствии с «законом расширения больших пространств», сформулированным основоположниками геополитики Рудольфом Челленом и Карлом Хаусхофером (о которых он едва ли слышал). Брюсов оценивал ход и результаты территориальной экспансии других стран только по одному критерию – угрожает она государственным интересам России или нет. Как паневропеист он уже в первой политической статье отказывал Турции в праве быть европейской, а значит «цивилизованной», державой, в том числе из-за ее репрессивной политики в отношении славянских народов – христианских и европейских, то есть более «цивилизованных». Антигерманские высказывания Брюсова этих лет мотивируются прежде всего протурецкой и антиславянской политикой Вильгельма II, в которой он усматривал измену общеевропейскому единству. На этом же единстве Брюсов акцентировал внимание, когда писал о подавлении антииностранного «боксерского восстания» в Китае: на сей раз «передовым бойцом» «цивилизованного мира» выступил германский кайзер, за что Соловьев приветствовал его как нового Зигфрида – «наследника меченосной рати». Наконец, как противник парламентской демократии и всеобщего избирательного права в их европейском варианте Брюсов критиковал «царство количества» (воспользуемся определением Р. Генона), торжествующего в ущерб «качеству», и провидел опасность грядущего «торжества социализма», идущего к власти самым что ни на есть законным парламентским путем [2, с. 83–86, 100–104].

Если статьи о папстве [2, с. 104–106] и антиклерикальном законодательстве французских радикалов [2, с. 86–89, 96–100] «трепала» духовная цензура, то «Торжество социализма» оказалось неприемлемым прежде всего для редакции, а потому увидело свет лишь через девяносто лет. «Только бычачье тупоумие Егорова, – возмущался Брюсов в письме к Перцову 2 августа 1903 года, – медный лоб которого надо пробивать стенобитными орудиями “Освобождения”[1], могло принять ее за статью, враждебную социализму. Она его осуждает, да!, но с высшей точки зрения (разным Егоровым, конечно, недоступной), признавая его необходимость и неизбежность. А Мережковские склонны отвергать мою статью, *не читая*; мне *доподлинно* ведомо, что именно так было со статьей о конгрегациях. Осведомляюсь об этом исключительно из психологического любопытства, ибо решил твердо политик более для Н<ового>П<ути> не писать» [25, с. 295].

Пятью днями ранее он заявил тому же адресату: «Несомненно, что мои “политики” никогда не попадут в тон “Н<ового> пути” telque[2]. Я смею думать, что предан “свободе” (и политической?) не меньше Мережковских с Егоровым, и во всяком случае не меньше их и всех либералов и редакторов вместе желаю преоборота и даже переворота, но только не для того, чтобы перестроить Русь на западный образец, а чтобы и на Западе уничтожить все эти опостылевшие образы. Таков смысл всех моих политик. Если это ретроградно, я смиряюсь» [20, с. 133].

[1] Нелегальный оппозиционный журнал, издававшийся П.Б. Струве за границей.

[2] Точно (*фр.*).

Проявилось в этом решении и несомненное разочарование Брюсова – возможно, не столько в себе в качестве политического комментатора, сколько в аудитории, неспособной или неготовой правильно понимать его суждения. А ведь речь шла о людях, близких ему если не духовно, то во всяком случае литературно и социально. Приведу фрагмент из более раннего (февраль 1901 года) чернового письма к Максиму Горькому, стоявшему на совершенно иных позициях. Горький призывал Брюсова присоединиться к протесту против отдачи участников студенческих волнений в солдаты, то есть к конкретным политическим действиям. Брюсов отвечал: «Давно привык я на всё смотреть с точки зрения вечности. Меня тревожат не частные случаи, а условия, их создавшие. Не студенты, отданные в солдаты, а весь строй нашей жизни, всей жизни. Его я ненавижу, ненавижу, презираю! Лучшие мои мечты о днях, когда это будет сокрушено» [25, с. 642]. В этих словах можно увидеть позерство «декадента», за несколько лет до того восклицавшего «Родину я ненавижу!». А можно и трезвое понимание язв и пороков современного русского общества, развитое в противоречивой заметке марта 1906 года о смертной казни, когда Брюсов решительно высказался за ее сохранение [2, с. 137].

Уже первые «политики» Валерия Яковлевича вызывали у современников ассоциации с Тютчевым, причем не всегда в положительном контексте. 3 августа 1903 года в газете «Русский листок» появилось его стихотворение «Двенадцатый час», позднее переименованное автором в «Июль 1903».

Да, пробил последний, двенадцатый час!
Так звучно, так грозно.
Часы мировые окликнули нас.
О, если б не поздно!
Зарницами синими полночь полна,
Бушуют стихии,
Кровавым лучом озарилась луна
На Айа-Софии... [3, т. 1, с. 356].

Передовая статья «Санкт-Петербургских ведомостей», из которой был взят эпиграф к первой публикации, была посвящена убийству турецким фанатиком русского консула в городе Битолия в Македонии. В ней говорилось: несмотря на то, что турецкий «султан поспешил извиниться», Россия требует «полного удовлетворения… Слишком давно Святая София тоскует о русском кресте, который оградит святыню и от мерзости Магометовой, и от недостойных посягательств продажных греков; а славянские народы стоят на распутье: настал последний, двенадцатый час, и нужно выбирать между светлым будущим могучей федерации свободных братских народов, отдыхающих под сенью русского щита, или бессильным поникновением пред всенемецкой волной… она поднялась, она грозит, – завтра она все захлестнет и смоет» [цит. по: 3, т. 1, с. 618]. 2 августа Брюсов писал Перцову: «А какие события на Балканах! Какие темы для политик! Я же написал пока только стихи в духе Тютчева» [25, с. 294].

Друг юности Брюсова, поэт и журналист Александр Курсинский, в политике придерживавшийся «левых» взглядов (возможно, не без влияния Льва Толстого, домашним учителем детей которого он был), откликнулся на стихотворение ехидным фельетоном в «левой» московской газете «Курьер». Выступая под псевдонимом «Досужий обыватель», Курсинский, в недавнем прошлом сам «декадент», писал: «Г-н Валерий Брюсов перестал быть собой, перестал быть бесстрастным волхвом. <...> Он сошел к людям, сблизился с ними в их страстях и кричит вместе с ними за общие интересы. И как подобает всякому новообращенному, кричит громче других. Известная часть нашей прессы кричит: Идем на Константинополь – пора! Г-н Валерий Брюсов возглашает: Скорей на Константинополь!

А то будет поздно <...> Он перестал быть Валерием Брюсовым. Кажется, он стал Тютчевым нашего времени» [32, цит. по: 19, с. 354].

Посылая 12 августа 1903 года Брюсову этот фельетон, Курсинский приложил к нему небольшое, но значимое письмо: «Друг мой! Думаю, что десять лет наших близких отношений дают мне право делать тебе строгие замечания, когда ты делаешь шаги, слишком тебе не подходящие. Поэтому посылаю тебе мой фельетон, направленный против тебя со всей искренностью негодования, возможной в печати, и тем более, что он выражается в органе узко либеральном. Я не верю в твой патриотизм, и тем более, что он выражается как патриотизм мелких консервативных газет [«Русский листок» – *В.М.*]. Тебе ли не понимать, что в настоящее время честью России будет остаться крепкой и верной себе, а не играть мелкую роль сильного орудия в руках других держав. Если ты хочешь заниматься политикой, то изучи получше политическое положение момента» [19, с. 353].

Совет «изучить получше политическое положение момента» следует отнести на счет политических разногласий Курсинского и Брюсова, а не недостаточной компетенции последнего. Такие отклики только усугубляли решимость прекратить – хотя бы на время – деятельность политического комментатора. Много лет спустя, в июле 1935 года его вдова И.М. Брюсова писала историку литературы Д.Е. Максимову: «Сам Вал<ерий> Як<овлевич> про свои политические писанья всегда говорил с легкой насмешкой над собой и уверял, что никогда не сумеет “потрафить” современным ему редакторам» [33]. Лозунг «трафить надо» и впрямь был не для него.

3

Начало войны с Японией Брюсов приветствовал, нисколько не сомневаясь в скорой и убедительной победе России. Стихотворение «К Тихому океану», опубликованное в «Русском листке» 29 января 1904 года, на следующий день после объявления войны, и написанное двумя днями ранее, вызвало восторженные отзывы Перцова: «Я порадовался: нужно продолжать Тютчева», – а позднее Петра Струве, бывшего марксиста, ставшего империалистом: «Поэтическая жемчужина патриотической мечты» [34, с. 225][1]. Его основную идею – господство на Тихом океане есть историческое предназначение России – Брюсов развил в одной из рецензий в «Весах»: «Великие события, переживаемые нами, объединили в одном общем чувстве всю Россию. Русским людям всех направлений понятно, что ставка идущей теперь борьбы: будущее России. Ее мировое положение, вместе с тем судьба наших национальных идеалов, а с ними родного искусства и родного языка, зависит от того, будет ли она в XX веке владычицей Азии и Тихого океана. Каковы бы ни были личные симпатии того или другого из нас к даровитому народцу восточных островитян и их искусству, эти симпатии не могут не потонуть в нашей любви к России, в нашей вере в ее назначение на земле» [2, с. 109].

В доверительном письме к Перцову от 19 марта 1904 года Брюсов выразился с еще большей определенностью и откровенностью: «Ах, война! Наше бездействие выводит меня из себя. Давно нам пора бомбардировать Токио <…> Надо бросить на произвол судьбы <Порт->Артур и Владивосток – пусть берут их японцы. А мы взамен возьмем Токио, Хакодате, Йокогаму! <...> Я люблю японское искусство. Я с детства мечтаю увидеть эти причудливейшие японские храмы, музеи с вещами Кионаги, Оутомара, Йейши, Тойкуны, Хирошимы [Хиросигэ? – *В.М.*], Хокусаи и всех, всех их, так странно звучащих для арийского уха. Но пусть русские ядра дробят эти храмы, эти музеи и самих художников, если они

[1] 31 марта 1906 года Брюсов поблагодарил письмом лично незнакомого ему Струве за эту статью [35, с. 67].

там еще существуют. Пусть вся Япония обратится в мертвую Элладу, в руины лучшего и великого прошлого, – а я за варваров, я за гуннов, я за русских! <...> Россия должна владычествовать на Дальнем Востоке. Великий Океан – наше озеро, и ради этого "долга" ничто все Японии, будь их десяток! Будущее принадлежит нам, и что перед этим не то что всемирным, а космическим будущим – все Хокусаи и Оутомара вместе взятые» [36, с. 253][1].

Адресат не разделял и не одобрял подобные призывы и восторги. В дни между письмом Брюсова и ответом Перцова произошло трагическое событие, моральные последствия которого оказались не менее тяжелыми, чем военно-политические: 31 марта подорвался на японской мине и затонул флагманский корабль Тихоокеанской эскадры броненосец «Петропавловск», на котором погиб командующий эскадрой вице-адмирал С.О. Макаров. Брюсов посвятил этому событию статью «К несчастью с "Петропавловском"», которую тогда не напечатало ни одно издание [2, с. 114–116]. Из нее видно, что «декадент» внимательно читал специальные публикации о результатах ходовых испытаний военных кораблей. Интересно, кто еще из его собратьев по перу интересовался этим?

3 апреля Перцов начал письмо Брюсову с отклика на случившееся: «Теперь, после чудовищного 31 марта всё другое заслонилось. Какие дни мы переживаем! Не хочется ни говорить, ни думать об "этом" – и только о том и думаешь. Как мог случиться этот ужас?». Затем последовал иронический ответ на стратегические выкладки адресата: «А стратегия Ваша – та более эстетична, нежели практична. Конечно, красиво, как Хокусаи дробятся от бомб, – вопрос: как до них добраться? "По морю, аки по суху"? Сменить Порт-Артур на Токио, вероятно, никто бы не отказался, но отдать первый легче, чем получить второй».

К слову о «русских ядрах», которыми Брюсов в запале призывал «дробить» японские храмы и музеи. На самом деле он вовсе не был так кровожаден (к теме «гуннов» мы еще вернемся) и не случайно признался, что любит японское искусство и хотел бы своими глазами увидеть его произведения не только в Москве, Петербурге или Европе, но в самой Японии. Вот еще одна цитата, несколько более позднего времени, но о том же: «Мы [круг «Весов» – *В.М.*] тоже разрушаем – но оковы, мешающие нам свободно двигаться, и стены, закрывающие нам дороги. Но мы не имеем и не можем иметь ничего общего с теми "молодыми", которым хочется сокрушить античные статуи за то, что это статуи, и поджечь дворцы за то, что это дворцы. Конечно, и в варварстве, как во всем в мире, есть своя прелесть, но я не колеблясь поставлю скорострельную пушку для защиты Эрмитажа от толпы революционеров» [38, с. 175].

В частных письмах Брюсов давал волю эмоциям, одновременно стремясь сделать линию руководимого им журнала «Весы» максимально нейтральной. Да, на его страницах цитировались слова известного французского критика Реми де Гурмона: «Русские на Востоке – представители всех европейских рас. Необходимо, чтобы победителями остались они и чтобы эти слишком ученые обезьяны, убежавшие из того цирка, каким сделалась Япония, были возвращены в свое первоначальное состояние. Пусть они расписывают веера: они так способны к этому. Это низшая раса, народ ремесленников, которому нельзя оставить ни малейшей надежды, что он будет принят среди господ» [39][2]. Однако на соседних страницах мы находим статью о гравюрах Харунобу, а два осенних номера «Весов» (1904. № 10, 11) были оформлены в японском стиле и содержали статьи о японском искусстве.

Почти апология культуры врага в дни, когда всё связанное с Японией бралось за одни скобки «желтой опасности», выглядела по меньшей мере вызывающей. Номера,

[1] Некритическое отношение к подобным цитатам приводит к преувеличению брюсовского «призыва к насилию» [37].

[2] Франция была союзницей России, хотя и не участвовала в войне.

выпущенные по инициативе Брюсова и издателя «Весов» Сергея Полякова, противоречили не только официальному курсу, но и настроениям большей части общества. Поэтому Валерий Яковлевич был вынужден объясниться с одним из сотрудников журнала Михаилом Семеновым, который счел их выпуск бестактной затеей: «Как только возникла у нас с Сергеем Александровичем [Поляковым – *В.М.*] мысль сделать “японский” №, мы спросили себя: не будет ли это бестактно. И, рассудив, решили, что нет. “Весы” должны среди двух партий японофильствующих либералов и японофобствующих консерваторов занять особое место. “Весы” должны во дни, когда разожглись политические страсти, с мужеством беспристрастия исповедать свое преклонение перед японским рисунком. Дело “Весов” руководить вкусом публики, а не потворствовать ее инстинктам» [24, с. 276]. В этих словах – и политическая, и эстетическая программа Брюсова, которого невозможно представить среди русских либералов, посылающих японскому императору поздравления по случаю победы над российским самодержавием.

Вернемся к письму Перцова от 3 апреля 1904 года, содержащему интересные размышления о том, что будет – или должно быть – после войны. «Пятьдесят лет мы сами себя ругали; пятьдесят лет заверяли себя, что никуда не годимся: нет конституции. Немудрено, что, наконец, крепко поверили. Этот самогипноз не разобьешь иначе как канонадой битвы. <...> Японцы – пустяки, предлог. Мистика этой войны – борьба России с самой собой, с проклятием своего позитивизма. <...> После войны не должно быть ни либералов, ни консерваторов, ни декадентов, ни прочих. После войны должен быть один могучий русский империализм – или пусть не будет ничего. Я знаю, что Вы примете эту формулу».

Брюсов принял формулу Перцова, хотя не сразу и не столь уверенно. До осени 1904 года он продолжал надеяться на военную победу, но события рушили его надежды одну за другой. В августе 1904 года он написал стихотворение «То в этой распре роковое...» [2, с. 112], еще полное уверенности в окончательном успехе, но уже лишенное «шапкозакидательских» настроений первых месяцев войны. В нем Брюсов отдал должное противнику, причем не только его храбрости и мужеству, но значимости и оправданности его исторической миссии. Здесь он следовал за известной соловьевской схемой «прогресса» и «порядка», где Япония, «ветхих стран передовой», возглавляла силы последнего. Брюсов, видимо, не успел сразу опубликовать стихотворение, а после неудач осени 1904 года, когда «прогрессивная передовая Азия нанесла непоправимый удар отсталой и реакционной Европе» [40, с. 152], оно стало «несвоевременным». Именно этим словом сам поэт мотивировал исключение из собрания стихов «Пути и перепутья» (1908) таких произведений как «К Тихому океану», «Июль 1903» и «Солдатская», но в 1913–1914 годах восстановил их все на прежних местах в соответствующих томах Полного собрания сочинений и переводов.

Зимние месяцы 1904/1905 года стали переломным моментом в отношении Брюсова к войне. Нет, он не превратился в «пораженца», но в полной мере осознал трагизм ситуации, когда на полях Маньчжурии сошлись не просто две армии, но две силы, ни одна из которых не хотела уступать, – не те ли самые, о которых он пятью годами ранее писал Криницкому и Станюковичу:

> Качнулись роковые чаши,
> При свете молний взнесены:
> Там жребии врага и наши,
> Знамена тяжкие войны [3, т. 1, с. 425].

Не увенчавшаяся успехом и непопулярная в обществе война грозила вызвать внутриполитический кризис, если не революционный взрыв. В стране началась волна демонстраций и митингов, участники которых требовали созыва учредительного собрания, политической

амнистии и прекращения войны с Японией. Брюсов четко заявил свою позицию в стихотворении «К согражданам», написанном в декабре 1904 года и опубликованном при участии Перцова 22 декабря в газете «Слово», которую издавал его родственник Николай Перцов.

Теперь не время буйным спорам,
Как и веселым звонам струн.
Вы, ликторы, закройте форум!
Молчи, неистовый трибун!
Когда падут крутые Веи
И встанет Рим как властелин,
Пускай опять идут плебеи
На свой священный Авентин!
Но в час сражений, в ратном строе,
Все – с грудью грудь! и тот не прав,
Кто назначенье мировое
Продать способен, как Исав! [3, т. 1, с. 425]

«Очень спасибо за напечатание стихов к неистовому трибуну. Мне это очень важно и дорого», – благодарил автор Петра Петровича [3, т. 1, с. 631]. В написанном тогда же стихотворении «На новый 1905 год», проникнутом тютчевскими мотивами, Брюсов заклинал:

Молчи и никни, ум надменный!
Се – высшей истины пора!
Пред миром на доске вселенной
Веков азартная игра.
И в упоении и в страхе
Мы, современники, следим,
Как вьется кость, в крови и прахе,
Чтоб выпасть знаком роковым [3, т. 1, с. 425].

«Кажется мне, Русь со дня битвы на Калке не переживала ничего более тягостного. <…> Нельзя безнаказанно “попускать” столько поражений. Рок не прощает, если его вызываешь на состязание. Победа, настоящая победа нужна нам не столько по военным, даже не по психологическим, а по почти мистическим причинам», – писал Брюсов Перцову после сдачи Порт-Артура [36, с. 254–255]. Но никаких побед не было. Наоборот, новая серия неудач русской армии заставляла задуматься над извечным вопросом: кто виноват в случившемся? «Нет, пусть японцы – гении, – отвечал Перцов 24 февраля 1905 года, – пусть их вдвое против нас, пусть у них стосаженные пушки, – но нельзя, нельзя так! Тут что-то не то. Проигрываем мы, собственными руками. Если и после этого всё еще останется Куропаткин[1] и это угрюмое убожество[2], – я брошу вовсе газеты и буду только горланить, как либерал: до-лой войну, до-лой войну!». Мыслящие люди адресовали вопрос об ответственности – хотя бы «про себя» – не только генералам и адмиралам, но дипломатам, министрам и лично Николаю II, которого не уважали и презирали не только «левые», но и многие убежденные монархисты.

Пиетета к последнему русскому самодержцу Брюсов не испытывал. Когда неспособность правительства и командования вести обещанную победоносную войну и

[1] Генерал А.Н. Куропаткин, военный министр, главнокомандующий сухопутными и морскими силами, действующими против Японии.

[2] Вероятно, адмирал Е.И. Алексеев, наместник на Дальнем Востоке и предшественник Куропаткина на посту главнокомандующего.

справиться с нарастающей волной недовольства внутри страны обнаружились в полной мере, в резкой критике властей «правые» и «левые» были едины, хотя мало кто из них рисковал протягивать друг другу руку. Одним из них оказался Василий Розанов, которого Перцов стыдил в письме от 15 декабря 1904 года: «И не стыдно Вам будет на том свете Константину Леонтьеву в глаза посмотреть? А покойник еще так на Вас надеялся. Впрочем и то сказать: секрет твердости характера он, кажется, унес с собой в могилу». Досталось от Перцова и Брюсову за появление в «Новом пути» (1904. № 10) «тираноборческого» стихотворения «Кинжал», написанного в 1903 году, но опубликованного без даты и потому легко относимого к последним событиям[1]: «“Кинжал” хорош, и досаден только его синхронизм с нынешней, слишком безопасной “бурей” в либеральных стаканах». Осудил Перцов и участие друга – впрочем, пассивное – в собраниях фрондировавших интеллигентов вроде Бальмонта и Леонида Андреева, о чем Брюсов сообщил ему 10 декабря в весьма ироническом тоне [41].

Перцов понял, что погорячился насчет «Кинжала»: «Ну, не сердитесь <...> Вас же мне особенно жаль отдавать “либералам” – даже с чисто художественной точки зрения: ибо Ваши “патриотические” стихи всегда лучше “возмутительных”. Конечно, никакой либеральный “Тиртей”[2] (ни даже П.Я.[3]!) не напишет “Кинжала”, но таких стихов, как “К согражданам” и “Двенадцатый час”, не всегда удавалось писать и Тютчеву. Это вне всякого сомнения, что Вы останетесь политическим поэтом новой России (помимо других Ваших чинов), как Тютчев, Майков, Хомяков и прочие постарше – были поэтами старой. Смотрите же, пишите так, как нужно писать такому поэту». Однако всего через несколько лет поэт и первый историк русского символизма Эллис (Л.Л. Кобылинский), восторженно оценивавший поэзию Брюсова в целом, отнес политические стихотворения к худшим в его творчестве, пояснив: «На них кроме того всего заметнее влияние политической лирики Ф. Тютчева, которую мы, при всем поклонении этому поэту, не можем ценить выше посредственности» [42, с. 159].

4

В 1904–1905 годах Брюсов почти не выступал в печати как политический публицист (важная статья «Метерлинк-утешитель» [2, с. 117–125], не найдя издателя, осталась в рукописи и увидела свет лишь через девяносто лет), что с лихвой окупилось обилием политических стихотворений. В этом проявилась одна из важнейших особенностей Брюсова как политического комментатора, для которого Поэзия и Политика были неразрывны. Он мог откликнуться на одно и то же событие и стихотворением, и статьей, не делая принципиального различия между «высокими» и «низкими» темами и жанрами, но лишь варьируя сказанное применительно к избранной форме. Конечно, Брюсов сознавал себя прежде всего поэтом, но и над статьями работал не менее тщательно, добиваясь предельной ясности мысли, четкости формулировок, совершенства в стиле и языке. Это хорошо видно на примере политических стихотворений 1905 года и венчающей их ряд статьи «Свобода слова».

Место войны в политических стихах 1905 года заняла революция. Цензура еще действовала, поэтому автору пришлось прибегать к аллегориям – впрочем, совершенно прозрачным, – но дело не только в «эзоповом языке». Брюсов привык смотреть на вещи глобально, всемирно-исторически, «через пространства и времена великие», даже когда думал о текущей политике. Таково одно из наиболее показательных политических

[1] Брюсов сам был недоволен, что в журнале не была указана дата написания стихотворения.

[2] Древнегреческий поэт (VII век до н.э.), восхвалял спартанскую старину и воспевал доблесть спартанских воинов; считался образцом «гражданского» поэта.

[3] Псевдоним революционера и популярного поэта-народника П.Ф. Якубовича.

выступлений – стихотворение «Юлий Цезарь». Оно не является откликом на какое-либо конкретное событие, но его злободневность очевидна.

По форме это портрет еще одного «любимца веков», каких было немало и в предыдущих брюсовских книгах. Однако в сборнике “Stephanos” оно помещено в разделе «Современность», да еще с многозначительным примечанием, что написано «до октябрьских событий», то есть до Всероссийской политической стачки и Манифеста 17 октября. Все римские реалии здесь на месте, хотя ясно, что это стихотворение не о Юлии Цезаре. Или хотя бы не только о нем.

Но вы, что сделали вы с Римом,
Вы, консулы, и ты, сенат!
О вашем гнете нестерпимом
И камни улиц говорят!
Хотя б прикрыли гроб законов
Вы лаврами далеких стран!
Но что же! Римских легионов
Значки – во храмах у парфян! [3, т. 1, с. 427]

Ни либеральные, ни революционные «Тиртеи» таких стихов не писали: поэтов уровня и масштаба Брюсова среди них не нашлось. Кроме того, «неистовые трибуны» жаждали свободы любой ценой, а для Валерия Яковлевича главным оставались политическое могущество России и ее государственные интересы. Ради этого он был готов поступиться даже свободой, о чем недвусмысленно писал в те же дни:

Да! цепи могут быть прекрасны,
Но если лаврами обвиты... [3, т. 1, с. 429]

А если никаких лавров нет, если «значки римских легионов» оказались «во храмах у парфян» (оба стихотворения написаны после Цусимского поражения), то Брюсов сделал выбор, заявив себя противником русского самодержавия – по крайней мере в его существующем виде. «Бывают побитые собаки, – писал он 24 сентября 1905 года Перцову, – зрелище невеселое. Но побитый всероссийский император!» [43, с. 44].

Вскоре после смерти Брюсова молодой «напостовский» критик Г. Лелевич написал о нем книгу, неровную, прямолинейную, местами догматическую, но содержащую немало интересных и верных суждений (в работе автору помогали Перцов и И.М. Брюсова). Лелевич, верно отметив «огромное мировое значение войны» для поэта и, более того, ее «почти мистическое значение» (от осторожного «почти» сегодня можно отказаться), прямо говорил о «пути Брюсова к революции через военные иллюзии» [44, с. 113–117][1]. Иными словами, критик справедливо усмотрел в его «революционных» выступлениях негодование обманутого в своих надеждах империалиста, как в стихотворении «Цусима» (10 августа 1905):

...Призрак величавый,
Россия горестная, твой
Рыдает над погибшей славой
Своей затеи роковой!
И снова всё в веках, далеко,
Что было близким наконец, –
И скипетр дальнего Востока,
И Рима Третьего венец! [3, т. 1, с. 426–427]

[1] В собрании В.Э. Молодякова находится экземпляр книги с инскриптом Лелевича Перцову и пометами последнего [публикацию см. 45].

Об отношении Брюсова к первой русской революции написано немало. Это позволяет избежать повторений, но требует уточнений. В работах советского периода[1] доминировало стремление революционизировать позицию Брюсова в 1905 году, представить его сознательным сторонником радикальной оппозиции, которому не хватило лишь «малости», чтобы примкнуть к социал-демократам. Однако внимательное чтение его стихов, статей и писем существенно меняет картину.

Отрицательное отношение Брюсова к самодержавию, проигравшему войну «желтолицым макакам», не вызывает сомнений. Не менее очевидно и то, что в революции он видел исключительно разрушительную силу, стихию, которой мог даже любоваться, но при этом не обольщался относительно ее характера и возможных последствий. Брюсовское любование революционным вихрем было «декадентски»-поэтическим, а не политическим, иными словами, имело эмоциональный, а не рациональный характер. Еще в феврале 1901 года в письме к Горькому он восклицал: «Лучшие мои мечты о днях, когда всё это будет сокрушено. “В руинах, звавшихся парламентской палатой” и т.д. <...> Я не считаю себя вне борьбы. Разве мои стихи, дробящие размеры и заветы, не нанесли ни одного удара тому целому, которое и сильно своей цельностью? И если можно будет, о, как весело возьмусь я за молот, чтобы громить хоть свой собственный дом, буду жечь и свои книги. Да. Но не буду браться за молот лишь затем, чтобы разбили мне голову. Для этого я слишком многих презираю» [25, с. 642].

В этих словах много «декадентской» позы, сквозь которую тем не менее проступает позиция. В протестах и петициях, милых сердцу и либералов, и радикалов со времен «великих реформ», Брюсов с присущим ему максимализмом усматривал полумеры, годные лишь для того чтобы тешить самолюбие участников. Поэтому он с иронией относился к политическим «экстраваганцам» своего друга Бальмонта. Да и не верится, что Валерий Яковлевич на самом деле собирался «громить свой собственный дом и жечь свои книги». Одно дело мечтать о мистическом очистительном костре, в котором сгорит ветхая оболочка дряхлеющего мира:

> В руинах, звавшихся парламентской палатой,
> Как будет радостен детей свободных крик,
> Как будет весело дробить останки статуй
> И складывать костры из бесконечных книг [3, т. 1, с. 266].

И совсем другое дело сталкиваться в повседневной жизни с «пораженчеством», приветствиями в адрес «микадо», стачками, террором – словом, со всем, что несла стране и обществу революционная волна.

Но как же быть со стихотворением «Грядущие гунны» (осень 1904; 30 июля – 10 августа 1905), заключительные строки которого: «Но вас, кто меня уничтожит, // Встречаю приветственным гимном» [3, т. 1, с. 433], – столь часто цитировались по поводу и без повода. Оно показывает, что Брюсов видел в революции *только* разрушительное начало, о чем писал в статье «Торжество социализма»: «Прежде чем строить новую, еще небывалую общественную жизнь, – должно сокрушить все современные устои.<…> Если бы социалисты договорили до конца, если бы они смели иногда сознаваться сами себе, – они должны были бы поставить на своем знамени первым словом вопль: “Спалим!”» [2, с. 103]. Разгорячившись, Брюсов иногда говорил, что он «за варваров, за гуннов» (как в письме к Перцову, написанном в начале войны с Японией), но это были только временные, минутные настроения. В стихотворении «Близким», обращенном к радикальной оппозиции и одному из ее литературных воплощений – группе «Факелы», он прямо заявил:

[1] Помимо работ общего характера укажем [46–48].

Где вы – как Рок, не знающий пощады,
Я – ваш трубач, ваш знаменосец я,
Зову на приступ, с боя брать преграды,
К святой земле, к свободе бытия!
Но там, где вы кричите мне: «Не боле!»,
Но там, где вы поете песнь побед,
Я вижу новый бой во имя новой воли!
Ломать – я буду с вами, строить – нет! [3, т. 3, с. 289].

Неслучайно на последнюю строчку, ради которой стихотворение и было написано, обратил внимание Ленин.

В разгулявшемся хаосе Брюсов не находил себе места. «Революцией интересуюсь лишь как зритель (хотя и попал под казачьи пули в Гнездниковском пер<еулке>). А живу своей жизнью, сгораю на вечном костре... – писал он давней подруге Анне Шестеркиной 1 ноября 1905 года. – Останусь собой, хотя бы, как Андрэ Шенье[1], мне суждено было взойти на гильотину. Буду поэтом и при терроре, и в те дни, когда будут разбивать музеи и жечь книги, – это будет неизбежно. Революция красива и как историческое явление величественна, но плохо жить в ней бедным поэтам. Они – не нужны» [3, т. 1, с. 634–635]. Что же делать поэтам? Покорно ложиться на плаху или под молот? Ответ – в том же стихотворении.

А мы, мудрецы и поэты,
Хранители тайны и веры,
Унесем зажженные светы
В катакомбы, в пустыни, в пещеры [3, т. 1, с. 433].

Короче говоря, «мудрецам и поэтам» с революцией не по пути. Она неизбежно губит их, как со всей откровенностью показал Брюсов в рассказе «Последние мученики» – смысловой паре к «Грядущим гуннам». Отвечая год спустя на анкету о связи между революцией и литературой, он заявил: «Писатели разделяются на талантливых и бездарных. Первые заслуживают внимания, вторые – нет. <…> Какая связь между революцией и литературой? Революция может дать несколько тем писателю, разработать которые он может или талантливо, или бездарно – вот и всё» [49, с. 149].

Ну а «приветственный гимн»? И что, собственно, «приветствовал» в революции Брюсов? Ответ можно найти в стихотворении его младшего современника и друга Максимилиана Волошина «Северовосток», написанном в 1920 году, «перед приходом советской власти в Крым» (примечание автора). Точнее, в эпиграфе к нему: «“Да будет благословен приход твой – Бич Бога, которому я служу, и не мне останавливать тебя”. Слова Св. Лу, архиепископа Труаского, обращенные к Атилле».

Нам ли весить замысел Господний?
Всё поймем, всё вынесем любя –
Жгучий ветр полярной Преисподней –
Божий Бич – приветствую тебя!

Ставить знак равенства между позициями двух «политических» поэтов, при всем несомненном сходстве, не стоит. Позиция Волошина:

[1] Андре Шенье (1762–1794), казненный по приговору революционного трибунала, стал символом поэта, уничтоженного властью. Когда в 1922 году Георгий Адамович посвятил сборник стихов «Чистилище» «Памяти Андре Шенье», это было безошибочно «прочитано» современниками как намек на расстрел Николая Гумилева годом раньше.

А я стою один меж них
В ревущем пламени и дыме
И всеми силами своими
Молюсь за тех и за других.

И не только молился, но при «белых» заступался за «красных», а при «красных» – за «белых». Брюсов и до осени 1905 года «не считал себя вне борьбы». Летом того же года он написал стихотворную отповедь «Одному из братьев» [3, т. 1, с. 428], навеянную спорами с радикально настроенным младшим братом Александром, который осудил стихотворение «К согражданам» как призыв уйти от общественной борьбы [50]. В другом отклике на революционные события «Знакомая песнь» Брюсов выразился не менее определенно:

Я, быть может, богомольней,
Чем другие, внемлю ей,
Не хваля на колокольне
Неискусных звонарей [3, т. 1, с. 429].

Отправляя 1 ноября 1905 года это стихотворение в редакцию журнала «Вопросы жизни», автор просил непременно поставить под ним дату: «Август 1905 (показывающую, что стихи написаны до революционного октябрьского взрыва, когда “звонари” показали гораздо больше искусства)» [51, с. 339][1]. Одновременно он писал Шестеркиной, что интересуется революцией лишь «как зритель». Как это примирить?

Ноябрь 1905 года стал для Брюсова временем окончательного... нет, не разочарования в революции, но тяжких раздумий: а что дальше? Приветствуя революционеров как «гуннов», которые сметут «всей этой жизни строй, позорно-мелочный, неправый, некрасивый» («Кинжал»), он никогда не сочувствовал их позитивной программе. Разрушение, казалось, достигло апогея: «Расплясались, разгулялись бесы // По России вдоль и поперек», как через пятнадцать лет написал Волошин, – который должен был смениться началом некоего созидания. Возможно, Брюсов не представлял себе со всей четкостью, что надо делать. Но он точно знал, чего делать не надо, чего следует бояться.

13 ноября 1905 года в петербургской «Новой жизни», первой легальной газете большевиков, была опубликована статья Ленина «Партийная организация и партийная литература» [52, подробнее см. 53]. Впоследствии она получила всеобщую известность, но число первых читателей, полагаю, было невелико. Брюсов оказался среди них и сразу написал полемический ответ «Свобода слова» [2, с. 131–136], который появился в ноябрьском номере «Весов» с датой «15 ноября 1905». Интерес Брюсова к статье «г. Ленина» был, вероятно, вызван тем, что официальным редактором «Новой жизни» числился его давний знакомый – поэт Николай Минский, в молодости участвовавший в революционном движении, а позднее ставший одним из зачинателей «нового искусства» в России.

Брюсов не просто внимательно прочитал статью, но счел нужным публично ответить на нее. Ранее он только один раз полемизировал с русскими марксистами в печати – в рецензии на сборник «Очерки реалистического мировоззрения» [54; 2, с. 108–109], да и то, возможно, потому что среди авторов оказались его бывшие университетские приятели Владимир Шулятиков и Владимир Фриче. Теперь он ответил подробно, стараясь как можно убедительнее аргументировать свою точку зрения. Тем более речь шла о том, о чем Брюсов мучительно размышлял как раз в эти дни, – о месте писателя в условиях победившей

[1] Секретарь редакции журнала Г.И. Чулков, адресат письма Брюсова, ранее отбывал ссылку за участие в революционном движении и стал идеологом «мистического анархизма».

революции, о его возможных отношениях с новой властью и о политике этой власти в области литературы и свободы слова.

Главным тезисом Ленина было то, что лишь победа большевиков принесет писателю свободу от «буржуазного издателя» и «буржуазной публики», «от денежного мешка, от подкупа, от содержания». Однако на тех же страницах утверждалось, что «для социалистического пролетариата литературное дело не может быть орудием наживы лиц или групп, оно не может быть вообще индивидуальным делом, не зависимым от общего пролетарского дела». «Литераторы должны войти непременно в партийные организации, – четко постулировал Ленин. – <...> За всей этой работой должен следить организованный социалистический пролетариат, всю ее контролировать». Вот такая свобода.

Брюсов Ленина понял. Трудно сказать, что именно автор «Свободы слова» к тому времени знал об авторе «Партийной литературы», но сказанное им он воспринял всерьез – едва ли не единственный среди «декадентов». «Вот по крайней мере откровенные признания! Г. Ленину нельзя отказать в смелости: он идет до крайних выводов из своей мысли; но меньше всего в его словах истинной любви к свободе». Большевики считали себя не только самой революционной частью оппозиционного движения, но наиболее преданной идеалу свободы. Брюсов замахнулся на святая святых их пропаганды, показав, что успех большевиков обернется тотальной несвободой: «Многим ли отличается новый цензурный устав, вводимый в социал-демократической партии, от старого, царившего у нас до последнего времени?». Вопрос риторический…

Следует отметить новую трактовку Брюсовым отношений между социал-демократами и анархистами. Если двумя годами ранее в статье «Торжество социализма» он утверждал, что «только “вопросы тактики” не позволяют социалистам признать в анархистах своих верных братьев», то теперь отмечал: «Совершенно понятно, почему г. Ленину хочется опозорить анархизм, смешав его в одно с буржуазностью. У социал-демократической доктрины нет более опасного врага, как те, кто восстают против столь любезной ей идеи “архе”. Вот почему мы, искатели абсолютной свободы, считаемся у социал-демократов такими же врагами, как буржуазия». Понятно и то, почему Ленин еще через год назвал Брюсова в связи со стихотворением «Близким» «поэтом-анархистом» [55, с. 288]. На саму «Свободу слова» он никак не ответил и, полагаю, даже не читал ее: трудно представить Ленина читателем «корана московских упадочников», как «идейные» литераторы называли «Весы». Брюсов тоже вряд ли узнал о ленинской оценке своей позиции: содержащая ее статья «Услышишь суд глупца...» вышла отдельной брошюрой в небольшом социал-демократическом издательстве «Новая дума».

5

После разгрома декабрьского вооруженного восстания 1905 года в Москве Брюсов несколько лет почти не писал о политике, хотя не переставал следить за ней и тем более думать о судьбе страны. Роспуск правительством Петра Столыпина Второй Государственной думы 3 июня 1907 года произвел на него, как он писал отцу, «впечатление сильнейшее»: «Куда теперь кинуться: справа реакция дикая, слева бомбы и экспроприации, центр (твой[1]) лепечет умилительные или громкие слова. <...> Вопрос теперь в том, как будет реагировать на роспуск вся Россия: если устроит нелепое “выступление”, ее изобьют, если смолчит, ее скрутят, – что лучше?<...> Кажется мне, что нет для России выхода ни влево, ни вправо, ни вперед, – грустно заключал он, – разве что назад попятиться, ко временам Ивана Васильевича Грозного!» [цит. по: 47, с. 337–338].

[1] Бывший «шестидесятник» Яков Кузьмич Брюсов в конце жизни симпатизировал кадетам.

Литературные труды и любовные романы, редакторская работа и общественная деятельность занимали всё его время, но в стихотворении 1908 года «Наш демон» Брюсов поместил «скалы Цусимы» и «ужас декабрьских дней» в один ряд с Куликовской битвой, Полтавой и Тильзитом. В 1909–1910 годах он пытался переработать давнюю статью «Метерлинк-утешитель», вычеркивая потерявшие актуальность фрагменты, но так и не завершил работу. Если в книге «Все напевы» (1909) наиболее «политическим» стихотворением был «Наш демон», в котором историософские раздумья соседствуют с реминисценциями из Тютчева, то в следующем сборнике «Зеркало теней» (1912) Брюсов «открыто возвращался к своей роли гражданского и политического поэта» [56, с. 64]. В августе 1910 года он написал стихотворение-приветствие «К финскому народу» – ответ на попытки царского правительства уничтожить самостоятельность Финляндии, полученную ею в 1905 году. Петр Струве, главный редактор «Русской мысли», где Брюсов тогда заведовал литературным отделом, назвал стихотворение «превосходным» и немедленно отправил в печать, открыв им литературный раздел октябрьского номера [35, с. 88]. Опубликованная в 2021 году переписка Брюсова и Струве свидетельствует о близости общественно-политических взглядов корреспондентов в начале 1910-х годов.

Основные политические интересы Брюсова в эти годы были направлены не на внутренние, а на международные проблемы. В 1911 году он написал стихотворение «Проснувшийся Восток» с эпиграфом из Лермонтова: «Всё, что здесь доступно оку, / Спит, покой ценя». Оно редко перепечатывалось и не слишком известно, поэтому приведем его полностью.

Не гул ли сумрачной Цусимы
Сон древней грезы разбудил?
Не встал ли бурей – недвижимый
В святом оцепененьи Нил?
Горят огни, клубятся дымы
Над миром вековых могил.

Кто это? призраки былого?
Сонм беспокойных мертвецов?
Полк самозванцев? или снова
Играет кровь иных веков,
И состязанья мирового
Багряный пир уже готов?

Царь Александр перед Пенджабом,
Трофеи Красса у парфян,
Мартелл, не сломленный арабом,
И под Москвой татарский стан, –
Все было лишь намеком слабым
Грядущих битв, жестоких ран!

Мы вскормлены у разных грудей,
Единой матери сыны.
Того, кто мчится на верблюде,
Не наши колыхают сны,
И не о нашем молят чуде
В час боя рыцари Луны.

Им чуждо то, что нам священно,
Они не знали наших слез;
А мы смеялись дерзновенно
Над прелестью ширазских роз.
И розни сумрак – неизменно –
С веками все густел и рос.

Нам слишком поздно или рано
Мечтать о мире! Но пора
Завидеть тени урагана
В дали, безоблачной вчера.
Встает зловещий пар тумана,
Чернеет грозный дым костра.

Вы все, учившие Гомера!
Приявшие, что дал нам Рим!
Над кем одна сияла вера
Лучом таинственным своим! –
Смотрите: древняя Химера
Дыханьем дышит огневым.

За все, что нам вещала лира,
Чем глаз был в красках умилен,
За лики гордые Шекспира,
За Рафаэлевых мадонн, –
Должны мы стать на страже мира,
Заветного для всех времен [2, с. 138–140].

Двумя годами позже автор развил основные идеи стихотворения в статье «Новая эпоха во всемирной истории» [2, с. 140–154], основу которой составила извлеченная из стола рукопись «Метерлинка-утешителя». Несмотря на большое количество повторяющихся фрагментов, это не два варианта одного текста, а две самостоятельные статьи, вызванные к жизни разными политическими событиями. В первом случае войной с Японией, во втором – Балканской войной славянских государств против Турции. И написаны они в разных ситуациях. Но их основные идеи совпадают.

Во-первых, это географическая и геополитическая завершенность мира, «освоенность» всей поверхности земного шара (ко времени написания второй статьи человек покорил оба полюса планеты), на котором больше не осталось terra incognita. «Колумб, думая, что достиг через Атлантический океан берегов Индии, воскликнул: “Что за маленький мир!” Мы дожили до дней, что мир действительно стал маленьким в том смысле, что стал ограниченным, обозримым».«XIX век и XX век победили пространство. Железные дороги, транс-океанские стимеры, телеграфы, телефоны, автомобили и, наконец, аэропланы связали между собою страны и народы. То, что прежде было разделено многими днями или даже неделями пути, теперь приблизилось на расстояние одной или двух ночей переезда или по телеграфу на расстояние нескольких минут».

Во-вторых, это взаимосвязанность всего происходящего на земле – политическая, экономическая, информационная, культурная. «Какое дело было члену Ганзы в XIV веке до неоткрытой еще terra australis incognita[1]? А современному немецкому купцу вовсе не безразлично, каков урожай в окрестностях Сиднея и Мельбурна». «Еще четверть века

[1] Неизвестная южная земля (лат.). Название Австралии на старинных картах.

назад европейские газеты довольствовались телеграммами из одних европейских центров. В наши дни нам уже необходимо знать, что вчера случилось в Нью-Йорке и в Пекине, каков урожай в Австралии и южной Африке».

В-третьих, это критика европоцентризма, представлений о европейско-христианской культуре и цивилизации как единственной подлинной культуре и единственной подлинной цивилизации. «Гордая своими успехами, открытиями, изобретениями, завоеваниями, Европа давно употребляет слова “культура”, “цивилизация” в смысле “европейская культура”, “европейская цивилизация”. Она забыла, что были другие культуры, ставившие себе иные задачи, оживленные иным духом, отличавшиеся внешними формами, в которые отливалось их содержание»[1]. «Есть известная и еще недавно очень ценившаяся книга Ф. Шлоссера “История XVIII столетия”. Несмотря на свое универсальное заглавие, она говорит исключительно о Европе. “История XIX столетия” будет явно неполной, а “История XX столетия” прямо невозможной, если в нее не будут включены события других частей света». Эту мысль в 1920 году подхватил младший современник Брюсова, японовед Сергей Елисеев: «Некоторые слова, в силу тех или иных условий, вошли в наш обиход с определенным значением, более узким и несоответствующим полному объему понятия. Слово “‘всемирный” мы часто употребляем в значении “западноевропейский”, к чему нас приучили еще со школьной скамьи, где история Европы была для нас “всеобщей историей”. Теперь мы постепенно уходим от этих пережитков» [57, с. 242]. Замечу, что Елисеев – человек глубоко и разносторонне образованный – вполне мог быть знаком со статьей Брюсова, напечатанной в 1913 году в «Русской мысли».

В рассуждениях Брюсова о «смене культур», которым он уже после революции посвятил одноименную статью, немало общего с теориями Николая Данилевского и Константина Леонтьева, которые могли быть ему известны, а также Освальда Шпенглера (возможно, в конце жизни Валерий Яковлевич прочитал популярный в России «Закат Европы», но его собственная концепция сложилась раньше). Автор «Проснувшегося Востока» и «Новой эпохи во всемирной истории» выступал как последовательный защитник ценностей европейско-христианской цивилизации и культуры, но предостерегал от игнорирования или недооценки других. «Какие же причины воображать, что европейская культура окажется, не говорю, бессмертной, но более долговечной, чем многие другие, восставшие на земле во всем сиянии знания, религиозно-философского мышления, художественного творчества и после нескольких столетий жизни исчезавшие из истории навсегда?». Разве не «по-шпенглеровски» звучат эти слова, написанные еще в начале 1905 года?

Объединяет статьи и тема борьбы европейско-христианской цивилизации с ее врагами. В первой она еще не занимает столь важного места, зато во второй – с учетом изменений международной обстановки – становится главной. Брюсов сформулировал эту мысль еще в «Метерлинке-утешителе»: «Разве теперь культуры Европы и Дальнего Востока не противоположны друг другу по самой своей сущности: это именно два мира, в которых всё разное – самый способ мышления, красота и безобразие, добро и зло, Бог и Дьявол. Два мира, европейской и азиатской цивилизации, могли развиваться рядом, пока их разделяли пустыни: океан, баснословный Тибет, дикая Маньчжурия. Столкнувшись лицом к лицу, они почувствовали, что им на земле тесно. Поскольку Россия хочет быть представительницей Европы, поскольку Япония – передовой боец Азии, их борьба может окончиться только порабощением одного из противников. Всякий иной мир будет лишь перемирием, за которым позднее последует новая “пуническая” война».

В условиях «пробуждения Азии», после победы Японии над Россией, активизации освободительного движения в Индии, младотурецкой и младоперсидской революций,

[1] Ср. замечание Вейдле о Тютчеве: «Другой культуры, кроме европейской, он не знает» [6, с. 153].

Брюсов характеризовал происходящее четко и определенно: «Многовековая дремота Дальнего Востока была разбужена громом скорострельных пушек. <...> Гул японских побед пронесся далеко по Азии, всколыхнул не только Китай, но даже, казалось бы, чуждую Индию, нашел свой отголосок и в странах Ислама, почувствовавших, что борьба идет с общим врагом. Первая, в новое время, открытая победа не-европейцев над европейцами, быть может, самое замечательное событие последних веков. Прискорбно, что многие могли не сознавать этого, что в Германии или Англии радовались поражениям русских, подобно тому как византийцы радовались когда-то победам турок над славянами».

В этом противоборстве Брюсов уже в 1904–1905 годах выделял расовый аспект и акцентировал на нем внимание в 1913 году: «История сохранила нам примеры борьбы между расами. Тогда как самые ожесточенные войны между родственными народами нередко разрешались в тесную дружбу <...> борьба рас всегда вела к истреблению или порабощению одной из них. Взятие Вавилона Киром, разрушение Тира Александром и Карфагена римлянами – только разрозненные главы из истории борьбы арийцев с семитами. Борьба кончилась политической смертью семитов… В свое время борьба арийцев с монголами доходила до такой ожесточенности, какой никогда не знали войны европейцев между собой. Завоевав Америку и Австралию, европейцы истребили их население; завоевав Африку, – обратили туземцев в рабов. Классическая страна равенства, Соединенные Штаты Северной Америки, до сих пор не хочет предоставить в общежитии равные права чернокожим. Англичане в своих восточных владениях никогда не садятся за один стол с туземцами. Племенную и расовую ненависть не могут победить никакие доводы рассудка. <...> Будущему предстоит видеть вместо отходящих в прошлое войн между народами столкновения рас, культур, миров». Последние слова позволяют толковать используемый Брюсовым термин «раса» более расширительно. Он говорил о глобальном конфликте цивилизаций, в котором определяющую роль играют расовые, религиозные и культурные различия. Здесь можно заметить сходство с теориями Сэмюэля Хантингтона, хотя тот едва ли слышал о Брюсове.

Переходя от общих рассуждений к анализу текущей политической ситуации, в заключительной части статьи автор дал следующий прогноз: «Придет час, когда ислам встанет на защиту своей религии и своей культуры, на борьбу с христианской Европой, притязающей быть самодержцем на земном шаре. Можно ли предугадать, какие неожиданные силы найдет в себе ислам, если мы не сумели предугадать сил обновленной Японии? Панмонголизм и панисламизм – вот две вполне реальные силы, с которыми Европе скоро придется считаться. Третья такая сила должна зародиться в черной Африке. <...> Мы скоро услышим еще один лозунг: “Африка для черных!”». Особенно интересна последняя часть этого предсказания, потому что во время написания статьи не было никаких конкретных оснований для пророчеств о «пробуждении Африки» и теории «негритюда».

В этих условиях Брюсов отказывался верить в возможность еще одной внутриевропейской войны. «Европе предстоит сплотиться перед лицом общих врагов всей европейской культуры. Важно ли, кому будет принадлежать клочок земли, вроде Эльзаса-Лотарингии, Шлезвига-Гольштинии, Скутари, когда под угрозой окажется всё, добытое двумя или даже тремя тысячелетиями культурной жизни. В опасности окажутся наши лучшие достояния, и Шекспир, и Рафаэль, и Платон, которых захотят заменить стихами Саади, картинами Утамаро, мудростью Конфуция. В опасности окажется весь строй нашей жизни, весь ее дух, а перед такой угрозой все европейцы не могут не почувствовать себя гражданами единой страны, детьми единой семьи». Это лишь повторение того, о чем ранее говорилось в «Проснувшемся Востоке».

Выступление Брюсова не осталось без внимания. На него резко отозвался идеолог эсеров Виктор Чернов, но социалист и империалист говорили на разных языках. «Вместо

“угрозы европейской культуре” налицо скромная попытка освобождения от ига разбойников колониальной политики, от опеки интриганов иноземной дипломатии, от найзоливости привозных миссионеров да еще от чудовищной эксплуатации воротил европейской биржи, банков и мануфактур. Правда, это люди, принадлежащие к одной с нами расе. <...> Громкие разглагольствования о новой эре всемирной истории кончаются весьма “практичным” призывом к буржуазным государствам Европы сплотиться в прочный политический и экономический трест для увековечения нынешнего порабощения “желтых” и “черных” собратьев». Выводы у них тоже получились разные: «На деле эта система двух, друг против друга стоящих союзов[1], – писал Чернов, – не консолидировала Европу, а разорвала ее надвое и, под громким именем “европейского равновесия”, парализовала ее взаимным соперничеством. <...> Величайший позор нашей цивилизации заключается в том, что эта розничная “игра вничью” тройственного союза и тройственного соглашения, установившая для переживаемого десятилетия норму непрерывных частичных войн, является еще наименьшим из зол и гарантией от худшего. <...> Вся Европа может превратиться в арену таких же ужасов и гнусностей, какими только что, на глазах у нас, были полны Балканы. Для всего мира может наступить такая же зловещая полоса дней огня и крови» [58].

Чернов оказался прав. Через год после публикации «Новой эпохи во всемирной истории» Европа, а затем и весь мир стали ареной нового конфликта, разгоревшегося внутри европейско-христианской цивилизации. Иными словами, случилось то, чего более всего опасался Брюсов. Опасался, но вряд ли удивился, потому что еще в конце 1902 года, в самой первой «политике» для «Нового пути» писал: «Прежде чем наступит пора окончательного решения вековечного вопроса “Востока” и “Запада”, европейским державам надо окончить меньшее, но более насущное дело: размежеваться на земном шаре. Эта работа идет с такой торопливостью, что следить за ней приходится с чувством напряженнейшего любопытства» [2, с. 82]. Теперь гром грянул.

6

Начало войны Брюсов воспринял как общеевропейскую трагедию. Он едва ли был согласен с расхожей формулой философа Владимира Эрна «от Канта к Круппу», но видел в протурецкой политике Германии и Австро-Венгрии измену общеевропейскому, общехристианскому единству. Первыми его откликами на военные события стали стихотворный цикл «Современность» и статья «Война вне Европы», появившиеся в одном и том же номере «Русской мысли» (1914, № 8/9). Полгода спустя он сформулировал свое кредо: «Если бы обстоятельства момента сложились так, что пришлось бы выбирать между поэзией и родиной, то пусть погибнет поэт и поэзия, а торжествует великая Россия, после чего наступит грядущее торжество родины, и тогда явится поэт, достойный великого момента» [59, с. 40].

Брюсов одним из первых правильно распознал в начавшейся войне конфликт не европейского, а мирового масштаба, но обольщался насчет того, что она сразу принесет освобождение «порабощенным народам», прежде всего славянам, главными врагами которых были Австро-Венгрия и Турция. Его поэтические инвективы отличались сдержанным тоном (самые резкие выражения – «надменный германец» и «тевтон»), не содержали «шапкозакидательских» заявлений и оскорблений в адрес противника, что в то время редко встречалось не только в русской прессе, но и в обществе в целом. Взрыв ненависти ко всему немецкому был бурным, внезапным и превосходил все разумные пределы, доходя до погромов. Издатель

[1] Тройственный союз Германии, Австро-Венгрии и Италии и Тройственное согласие (Антанта) Великобритании, Франции и России.

эсеровского журнала «Заветы» С.П. Постников вспоминал об одном из редакционных собраний первого месяца войны: «Ф.К. Сологуб громил немцев и призывал к отомщению за их жестокости, о которых тогда писали русские газеты. За каждого убитого русского, говорил он, мы должны убить десять немцев. За изнасилованную русскую женщину – насиловать немок. П.Е. Щеголев <…> поддерживал Сологуба и говорил о некультурности немцев. Блок недоуменно смотрел на них и по обыкновению молчал. М.М. Пришвин напевал солдатские песни» [цит. по: 60, с. 33–34]. В хоре ожесточенных проклятий Германии – ее кайзеру, армии, народу, философии, музыке и даже кухне – тон задавали не только бульварные журналисты, но и такие авторы как Бальмонт, Сологуб, Городецкий, Северянин (перечисляю лишь знакомых Брюсова), ранее не отличавшиеся шовинизмом.

Практически все газеты и журналы, вне зависимости от политической ориентации, наполнились «страшилками» о коварстве и жестокости немцев на фронте, особенно в Бельгии, немецком шпионаже и опасности диверсий в русском тылу, сея подозрительность и разжигая у читателей самые темные инстинкты[1]. Своим авторитетом кампанию поддержал крупнейший бельгийский поэт Эмиль Верхарн в сборнике стихов «Алые крылья войны»[2] и в книге публицистики «Окровавленная Бельгия». В рецензии Брюсова – друга и поклонника Верхарна – на русский перевод «Окровавленной Бельгии» мы находим самые резкие для его текстов выпады против Германии: «Она всегда была страной безжалостных маркграфов и кровавых ландскнехтов. Тысячелетия она бросала свои орды на Европу. В этом ее роковое и страшное предназначение» [61, с. 5]. Влюбленный в стихи великого бельгийца, пацифист Волошин осудил его публицистику: «Провидец, пророк – Верхарн ослеп. Гражданин заглушил поэта. Вместо ужаса перед совершавшимся и крика о безмерной любви он забыл свое поэтическое служение и написал “Окровавленную Бельгию” – книгу ненависти. Он изменил себе – а это не проходит даром поэту – и потому он умер»[3].

Нам неизвестны какие-либо пренебрежительные высказывания Брюсова о Германии, сделанные в частном порядке, в письмах или разговорах, не то что во время русско-японской войны. Он всегда делал различие между «белыми» немцами и «желтыми» японцами и китайцами. Сегодня его могли бы назвать «расистом», но в начале XX века такие взгляды господствовали практически во всех слоях европейского образованного общества. Даже Лига Наций, призванная стать воплощением принципов прогресса, свободы и гуманности, в 1919 году большинством голосов отвергла предложение Японии о внесении в ее Устав положения о «равенстве рас».

Зато отношение Брюсова к Турции оставалось последовательно отрицательным и мотивировалось исторической несовместимостью исламской и христианской цивилизаций. В 1900 году он призывал времена, когда «славянский стяг зареет над Царьградом» (стихотворение «Проблеск»), и не раз возвращался к этой теме в «новопутейских» обозрениях. В «Новой эпохе во всемирной истории» он прямо называл «изгнание турок из Европы» целью не только русской, но и европейской политики, хотя и Великобритания, и Германия в прошлом не раз разыгрывали «турецкую карту» против России, например, на Берлинском конгрессе 1878 года. Германско-турецкий блок казался Брюсову противоестественным союзом европейцев и не-европейцев против других европейцев, подобно англо-японскому союзу. Не поэтому ли он демонстративно предпослал антитурецкому стихотворению 1915 года «Отрывок» [2, с. 175] эпиграф из баллады Шиллера «Геро и Леандр». Хотя недостатка в цитатах из «невражеских» поэтов не было…

[1] Объективный анализ этой пропаганды и проверка сведений, сообщавшихся «союзной» прессой в качестве достоверных, стали возможны только после войны, когда выяснилась лживость многих из них.

[2] Брюсов перевел несколько стихотворений из него, но не опубликовал такие как «Германия, истребительница народов».

[3] Изложение лекции Волошина «Судьба Верхарна» (2 февраля 1917) см. [62, с. 409].

Следующим этапом «военных усилий» Брюсова стала деятельность в качестве военного корреспондента «Русских ведомостей» (август 1914 – май 1915) в Польше и в Галиции, куда он отправился одним из первых среди московских литераторов. «Объявления войны 1914 года ждали со дня на день. Об этом писали газеты, и, конечно, Валерий Яковлевич не был в стороне от бурно развивающихся событий. Жил он лето 1914 года в Опалихе, но часто наведывался в Москву и даже договорился, чтобы ему немедленно сообщили о начале военных действий. На другой день по объявлении войны, согласно договоренности, рано утром за Брюсовым на машине приехал заместитель председателя Литературно-художественного кружка Иван Иванович Попов, и они поехали в Москву. <…> После недолгих приготовлений и прощального банкета в стенах Литературно-художественного кружка, Брюсов уехал на театр военных действий» [63, с. 437–438]. 11 сентября он писал жене: «Начинаю входить во вкус работы “корреспондента” и понимать это ремесло: до сих пор только учился» [64, с. 40]. Теперь к стихотворениям прибавились десятки газетных статей, имевших общественный резонанс: их читали не только поклонники Брюсова-писателя, но и политики. Добавлю, что его стихотворение «Польше» было включено в записку «по польскому вопросу», составленную «по заказу Его Императорского Величества Государя Императора – для представления немедленно лично» и сохранившуюся в деле канцелярии Совета министров, начатом 21 января 1916 года[1].

«Русские ведомости» располагали большим количеством корреспондентов, которые писали о различных сторонах происходящих событий. На долю Брюсова, не сразу допущенного в зону боевых действий, выпало освещение в основном социально-бытовых аспектов войны и ее последствий, однако позднее он бывал и вблизи линии фронта. «Одному из первых мне удалось, с товарищем, проехать в освобожденный Пшемысль» [2, с. 76], – отметил он в автобиографии. Для корреспонденций Брюсова характерны то же внимание к «мелочам жизни», отсутствие риторики и стремление объективно изобразить тяготы войны, что и для стихотворений сборника «Семь цветов радуги», навеянных фронтовыми впечатлениями. По возвращении в Москву Валерий Яковлевич собирался выпустить их отдельной книгой под заглавием «На театре военных действий. Корреспонденции. Письма военного корреспондента из Польши 1914–1915 гг.», но замысел не осуществился[2].

С начала 1915 года у Брюсова постепенно нарастало разочарование в своей работе, вызванное в том числе материальными факторами: затраты на жизнь и поездки перестали окупаться гонорарами, поскольку военная цензура свирепо кромсала его статьи. Мечты об очистительной грозе «последней войны» и освобождении «порабощенных народов» растаяли под влиянием тягостного зрелища позиционных боев и ежедневных смертей. В начале февраля 1915 года он писал жене: «Хочется работать “литературно” и корреспондентская деятельность, сказать по правде, – надоела» [64, с. 137]. В мае, по ее воспоминаниям, муж «окончательно возвратился глубоко разочарованный войной, не имея уже ни малейшего желания видеть поле сражения» [20, с. 139]. Время от времени Брюсов писал стихи на военные темы, откликаясь на боевое применение авиации («К стальным птицам»), объявление Германией «неограниченной подводной войны» («Рыбье празднество»), на геноцид армян, окончательно укрепивший его враждебность к Турции и миру ислама [см. подробнее 67], но уже как бы по инерции.

В 1916 году Брюсов сблизился с «пораженческим» кругом Горького, что было продиктовано культурными и просветительскими, а не политическими мотивами. Он участвовал в составлении и редактировании «инородческих сборников», официально именовавшихся

[1] С этой запиской ознакомился А.А. Блок, когда работал в Чрезвычайной следственной комиссии под председательством Н.К. Муравьева, созданной Временным правительством для расследования деятельности бывших царских сановников [65, с. 296, 503 (коммент.)].

[2] Не вполне удачная в научном отношении републикация [66, с. 264–580].

«сборники по литературам племен, входящих в состав империи», – антологий латышской и финской литератур (задумывались украинский, еврейский и эстонский сборники). Несмотря на уговоры Горького, Брюсов отказался сотрудничать с Русским обществом для изучения жизни евреев – деятельность общества вызывала неприятие многих литераторов, – но начал готовить десятитомное собрание сочинений для руководимого Горьким издательства «Парус».

7

Политические позиции Брюсова и Горького постепенно сближались. После Февральской революции в газете «Новая жизнь» Горький начал агитировать за скорейший мир с Германией. 4 июня там появилось стихотворение Брюсова «Тридцатый месяц», написанное в январе 1917 года (тридцатый месяц войны) и переработанное в апреле того же года. Это уже полный отказ от «революционного оборончества» и призывов к борьбе за освобождение «порабощенных народов»:

Борьба за право стала бойней;
Унижен, Идеал поник…
И все нелепей, все нестройней
Крик о победе, дикий крик!..
Пора отвергнуть призрак мнимый,
Понять, что подменили цель… [3, т. 2, с. 233]

«Ни одна война не начиналась со столь высокими надеждами и не заканчивалась со столь горьким разочарованием, как Первая мировая», – заметил американский историк М. Вебер [68, p. VII]. Эти слова вполне применимы к стихотворению Брюсова. Оно было немедленно принято «Новой жизнью», но сам автор, колебался, стоит ли его вообще печатать, а если печатать, то не лучше ли укрыться под псевдонимом [25, с. 656]. Брань «оборонцев» не заставила себя ждать, но выбор был сделан, хотя Брюсов заявил о своем несогласии с «некоторыми из позиций, занятых газетой» [3, т. 2, с. 446–447]. В ответ на публичные обвинения Горького в пораженчестве Брюсов 17 июля 1917 года написал и послал ему сонет «Максиму Горькому в июле 1917 года», опубликованный три года спустя в сборнике «Последние мечты».

Автора «Тридцатого месяца» упрекали в измене прежним убеждениям не только на основании его стихов и статей первого года войны. Сразу после Февральской революции, которую он восторженно приветствовал, Брюсов занял позицию «революционного оборончества», хотя и с оговорками. Если большинство «оборонцев», включая деятелей Временного правительства, призывало к продолжению войны «до победного конца» ради окончательной реализации ее декларативных целей, включая «разгром тевтонского милитаризма» и «освобождение порабощенных народов», то Брюсова интересовали прежде всего государственные интересы России и перспективы выхода из войны с наименьшими потерями. «Война всегда – величайшее зло; война – проклятие и ужас истории; война – пережиток варварства, недостойный, позорный для просвещенного человечества. Но в наши дни для России война – зло двойное, тройное. Нам нужен мир, чтобы укрепить не вполне еще прочное основание нашей свободы, чтобы пересоздать весь строй нашей жизни на новых, свободных началах, чтобы наверстать потерянное царским режимом за несколько столетий на всех поприщах. Нам нужен мир, чтобы спокойно предаться созидательной работе, огромной, почти безмерной: коренной перестройке везде подгнившего здания нашей государственности и общественности» [2, с. 191; вариант: 2, с. 181].

Бесперспективность продолжения войны была для него очевидна, но он резонно опасался, что поиски сепаратного «мира любой ценой» оттолкнут «союзников» от России и вынудят ее вести переговоры с Центральными державами в одиночку, а это в сложившихся условиях означало бы сдачу на милость победителя. Поэтому в марте 1917 года Брюсов считал необходимым последнее, решительное напряжение усилий ради достижения военного успеха, который, улучшив стратегическое и тактическое положение России, дал бы ей возможность вести мирные переговоры на равных.

Эти идеи Брюсов развивал в публичных выступлениях и обобщил в статье «Как прекратить войну» [2, с. 189–207], выпущенной отдельным изданием. Данный им анализ ситуации отличается трезвостью подхода и отсутствием идеологических мотивировок. Он приветствовал падение самодержавия: «Только духовные слепцы могут не видеть, как величественно-прекрасен был охвативший всю Россию порыв; только враги родины могут отрицать всемирно-историческое значение недавних событий, в корне изменивших государственный строй в России», – но понимал, что это лишь начало больших потрясений. «Февраль 1917 г. был по плечу большинству наших поэтов, побудил “певцов” быстро настроить свои лиры на лад “свобода-народа”» [3, т. 6, с. 498], – иронически писал он пять лет спустя, поскольку, в отличие от большинства «собратьев по перу», иллюзий относительно Временного правительства не питал. «Вывод один: подлинным поэтом Февраля Брюсов не сделался», – заметил И.С. Поступальский, отмечая, что «брюсовские стихи в промежуток между Февралем и Октябрем, да и в первые месяцы после пролетарской революции, отмечены каким-то выжидательным характером» [56, с. 75–76].

Чего ждал Брюсов? В воспоминаниях его жены приведена любопытная сцена, относящаяся к весне 1917 года: «По заведенному обычаю, у нас по средам собирались молодые поэты. Беседа велась исключительно на литературные темы, о поэзии, о стихосложении; политики касались мало. Но помню, однажды в разговоре с одним поэтом В.Я. сказал: “Скоро всё переменится, ведь приехал Ленин!”. “А кто такой Ленин?”, – спросил молодой поэт. Валерий Яковлевич встал и, слегка дотронувшись до плеча своего собеседника, удивленно спросил: “Как, вы не знаете, кто такой Ленин? Погодите, скоро все узнают Ленина”» [20, с. 144]. К сожалению, мы не знаем ни имени молодого поэта, ни – главное – того, с какой интонацией произнес Брюсов последнюю фразу, которую можно интерпретировать как предостережение и даже как угрозу. Он-то уже осенью 1905 года знал, «кто такой Ленин» и что может принести его появление на политической арене в качестве одного из главных действующих лиц.

В марте 1917 года Брюсов написал еще одну политическую статью, содержание и значение которой выходят далеко за пределы вызвавшего ее частного повода. Размышляя «о новом русском гимне» [2, с. 183–189], он поставил вопрос об основах государственности свободной России, о том, на кого должна опираться новая власть, кого представлять и кого защищать. Автор последовательно выступал против любой ограниченности – национальной, религиозной, классовой. «Русский национальный гимн должен быть не гимном “русских”; свой пафос должен почерпать не в одном определенном вероучении и не в идеологии одного определенного класса населения; свое основное содержание должен искать не в военной славе нашей истории и не в огромности русской территории. Мы ждем гимна, который объединял бы все многомиллионное, разнообразное население русской державы, в его лучших, возвышеннейших идеалах. <...> Братство народов, населяющих Россию, их содружественный труд на общее благо, память о лучших людях родной истории, те благородные начала, которые отныне должны открыть нам путь к истинному величию, может быть, призыв, к “миру всего мира”, что не покажется пустым словом, когда прозвучит в гимне могучей державы, – вот некоторые из идей, встающих невольно в мыслях при многозначительном слове: Россия».

В статье «Новая эпоха во всемирной истории» Брюсов писал: «Эллин был гражданином своего города и часто смертельным врагом соседнего. Рим выработал новое понятие – civis Romanus[1] – гражданин всего культурного мира. <...> В наши дни оно приобретает новый смысл: гражданин культурной Европы, европеец». Нечто подобное он хотел видеть в обновленной России, граждан которой объединят одно государство и одна культура, основанные на творческом синтезе всех составляющих элементов, а не на преобладании одного из них. Этих убеждений Брюсов придерживался и позднее, поэтому вряд ли можно говорить о том, что он искренне принял идею диктатуры пролетариата. Он пошел на компромисс с большевиками только после долгих раздумий и колебаний, сделав трудный, но вполне осознанный выбор. Этот вопрос необходимо рассмотреть подробнее.

8

Факт «принятия» Брюсовым большевистской власти налицо. Однако возникают вопросы. Когда он это сделал? По каким причинам? В какой форме? Как сложились его отношения с новыми хозяевами страны? Что он сам говорил и писал об этом, и можно ли этому верить?

Как мы могли убедиться, с брюсовскими признаниями на политические темы, сделанными «задним числом», приходится быть особенно осторожным. В автобиографии, написанной в конце 1923 года и известной в нескольких вариантах, он утверждал, что «после Октябрьской революции еще в конце 1917 г. начал работать с Советским правительством» и даже «предложил свои силы Советскому правительству». Если подразумевать под этим продолжение службы в московском Комиссариате по регистрации произведений печати, который Брюсов возглавил в апреле 1917 года по просьбе директора организованной в Петрограде Книжной палаты – историка литературы С.А. Венгерова, своего давнего знакомого, – то к советской власти это относилось не больше, чем чтение лекций в Народном университете имени А.Л. Шанявского или председательствование в Литературно-художественном кружке. «Учреждение нейтральное, полезное при всех режимах», – охарактеризовал он Книжную палату в разговоре с Волошиным летом 1924 года [69, с. 394]. Работать в Наркомпросе Брюсов начал только летом 1918 года [70, 71]. Службой тяготился и не раз просил «разгрузить» его, как тогда выражались. Но, подобно большинству литераторов, был вынужден служить ради получения пайков, поскольку большевики реквизировали банковские вклады и взяли под контроль издательскую деятельность и выплату гонораров, лишив писателей основных источников заработка.

Так что версия о «конце 1917 года» отпадает сразу. И.М. Брюсова вспоминала: «В дни октябрьского переворота Валерий Яковлевич лежал больной. В эти дни, – должно быть, под влиянием болезни, – был сумрачен, крайне неразговорчив и мало реагировал на события, несмотря на то, что стрельба шла почти под окнами» [20, с. 144]. Это скупое признание, появившееся в печати в 1933 году, говорит о многом. 26 февраля 1918 года Брюсов сдержанно, но откровенно писал брату Александру, находившемуся в немецком плену: «Ты говоришь, что избегаешь слушать всякие нелепые слухи. Увы! Всё нелепейшее из нелепого оказалось истиной и действительностью. Нельзя выдумать ничего такого невероятного, что не было бы полной правдой в наши дни, у нас. Поэтому веселого мог бы сообщить мало: пока мы все живы, и это – уже много; с голоду не умерли, и это – уже чудесно.<…> Я почти исключительно читаю по-латыни, чтобы и в руках не держать газет» [72, с. 220].

Многое в отношении Брюсова к новой власти и ее политике прояснили его антибольшевистские и антинэповские стихи 1918–1921 годов, опубликованные только в 1990-х

[1] Гражданин Рима (*лат.*).

годах [73]. На новый 1918 год он написал стихотворение о том, как в будущем очевидцы революционных событий будут вспоминать:

...Так ли мы осмьнадцатый встречали?
Тяжек был тогда урочный миг!
Завтра нам тогда казалось грозно,
Новый год – всех наших благ концом! [2, с. 209]

2 января 1918 года появилось стихотворение «За что?», историческая аналогия на библейскую тему, такая же прозрачная, как некогда «Юлий Цезарь»:

За ужас долгого позора,
За дни презренья к малым сим,
За грех безволья и раздора –
Сегодня целый край казним! [2, с. 211]

Оно было сразу же опубликовано и несколько раз перепечатывалось в советское время, но во всех случаях, кроме одного, с датой «1915», проставленной И.М. Брюсовой по цензурным соображениям. «Каюсь, – писала она 22 января 1952 года Д.Е. Максимову, – отнесла я к 1915 г., когда оно 1918 г. Я думаю, Вы согласитесь со мной, что так лучше» [цит. по: 71, с. 287]. Адресат письма, зная о подлинной датировке стихотворения, тем не менее трактовал его как отклик на события Первой мировой войны, а не на большевистский переворот – видимо, тоже полагая, что «так лучше» [74, с. 214].

Откликом на известия о разгоне Учредительного собрания «уставшим караулом» стали слова:

Где давно ль на алых знаменах
Мы читали светлый клич свободы,
Против брата брат, вздымая прах,
Рать ведет, и эта рать – народы [2, с. 211].

Брюсов не возлагал на «учредилку» никаких надежд, но после ее разгона окончательно убедился в диктаторском характере новой власти и ее стремлении разрешать политические проблемы исключительно насильственным путем. Точно так же оценил ситуацию Горький на страницах «Новой жизни». 25 января в совсем «неполитическом» стихотворении появились строки:

Рушатся царства; народы охвачены
Буйством безумий: везде на земле
Кровь и проклятья, и миром утрачены
Дороги – во мгле! [71, с. 71]

Вспоминая это время пять лет спустя, Брюсов откровенно писал: «Октябрь был для многих, и очень многих, как бы ударом обуха по голове» [3, т. 6, с. 498]. Приведу еще как бы вскользь оброненное, но многозначительное свидетельство Павла Антокольского, который лично знал Брюсова: «Не сразу после Октября это произошло. Понадобились *долгие месяцы* [выделено мной – *В.М.*], понадобилась череда размышлений и колебаний, чтобы этот серьезный, ответственный и требовательный человек и писатель нашел себя в эпохе» [цит. по: [3, т. 1, с. 25].

Тем не менее «это произошло». Известно, что на государственную службу Брюсова привлек народный комиссар по просвещению Анатолий Луначарский. Но когда и при

каких обстоятельствах? В речи памяти академика П.Н. Сакулина в 1931 году Луначарский вспоминал: «Когда революция переменила всё в нашей стране, то вы знаете хорошо, что значительная часть интеллигенции почувствовала себя совершенно растерянной, не говоря уже о той ее части, которая определила свои позиции в отношении революции как резко враждебные, – в то время были относительно редки случаи, когда представители интеллигенции предлагали свое сотрудничество нам и первыми входили в определенный контакт с Советской властью. Одним из таких визитов, которые оставили у меня глубокое воспоминание, было специальное посещение меня в Москве В.Я. Брюсовым и П.Н. Сакулиным. Они пришли вместе и сказали, что, по их мнению, никакого разрыва между интеллигенцией и ее традициями, как они это понимают, и совершившейся революцией нет, что затруднения, которые на этой почве возникли, представляют собою горькое историческое недоразумение и что они со своей стороны охотно взяли бы на себя вести переговоры о том, чтобы устранить дальнейшую отчужденность» [75, с. 105].

Даты встречи нарком не назвал, но историк литературы Н.А. Трифонов установил, что она могла произойти или в первой половине апреля, или в конце мая 1918 года, когда Луначарский был в Москве (после переезда Совнаркома в Москву он еще почти год оставался в Петрограде). Трифонов – возможно, по политическим мотивам – склонялся к первой дате [76], но не следует отвергать и вторую. И.М. Брюсова вспоминала о двух встречах Брюсова с Луначарским (тоже не называя дат), сразу после которых он получил конкретное приглашение работать в Наркомпросе [77, с. 244]. Поскольку его служба началась не ранее июня 1918 года, то наиболее вероятной датой встречи и начала сотрудничества можно считать конец мая 1918 года, то есть через семь месяцев после переворота. В «черном списке» «продавшихся большевикам», который с начала года исправно вела в дневнике Зинаида Гиппиус, имя Брюсова появилось только 2 июня [78, с. 60–61, 128, 208].

О чем шла речь в разговорах? Луначарский упомянул лишь о том, что его собеседники «охотно взяли бы на себя вести переговоры» о разрешении конфликтов между интеллигенцией (в данном случае писателями, журналистами и издателями) и новой властью. Для такой миссии кандидатура Брюсова – председателя дирекции Московского Литературно-художественного кружка, который функционировал как минимум до конца мая 1918 года, и активного участника деятельности московских писателей по организации своего профессионального союза в 1917–1918 годах – выглядела совершенно естественно. По характеру Брюсов, как и Сакулин, был «общественником», поэтому неудивительно, что он взялся уладить «горькие исторические недоразумения», выражавшиеся в арестах, обысках, реквизициях, закрытиях газет, журналов, издательств, литературных обществ.

Подлинное отношение Брюсова к событиям этих месяцев показывает статья «Наше будущее» [2, с. 212–222], имевшая подзаголовок «Л<итературно>-Х<удожественный> кружок и русская интеллигенция». Брюсов выступил в ней именно как представитель «старой» интеллигенции, вынужденной сосуществовать с новой властью. Он не только не восторгался революцией, как после Февраля, но пребывал в тяжких раздумьях, не обольщаясь относительно характера происходящего: «Можно с полной уверенностью сказать одно: как бы отчетливо ни повернулся дальнейший ход событий, какие бы нежданные удачи ни ожидали нас на пути, пусть даже исполнятся все самые заветные надежды наших оптимистов, всё равно – нам предстоит еще годы и годы переживать тяжелую эпоху. Если даже страшные потрясения нашего времени выведут нас на светлый путь свободы и демократизма, благополучия и преуспеяний, всё равно – последствия пережитых потрясений будут чувствоваться долго и остро». В раннем варианте статьи, напечатанном только в 2003 году, он выразился более определенно, говоря про «безумное ослепление крайних партий», то есть большевиков и левых эсеров (которых поддерживали Блок, Белый и Есенин).

Коротко, но решительно Брюсов набросал картину тотального кризиса, в котором оказалась Россия, выделяя русскую культуру как ее единственное неуничтожимое достояние. Что может грозить ей в случае «торжества социализма», он понял уже давно, а пролеткультовские призывы «во имя Грядущего сжечь Рафаэля» подтверждали худшие опасения. Дело было не только в призывах. Если музеи новая власть взяла под охрану, то частные собрания, библиотеки, усадьбы оказывались брошенными, обреченными на уничтожение и разграбление. Брюсов пошел служить в Наркомпрос и другие советские учреждения не только ради пайка (хотя ему надо было содержать семью и многочисленных родственников), но и для того чтобы защитить культурные ценности от хаоса и произвола. И сделал он для этого много.

Недоброжелатели, в основном из числа эмигрантов, упрекали Валерия Яковлевича в том, что он «продался большевикам» из корыстных побуждений – не столько ради пайка (этим «грешили» почти все), сколько ради контроля над литературой и удовлетворения своих диктаторских амбиций. Их мотивы понятны, но и в наше время иные авторы не стесняются утверждать, что Брюсов «к концу жизни превратился во вполне официального литературного деятеля, не только учившего молодых писателей, но и разрешавшего и запрещавшего книги, принимавшего или не принимавшего рукописи к изданию и вообще вершившего литературную политику». Знакомство с документами показывает, насколько ограниченными были его возможности «вершить литературную политику» при большевиках, особенно в сравнении с годами редакторства в «Весах» или «Русской мысли». При всех многочисленных должностях большевистским «нотаблем» он не стал, в отличие, например, от своих университетских приятелей Владимира Фриче и Петра Когана, дореволюционных приват-доцентов, превратившихся во влиятельных литературных функционеров. Точно так же «прыгнули во власть» вчерашние маргиналы вроде Серафимовича или Демьяна Бедного, которых мало кто из «собратьев по перу» принимал всерьез. Брюсову – одному из авторитетнейших русских писателей – подобная «поправка обстоятельств» не требовалась. Напротив, его положение ухудшилось. Несмотря на хлопоты влиятельных знакомых, цензура запретила издание его трагедии «Диктатор» (1921), завершенной в день четвертой годовщины переворота, но пробившейся к читателям только в 1986 году[1]. А Гиппиус называла его «большевицким цензором»...

Постепенно Брюсов втягивался в административную и общественную работу. Под влиянием Луначарского он в первой половине февраля 1919 года стал кандидатом, а в мае 1920-го – членом РКП(б). Этим объясняется разнобой приводимых в литературе дат его вступления в партию, которое было оформлено решением исполнительной комиссии Хамовнического райкома г. Москвы 21 мая 1920 года [76, с. 11][2]. Незадолго до смерти Брюсов рассказывал Волошину: «Я однажды в одной беседе с Анатолием Василь<евичем> высказал ему, что я вообще принимаю доктрину Маркса, так же как принимаю дарвинизм, конечно, со всеми поправками к нему. Это<т> чисто теоретический разговор Ан<атолий> Вас<ильевич> счел нужным понять как мое желание вступить в партию и сделал туда соответствующее заявление. Об этом я узнал только получивши из партии официальное согласие на принятие меня в ее члены. Вы понимаете, что при таких обстоятельствах отказаться было для меня равносильно стать в активно враждебные отношения. Это в мои расчеты не входило. И в то же время не было ничего, что бы меня сильно удерживало от входа в партию. Таким образом я оказался записанным в члены К<оммунистической>П<артии>.

[1] Впервые опубликована С.И. Гиндиным в журнале «Современная драматургия» (1986. № 4).

[2] Номер партийного билета Брюсова – 211 831 – известен по одной из заполненных им анкет [24, с. 806–807].

Но я исполнял лишь минимум того, что от меня требовалось, и бывал только на необходимейших собраниях».

У нас нет оснований утверждать, что Брюсов стремился в партийные ряды, но «записать» его туда не могли – заявление о вступлении он должен был написать собственноручно. Даже в советское время партийные документы Брюсова не были опубликованы, и где они находятся, неизвестно. А они могли бы прояснить некоторые непонятные моменты – например, отношения с органами партийного контроля, о которых он говорил Волошину: «Три раза я уже подвергался чистке и три раза меня восстанавливали снова в правах без всяких ходатайств с моей стороны. В настоящее время партийный билет у меня снова отобран, и я вовсе не уверен, буду ли я восстановлен на этот раз» [69, с. 394]. Посмертно Брюсов все же остался членом РКП(б), что зафиксировано на мемориальной доске, висящей с октября 1939 года на стене его московского дома на проспекте Мира, 30.

Статей на политические темы Брюсов больше не писал – их место снова заняли стихи. Не вдаваясь в оценку художественных достоинств или недостатков его послеоктябрьских «революционных» стихов, самые ранние из которых относятся к 1919 году, укажу на их характерные черты.

Во-первых, среди них очень мало откликов на конкретные события, потому что Брюсов по-прежнему предпочитал рассматривать происходящее в общеисторическом контексте: сравним «Октябрь 1917 года» или «От Перикла до Ленина» с «Нашим демоном». Во-вторых, он не раз подчеркивал национальный характер русской революции («России», «Только русский», «Третья осень»), который тогда казался очевидным многим современникам. В-третьих, Брюсов не написал ни одной «агитки», обслуживавшей политические кампании новой власти, вроде «воспетого» Маяковским изъятия церковных ценностей. Мы также не найдем у него ни единого слова в защиту «красного террора», «популярного», например, среди имажинистов. В-четвертых, он не останавливался перед критикой политики большевиков. Подобно большинству русских поэтов – от «правоверных» Владимира Кириллова и Эдуарда Багрицкого до Волошина и Клюева – Брюсов не принял НЭП, увидев в нем – может быть, в силу своего максимализма – отступление от идеалов революции и торжество ненавистного «торгового строя», того самого, который двумя десятилетиями ранее назвал «позорно-мелочным, неправым, некрасивым». Следует отметить, что, в отличие от большинства советских литераторов, Брюсов осуждал не нэпманов или «гримасы НЭПа», но саму политику:

Новый мир старина, торжествуя, давила,
Выползала из щелей, плыла в синеве,
И московским царям дубовый Ярило
Протягивал руку в советской Москве [2, с. 234].

Миллионы за булки сдобные,
Миллиарды на стол в шмен-де-фер[1]…
Вороти в колеи удобные
Взнузданный Ресефесер!..

Умирай, богатырь, без упрека, без выкрика!
Скручен в горле твой зык! – Соблюдая обычай,
Коршун сядет на грудь, чтоб зрачки тебе выклевать,
И крича полететь, и гордиться добычей! [71, с. 89–90]

Наконец, устойчиво отрицательное отношение прижизненной критики к политическим стихам Брюсова этих лет диктовалось не только художественным несовершенством,

[1] Шмен-де-фер (фр. chemin de fer – «железная дорога») – карточная игра, именовавшаяся в просторечии «железкой».

хотя шедевров среди них, по правде говоря, мало. Эмигранты и «внутренние эмигранты» не могли простить вчерашнему вождю московских символистов «предательского» перехода на сторону «красных», не задумываясь о причинах и мотивах случившегося. Ортодоксально-марксистская критика, напротив, не уставала преследовать его за недостаточную «красноту» и «пережитки прошлого». Понятно, что работать в таких условиях было вдвойне трудно.

Осмысляя отношение Брюсова к большевистской революции и власти, можно прибегнуть к аналогиям. Прежде всего обратимся к сборнику «Смена вех» (1921) – манифесту той части интеллигенции, которая относила себя к противникам большевизма и боролась с ним во время гражданской войны, но потом признала свое поражение и призвала к сотрудничеству с победителями – во имя России, а не диктатуры пролетариата, мировой революции или Третьего Интернационала. «Смену вех», переизданную в Советской России большим тиражом и ставшую предметом долгих дискуссий, в том числе на самом высоком по тем временам уровне – на партийных съездах, Брюсов не мог не читать[1].

«Вам нужно понять, что революция совершилась, и вам нужно принять революцию», – обращался к «товарищам интеллигентам» бывший врангелевский министр иностранных дел Юрий Ключников. Несколькими годами позже, в веймарской Германии, схожий тезис выдвинул идеолог консервативной революции Артур Мёллер ван ден Брук: «Если революция стала фактом, то мыслящему человеку не остается ничего иного, как принять ее в качестве новой данности, новой исходной точки. Ничто не может отменить революцию, повернуть события так, как будто ее не было» [80, p. 31]. Был ли знаком Брюсов с идеями Мёллер ван ден Брука, мы не знаем (цитируемая книга «Третье царство» вышла в 1923 году), но германский автор, известный русофил, переводчик Достоевского и друг Мережковских, Брюсова наверняка читал. Диалог Валерия Яковлевича с новой властью говорил о том, что он понял и принял изменение ситуации, произошедшее помимо и против его воли, но тем не менее произошедшее бесповоротно.

Николай Устрялов, идеолог колчаковского режима, а затем харбинский трибун национал-большевизма, «дитя Серебряного века, раскрепостившего мысль молодого государственника» [81, с. 29], оперировал на страницах сборника близкими Брюсову геополитическими категориями: «Россия должна остаться великой державой, великим государством. <...> И так как власть революции – и теперь только она одна – способна восстановить русское великодержавие, международный престиж России, – наш долг во имя русской культуры признать ее политический авторитет. <...> Советская власть будет стремиться всеми средствами к воссоединению окраин с центром – во имя идеи мировой революции. Русские патриоты будут бороться за то же – во имя великой и единой России. При всем бесконечном различии идеологии, практический путь – один». Параллели к сказанному нетрудно обнаружить в стихах Брюсова, написанных как до появления «Смены вех» («России», «К русской революции», «К Варшаве!»), так и после нее («СССР», «ЗСФСР», «Магистраль»).

Наконец, в статье биолога и философа Сергея Чахотина мы находим развернутое и, пожалуй, наиболее точное описание той группы, того социального слоя, к которому принадлежал Брюсов. «Кроме той части интеллигенции, которая оказалась не в силах оставаться в России и бежала в стан антибольшевистских сил, другой части, вынужденной против воли работать в неприемлемых для нее условиях, и третьей части – идейно примкнувшей к вождям революционного экстремизма, есть еще одна группа русской интеллигенции, не принявшая большевизм, но поборовшая себя и оставшаяся в России из особых жертвенных побуждений. Заслуга этой группы перед Россией и человечеством огромна.

[1] «Смена вех» цит. по републикации [79].

Эта группа, которая считала своим долгом остаться сторожем возле угрожаемых пожаром сокровищ русского духа, русской культуры. Эти люди считали необходимым, чтобы вблизи русских музеев, библиотек, лабораторий, театров остался кто-нибудь, кто бы прикрыл их своим телом в случае опасности, кто бы сохранил нам преемственность русской культурной работы, кто бы, несмотря ни на какие бури, тянул золотые нити русской мысли, русского чувства. И они остались, несмотря ни на что, и они работали среди голода, холода, принуждений, глумлений. Это та единственная часть русской интеллигенции, что не ошиблась, та, что пошла верной дорогой».

Трудно сказать лучше. В 1905 году еще можно было мечтать о том, что «мудрецы и поэты» смогут «унести зажженные светы в катакомбы, пустыни, пещеры» и спасти их от «грядущих гуннов». В 1918 году, когда «гунны» пришли и завладели всем, надо было выбирать – или бросить всё на произвол судьбы и спасаться самим, или попытаться спасти хоть что-то из общенационального культурного достояния. Брюсов выбрал второе.

9

Как же складывались отношения Брюсова с новой властью? Точнее, как новая власть относилась к Брюсову? 12 марта 1923 года он написал стихотворение «Диадохи», начинающееся такими строками:

Искали царств, дробили грады,
Бросая здесь, там зиждя трон;
Битв смена – путь их; им награды –
Груз диадем, цепь из корон.
Народ? Он – ставка. На-кон брошен,
Да ждет, чья кость решит игру!
Как сметь судить? кто в споре спрошен?
Рок тысяч – у царя в шатру!.. [3, т. 3, с. 186]

О чем оно? Только ли об исторических «диадохах» – двенадцати сподвижниках Александра Македонского, разделивших между собой империю после его смерти? Или здесь скрыт какой-то иной смысл? Есть все основания полагать, что «Диадохи» – непосредственный отклик на резкое, точнее, как показали события, роковое ухудшение состояния здоровья Ленина, наступившее 6 марта 1923 года и закончившееся параличом правой части тела и потерей речи 10 марта, а также раздумья о том, что последует за уходом вождя. Чем мотивирован такой вывод?

Брюсов и раньше часто откликался на актуальные события в форме исторических аналогий, особенно когда высказываться прямо было опасно, а то и невозможно. Случай с болезнью Ленина именно таков. В пользу данного вывода говорит и его восприятие большевистской революции во всемирно-историческом контексте «от Перикла до Ленина», а самого Ленина в послереволюционные годы как одного из творцов мировой истории и «любимцев веков». Брюсов не оценивал Ленина в этических категориях «добра» и «зла», как не применял он их к Моисею, Александру Великому, Цезарю или Наполеону. Кстати, в совершенно «брюсовский» ряд – Александр Македонский, папа Григорий VII, Наполеон – поместил Ленина и Устрялов в одной из своих статей [82, перепеч. 83].

Саму ситуацию Брюсов уже описал в стихотворении «Смерть Александра» (1911): владыка умирает, около его смертного ложа наследники делят империю, но «споров буйных диадохов не расслышит Александр» [3, т. 2, с. 75]. В «Диадохах» появился принципиально важный мотив: «“Достойнейший” не встал». В примечании Брюсов пояснил: «“Достойнейшему”, по преданию, завещал Александр свою империю» [3, т. 3, с. 586].

Одного «достойнейшего» не нашлось, поэтому империю пришлось разделить. Это похоже на положение в высшем советском руководстве после начала болезни Ленина осенью 1922 года. Большевистские «диадохи» делили не империю, а власть в ней, но и среди них шла борьба за звание «достойнейшего» преемника. Аналогия пришла в голову не одному Брюсову. Десятью годами позже Марк Алданов писал по поводу смерти Ленина: «Большевистским диадохам предстояло делить наследство Александра, и у каждого диадоха могли быть особые причины, умерявшие его скорбь» [84, с. 169]. В отличие от Брюсова, эмигрант Алданов мог не стеснять себя «эзоповым языком», так что за сказанным стояло нечто большее, чем просто эффектное сравнение.

Имена «диадохов» были у всех на слуху, да и сам Ленин назвал их в «Письме к съезду» – Сталин, Троцкий, Каменев, Зиновьев, Бухарин, Пятаков (можно добавить Рыкова). «Письмо к съезду» посвящено именно определению «достойнейшего», которого Ленин так и не нашел. Знал ли обо всем этом Брюсов? Полагаю, да. Как член партии и ответственный работник он был обязан или по крайней мере имел возможность читать все партийные документы, в том числе распространявшиеся под грифом «только для членов РКП(б)». А они отнюдь не свидетельствовали о единстве партийных рядов: например, во время «дискуссии о профсоюзах» 1920–1921 годов все группы и фракции официально опубликовали свои «платформы» по данному вопросу. К партийной рутине Брюсов относился серьезно, хотя и без догматизма. В воспоминаниях Вадима Шершеневича есть такая сцена: «Однажды я зашел к нему в кабинет в Наркомпросе. Он, сдвинув брови, внимательно штудировал постановление последнего партийного съезда. Ему нужно было делать доклад. Я принес в подарок последний сборник имажинистов. Брюсов немедленно отложил в сторону брошюру и начал читать стихи» [85, с. 465]. Кроме того, у него хватало информации о происходящем «на самом верху» – хотя бы от Луначарского, человека не столь влиятельного, но хорошо информированного.

Итак, «диадохи». Могущественный председатель Реввоенсовета и народный комиссар по военным и морским делам Лев Троцкий любил высказываться о литературе и водил дружбу с писателями, причем не только пролетарскими – еще до революции он общался с Федором Сологубом [86, с. 72–73]. О личном знакомстве Льва Давидовича с Валерием Яковлевичем свидетельствует дарственная надпись «Т. Брюсову от автора. Л. Троцкий. 4/IV 1922» на его книге «Между империализмом и революцией. Основные вопросы революции на частном примере Грузии» (М., 1922). Титульный лист с инскриптом был сохранен И.М. Брюсовой, видимо, уничтожившей опасную книгу, однако до 1992 года находился на «специальном хранении» [87].

Днем позже, 5 апреля 1922 года, наркомвоенмор писал поэту: «Прочитал только что Ваши стихи о голоде и сказал себе снова: как хорошо, что Брюсов – с рабочей революцией! Могущественна стихия буржуазного общественного мнения. Поэты нуждаются в “эстетической” среде. А этой среды пока еще не дает им наша голодная, ободранная – кости да кожа – революция. “Нэп”, породив пока что жалкий суррогат буржуазно-эстетической среды, уже оживил кой-кого из поэтов и беллетристов. Как хорошо, что есть стойкие, чувствующие большую эпоху под ее вшивой корой. И вдвойне хорошо, что Брюсов, поэт отчетливой формы – из закаленной стали – не испугался бесформенности, сырой грубости, хаотической неустойчивости нашей эпохи. Из этой эпохи вырастет большая – величайшая поэзия. Для этого нужны два условия: 1) в головах, в художественном сознании должен завершиться (т.е. дойти до известной зрелости) происходящий там глубокий молекулярный процесс; 2) Россия должна стать богаче, ибо искусство – также и в обществе, основанном на трудовой солидарности, – требует избытка» [88, л. 1–2].

23 июня 1922 года Троцкий письмом пригласил Брюсова «поговорить о нынешней нашей художественной литературе и вообще», предложив «назначить место и время» [88, л. 3]. Темой беседы, вероятно, предполагался проект восстановления «Нивы» –

самого популярного журнала дореволюционной России – как «средства могучей пропаганды советских идей в гуще обывателей» при участии Ивана Сытина и Юрия Ключникова, редактировавшего в Берлине «сменовеховскую» газету «Накануне». Об этом 15 июня заведующий политотделом Госиздата Николай Мещеряков докладывал на заседании Политбюро. 25 июня Троцкий инструктировал Мещерякова: «Чуть не ежедневно выходят книжки стихов и литературной критики. 99% этих изданий пропитаны антипролетарскими настроениями и антисоветскими по существу тенденциями. <…> Нужно выпускать в большем количестве и скорее те художественные произведения, которые проникнуты нашим духом. В связи с этим, я думаю, следовало бы использовать для литературно-художественной пропаганды в нашем духе будущую “Ниву”. Полагаю, что наилучшим редактором литературно-художественного отдела был бы Брюсов. Большое имя, большая школа и в то же время Брюсов совершенно искренно предан делу рабочего класса. Полагаю, что можно было бы Ключникову подсказать эту мысль в том смысле, что можно было бы завоевать для этого предприятия Брюсова, что сразу подняло бы художественный авторитет издания».

Замысел не осуществился из-за конфликта в редакции «Накануне» и недостаточно «советской» позиции Ключникова («Красная нива» появилась уже без него и Брюсова), но Троцкий продолжал держать Валерия Яковлевича в поле зрения. 17 июля 1922 года он попросил заведующего Госиздатом прислать ему корректуру нового сборника его стихов «Дали». 21 августа ответил Сергею Городецкому на записку о литературных группах: «Почему Брюсов, коммунист и, если не ошибаюсь, член партии, отнесен к одной группе с Бальмонтом и Соллогубом [так! – В.М.]? Стало быть, у Вас допускается отвод по прошлой деятельности. Сомнительная постановка вопроса. Указание на то, будто Брюсов отразил преимущественно бунтарско-анархические силы первых дней революции, кажется мне сомнительным. <…> Брюсов с его алгебраическим складом ума вряд ли может быть причислен к революционным “стихийникам”. Я останавливаюсь так подробно на вопросе о Брюсове ради принципиальной стороны дела. Немотивированное ограничение, имеющее место в отношении такого выдающегося лица, как Брюсов, может сказаться в отношении менее известных писателей» [89, с. 50–54].

Давая в книге «Литература и революция» (1923) подробный обзор послеоктябрьской поэзии и прозы, Троцкий проигнорировал Брюсова за исключением нескольких случайных упоминаний. Столь же случайно и беглое упоминание Троцкого – как антитезы Деникину – в брюсовском стихотворении «Прибой поколений» (1923), которое стало причиной его запрета советской цензурой после опалы и изгнания «демона революции». Однако последнюю в своей жизни рецензию, диктовавшуюся уже на смертном одре, в сентябре-октябре 1924 года, Брюсов посвятил сборнику стихов Александра Безыменского «Как пахнет жизнь», критически заострив ее не только против самого стихотворца, но и против его покровителя Троцкого, написавшего хвалебное предисловие к книге. Рецензия увидела свет только в 1989 году – именно по этой причине [90][1].

Как меценат и друг писателей был известен и председатель Моссовета Лев Каменев, возглавлявший в конце жизни Институт мировой литературы и издательство «Academia», которое в 1933 году выпустило один из лучших «изборников» Брюсова. Историк литературы Леонид Гроссман вспоминал: «Через год [зимой 1923 года – *В.М.*] я снова встретился с Брюсовым на заседании “Комиссии по изданию критиков и публицистов” под председательством общего редактора серии Л.Б. Каменева. Обсуждался общий план издания, в состав которого должны были войти представители передовой общественной мысли, преимущественно социалистического уклона. Вырабатывался список авторов, в который входили наряду с корифеями русской критики такие имена, как Пнин, Ткачев, Серно-Соловьевич.

[1] В собрании В.Э. Молодякова находится машинописная копия рецензии с пометами И.М. Брюсовой.

Брюсов молча следил за прениями и вдруг совершенно неожиданно, в явном разрыве с общим характером плана и дебатов, внес предложение:

– Следует издать литературно-критические статьи В.В. Розанова тем более, что имеются еще неизданные рукописи его.

Председатель с улыбкой указал на полное несоответствие названного автора с основной идеей серии и составом ее участников. Предложение само собой отпало. Помнится, вскоре Брюсов встал из-за стола и стал быстро и нервно шагать по большому залу, многократно чертя прямоугольники в различных направлениях. В нем было нечто, напоминающее быстро шагающего по клетке тигра с равнодушным и неподвижным взглядом. Как всегда, он производил впечатление замкнутого, изолированного, непримиримого одинокого сознания» [91, с. 284–285]. Напомню, что Каменеву принадлежит первый развернутый опыт марксистской критики творчества и мировоззрения Брюсова [92].

С «любимцем партии» и ее ведущим теоретиком, главным редактором «Правды» Николаем Бухариным Брюсов схлестнулся в начале июля 1920 года на диспуте «О мистике» в Доме печати. Присутствовавший там Луначарский вспоминал: «Брюсов при всем интеллектуализме влекся к еще неизведанному, а этого неизведанного ведь очень много и внутри нас, и вокруг нас; но как рационалист и коммунист, он стремился истолковать мистику как своего рода познавание, как познавание в угадке, как помощь науке в еще не разработанных ею вопросах со стороны интуиции и фантазии. <…> Н.И. Бухарин присутствовал на этой лекции и выступил очень резко, с обычной для него острой насмешливостью <…> Брюсов был очень взволнован. В эту минуту он, несомненно, чувствовал себя несчастным» [93, с. 178]. Однако Бухарину принадлежит проницательная оценка личности и творчества Брюсова, сделанная уже после его смерти: «Радиус его познавательных интересов был огромен. У него был жадный, всеобъемлющий ум. Он глотал куски знания из самых разнообразных сфер. Он сумел прощупать пульс мировой истории. Эта гениальная голова, которая постоянно пылала холодным голубым жаром познания, с высочайшей вышки, глазами мудреца, следила за геологическими социальными катастрофами современности» [94, с. 192–193; перепеч. 95].

Прочих «диадохов» можно не упоминать. Вряд ли Брюсову нашлось бы о чем поговорить с «петроградским диктатором» Григорием Зиновьевым, гонителем интеллигенции и главным врагом «сменовеховства» в партийной верхушке, или с Иосифом Сталиным, в те годы еще не проявлявшим особого интереса к литературе. Брюсов, несомненно, выделял Ленина среди большевистских вождей, точнее, отделял его от них, как Александра от исторических диадохов. Так делал не он один. «Есть признаки, позволяющие думать, – писал в 1930 году в эмиграции Георгий Адамович, – что перед смертью Ленин больше, чем крушения советской власти, боялся, что именно “дрянь”, обычная, серая, многоликая дрянь этой властью всецело овладеет и начнет наводить свои порядки <…> Чувствуется, что он сознавал, какой человеческий хлам всё теснее и подобострастнее его окружает» [96, с. 387].

Приветствуя Владимира Ильича по случаю его пятидесятилетия от имени московских писателей на торжественном собрании в Доме печати 28 апреля 1920 года, Валерий Яковлевич сказал: «Мы все считали социалистическую революцию делом далекого будущего <…> Предугадать, что революция не так далека, что нужно вести к ней теперь же, – это доступно лишь человеку колоссальной мудрости. И это в Ленине поражает меня больше всего» [2, с. 223]. Кроме этого они встречались по крайней мере еще один раз. В сентябре 1918 года Брюсов посетил Ленина в Кремле в составе группы литераторов и издательских работников, которых привел туда Луначарский, и вручил вождю только что выпущенную массовым тиражом книжку стихов Ивана Сурикова[1]. 3 января 1919 года

[1] В биохронике В.И. Ленина не отражено. Дата встречи неизвестна, но она состоялась вскоре после покушения 30 августа 1918 года. Воспоминания участника см. [97].

Ленин дал распоряжение исполкому города Родники, близ Иванова, по письму Брюсова о судьбе библиотеки бывшего члена Государственной Думы от социал-демократов Петра Суркова, которую реквизировали свои же товарищи [98, 99]. Конечно, этого недостаточно, чтобы говорить о каких-то «отношениях» между ними. Однако в стихотворении на смерть Брюсова, которое написал ныне забытый поэт Василий Дембовецкий, есть курьезные, но примечательные строки:

В Москве, в полуночном Кремле,
Он пребывал, как внемлющий оракул.
И вместе с Лениным к земле
И припадал, и слушал он, и плакал [100, перепеч. 101].

Смерть Ленина искренне потрясла Брюсова, предвидевшего за ней начало если не смуты, то перемен – не к лучшему. Здесь он полностью разошелся со своим бывшим единомышленником Петром Струве, утверждавшим: «Смерть Ленина, сама по себе, решительно ничего не изменила в положении вещей в России. Это неудивительно. Реально и личность, и значение Ленина были вовсе не те и не такие, какими их представляли себе коммунисты и еще более враги коммунистов» [102, с. 96]. Ровесник Ленина, Струве в молодые годы хорошо знал его и считал свою оценку мотивированной. Но Брюсов думал по-другому:

Кто был он? – Вождь, земной Вожатый
Народных воль, кем изменен
Путь человечества, кем сжаты
В один поток волны времен [3, т. 3, с. 163].

И потому «сотням тысяч – страшны, страшны дни без вождя!»:

В тревоге ждут, что будет впредь,
И, может быть, иной – отчаян:
Кто поведет? Кому гореть,
Путь к новой жизни намечая? [3, т. 3, с. 162]

Нетрудно увидеть здесь тревогу за судьбу страны, оказавшейся в руках соперничающих «диадохов»:

Народ? Он – ставка. На-кон брошен,
Да ждет, чья кость решит игру!..

В конце концов «достойнейший» определился. Брюсов до этого не дожил и с ним, насколько известно, не пересекался, но оказался прав, говоря: «Рок тысяч – у царя в шатру!».

В поздних стихах Брюсова – при внимательном чтении – обнаруживается немало неожиданного. Например, стихотворение «Перед съездом в Генуе» (28 февраля 1922), ничем особо не знаменитое, начинается так:

Перед съездом в Генуе
Споры, что вино:
Риму ль, Карфагену ли
Лавровый венок? [3, т. 3, с. 150]

О чем это? Какое отношение Рим и Карфаген могут иметь к Генуэзской конференции (10 апреля – 19 мая 1922), призванной урегулировать послевоенные экономические

отношения в Европе между бывшими противниками? Причина внимания к ней понятна: это был дебют молодой большевистской дипломатии. Дебют оказался удачным. Рапалльский договор с Германией (16 апреля 1922) не только вывел Советскую Россию из международной изоляции и разрушил попытки создания «единого фронта» против нее как в политике, так и в экономике, но и восстановил отношения между двумя ключевыми евразийскими державами, вчерашними париями европейской политики. В стихотворении «Молодость мира» (1922) Брюсов поместил договор уже во всемирно-историческую перспективу «от совета Лемуров до совета в Рапалло» [3, т. 3, с. 139], пояснив для читателей: «Лемуры – по оккультной традиции, первая раса, достигшая на земле сравнительно высокой культуры (на исчезнувшем материке в Тихом океане)» [3, т. 3, с. 575]. «Совет в Рапалло» «прорабатывали» во всех кружках и ячейках, поэтому про него примечания не требовались.

Ну а что же Рим и Карфаген? В геополитике этими названиями обозначаются континентальная и морская, евразийская и атлантистская ориентации. Знал ли об этом Брюсов? Неизвестно. Однако при такой трактовке загадочные или по крайней мере малопонятные на первый взгляд строки звучат совершенно определенно: кто одержит верх на Генуэзской конференции, континентальные державы Германия и Россия или противостоящие им атлантистские державы бывшей Антанты? Смысл происходившего в Генуе заключался именно в этом.

Политические реалии рассыпаны по поздним стихам Брюсова, хотя, как уже говорилось, откликов на конкретные события среди них мало. Место политических комментариев, которые во многих случаях были бы просто опасны, заняли историософские раздумья, как в статье «Смена культур» [2, с. 224–233]. По воспоминаниям Ильи Эренбурга, Брюсов говорил ему, что «социалистическая культура будет отличаться от капиталистической столь же сильно, как христианский Рим от Рима Августа» [103, с. 228]. Он пытался разглядеть в настоящем контуры принципиально новой культуры, но был явно не удовлетворен пролеткультовскими паллиативами. Впрочем, приведенное высказывание звучит двусмысленно. Брюсов признавал историческую неизбежность смены языческого Рима Римом христианским, однако его личные симпатии оставались на стороне первого. Не чувствовал ли он себя «в советской Москве» подобием своего любимого героя – крипто-язычника Авсония при дворе благоволившего к нему христианского императора Грациана? «Помню, Валерий Яковлевич любил в позднейшие годы говорить, – вскользь обронила его вдова, – что свой дневник он стал вести по-латыни. Была ли то шутка иль неосуществленная мечта, не знаю, только я такого дневника среди бумаг не нашла и не видала его никогда при жизни Валерия Яковлевича» [104, с. [VIII]]. Видимо, отсюда пошли будоражившие воображение современников слухи о брюсовском тайном дневнике послереволюционных лет, содержащем некие разоблачения и откровения.

До самой смерти – 9 октября 1924 года – Валерий Брюсов для большевиков так и не стал «своим», равно как и они для него. В лукаво-ироничном стихотворении 1922 года «Волшебное зеркало» он откровенно писал:

Но глаза! глаза в полстолетие
партдисциплине не обучены:
От книг, из музеев, со сцены –
осколки (как ни голосуй!),
Словно от зеркала Г.-Х. Андерсена
засели в глазу [3, т. 3, с. 208].

Политическое наследие Валерия Брюсова впервые собрано и издано отдельной книгой в 2003 году и переиздано десять лет спустя. Отклики на текущие события утратили злободневность, но комментарии, не говоря об историософских раздумьях, не теряют

актуальности. В одной из рецензий 1904 года в «Весах» он писал: «Римский сенат умел рассчитывать вперед, на целые столетия. Россия – новый Рим – не может думать только о завтрашнем дне. Россия должна помнить, что ей предстоит жить в грядущем тысячелетии» [2, с. 112]. И там же походя обронил: «Нищий Китай [станет] Крезом XXI века» [2, с. 111). Разве не это происходит на наших глазах? Точнее, уже произошло. Как и многое другое, о чем мы читаем в сводках новостей.

2003, 2013, 2022

Литература

1. *Брюсов В.Я.* Мировое состязание: Политические комментарии, 1902–1924 / сост., вступ. ст. В.Э. Молодякова. М., 2003.
2. *Брюсов В.Я.* В эту минуту истории: Политические комментарии 1902–1924 / сост., вступ. ст. В.Э. Молодякова.. М., 2013.
3. *Брюсов В.Я.* Собр. соч.: в 7 т. М., 1973–1975.
4. *Блок А.* Собр. соч.: в 8 т. М.; Л., 1962.
5. *Брюсов В.Я.* Мой Пушкин. М., 1929.
6. *Вейдле В.* Тютчев и Россия / В. Вейдле // Умирание искусства. М., 2001.
7. *Лурье С.* Далекий голос: К столетию со дня рождения В.Я. Брюсова // Нева. 1973. № 12.
8. *Горбачев Г.* Капитализм и русская литература. М.; Л., 1928.
9. *Волков А.* Поэзия русского империализма. М., 1935.
10. *Цехновицер О.* Литература и мировая война 1914–1918 гг. М., 1938.
11. *Ленобль Г.* Брюсов – певец великой России // *Брюсов В.* Стихотворения. М., 1943.
12. *Мясников А.С.* Поэзия Брюсова // *Брюсов В.* Избранные стихотворения. М., 1945.
13. *Мясников А.С.* В.Я. Брюсов. М., 1949.
14. *Сивоволов Б.М.* Валерий Брюсов и передовая русская литература его времени. Харьков, 1985.
15. *Гиндин С.* Непрочитанные страницы Брюсова // *Брюсов В.* Заря времен: Стихотворения. Поэмы. Пьесы. Статьи. М., 2000.
16. *Брюсов В.* Из моей жизни: Автобиографическая и мемуарная проза. М., 1994.
17. *Ясинская З.И.* Мой учитель, мой ректор. (Воспоминания бывшей студентки ВЛХИ) // Брюсовские чтения 1962 года. Ереван, 1963.
18. *Брюсов В.* Дневники. 1891–1910. М., 1927.
19. Валерий Брюсов и его корреспонденты. Кн. 1 // Литературное наследство. Т. 98. М., 1991.
20. *Брюсова И.М.* Материалы к биографии Валерия Брюсова // *Брюсов В.* Избранные стихи. М.; Л., 1933.
21. *Молодяков В.* Константин Леонтьев и Валерий Брюсов (история невстречи) // Новый журнал. 1994. Декабрь. № 197. С. 119–136.
22. *Молодяков В.* Константин Леонтьев и Валерий Брюсов (история невстречи) / В. Молодяков // Загадки Серебряного века. М., 2009. С. 106–116.
23. *Тютчев Ф.И.* Политические статьи. Paris, 1976.
24. Валерий Брюсов // Литературное наследство. Т. 85. М., 1976.
25. *Максимов Д.Е.* Валерий Брюсов и «Новый путь» // Литературное наследство. Т. 27/28. М., 1937 [1938].
26. *Максимов Д.* «Новый путь» // *Евгеньев-Максимов В. и Максимов Д.* Из прошлого русской журналистики. Л., 1930.
27. *Лавров А.В.* Архив П.П. Перцова // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1973 год. Л., 1976.
28. *Корецкая И.В.* «Новый путь» // Литературный процесс и русская журналистика конца XIX – начала XX века: 1890–1904: Буржуазно-либеральные и модернистские издания. М., 1982.
29. *Перцов П.П.* Литературные воспоминания. 1890–1902. М., 2002.
30. «Впереди – еще много порубленных саблями…»: Закат империи: взгляд «справа»: Из писем П.П. Перцова. Из дневника А.А. Киреева. Из писем Б.В. Никольского / предисл., публ. и коммент. С. Сергеева // Независимая газета. Приложение «Хранить вечно». 2000. 29 апреля. № 1.
31. Русский современник. 1924. № 1.
32. *Досужий обыватель.* Начало конца // Курьер. 1903. 12 августа. № 165.
33. Отдел рукописей и редких книг Российской национальной библиотеки (СПб.). Ф. 1136: Максимов Д.Е. Ед. хр. 13. Л. 25 об.
34. *Струве П.Б.* Наше «бездарное» время // Полярная звезда. 1906. № 14.
35. Валерий Брюсов и Петр Струве. Переписка. 1906–1916. СПб., 2021.
36. *Перцов П.П.* Брюсов в начале века (1901–1903) // Знамя. 1940. № 3.
37. *Savelli, Dani.* L'appel a la violence de Valerij Brjusov en 1904 et 1905 // Faits et imaginaires de la guerre russo-japonaise. Paris, 2005. P. 129–150.
38. *Брюсов В.Я.* Письмо М.А. Кузмину (3/16 августа 1907) // *Кузмин М.* Стихотворения. Из переписки. М., 2006.

39. Весы. 1904. № 4. С. 82–83.

40. *Ленин В.И.* Падение Порт-Артура / В.И. Ленин // Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 9. М., 1960.

41. Русский современник. 1924. № 4. С. 232–234.

42. *Эллис.* Русские символисты. Томск, 1998 (впервые: М., 1910).

43. *Брюсов В.Я.* Письмо П.П. Перцову. 24 сентября 1905 года // Печать и революция. 1926. № 7.

44. *Лелевич Г.* В.Я. Брюсов. М.; Л., 1926.

45. *Молодяков В.* Вокруг Брюсова: инскрипты и маргиналии // Библиофилы России: Альманах. Т. XII. М., 2016.

46. *Лелевич Г.* Брюсов и революция // Октябрь. 1925. № 9.

47. *Ямпольский И.* Валерий Брюсов и первая русская революция (1934) / И. Ямпольский // Поэты и прозаики. Л., 1986.

48. *Литвин Э.С.* Революция 1905 г. и творчество Брюсова // Революция 1905 г. и русская литература. М.; Л., 1956.

49. Золотое руно. 1906. № 11/12.

50. *Брюсов А.* Воспоминания о брате // Брюсовские чтения 1962 года. Ереван, 1963. С. 299–301.

51. *Чулков Г.* Годы странствий. Из книги воспоминаний. М., 1930.

52. *Ленин В.И.* Партийная организация и партийная литература / В.И. Ленин // Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 12. М., 1960. С. 99–105.

53. *Максимова В.А.* «Новая жизнь» и «Вестник жизни» // Русская литература и журналистика начала XX века. 1905–1917. Большевистские и общедемократические издания. М., 1984. С. 7–23.

54. *Брюсов В.Я.* Рецензия на сборник «Очерки реалистического мировоззрения» // Весы. 1904. № 2.

55. *Ленин В.И.* Услышишь суд глупца... / В.И. Ленин // Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 14. М., 1960.

56. *Поступальский И.* Поэзия Валерия Брюсова // *Брюсов В.* Избранные стихи. М.; Л., 1933.

57. *Елисеев С.Г.* Японская литература // С.Г. Елисеев и мировое японоведение. М., 2000.

58. *Вечев Я.* [*Чернов В.М.*] Дела и дни / II. Чаяния грядущего // Заветы. 1913. № 9. С. 113–131 (2-я паг.).

59. *Брюсов В.Я.* Выступление на банкете в Московском Литературно-художественном кружке 18 января 1915 г. // Известия Литературно-художественного кружка. Вып. 10. 1915. Февраль.

60. *Бордюгов Г.А., Ушаков А.И., Чураков В.Ю.* Белое дело: Идеология, основы, режимы власти. М., 1998.

61. *Брюсов В.Я.* Окровавленная Бельгия // Русские ведомости. 1915. 5 июля. № 154.

62. *Паустовский К.* Поэтическое излучение. М., 1976.

63. *Чудецкая Е.В.* Из переписки Брюсова 1914–1915 годов // Брюсовские чтения 1973 года. Ереван, 1975.

64. *Брюсов В.* Письма неофициального корреспондента: Письма к жене (август 1914 – май 1915). М., 2015.

65. *Блок А.* Дневниковая запись от 5 августа 1917 / А. Блок // Собр. соч.: в 8 т. Т. 7. М.; Л., 1963.

66. Политика и поэтика: Русская культура в историко-литературном контексте Первой мировой войны: Публикации, исследования и материалы. М., 2014.

67. *Сапаров К.С.* В.Я. Брюсов о геноциде армян в Османской империи // Брюсовские чтения 2002 года. Ереван, 2005. С. 165–188.

68. *Вебер М.* Предисловие // *Ponsonby, Arthur.* Falsehood in Wartime: Propaganda Lies of the World War. Costa Mesa CA, 1991.

69. *Волошин М.А.* <В. Брюсов. Воспоминания. Фрагменты> // Литературное наследство. Т. 98. Кн. 2.

70. *Гольдин С.Л.* В.Я. Брюсов – работник Наркомпроса // Брюсовские чтения 1963 года. Ереван, 1964.

71. *Брюсов В.* Неизданное и несобранное. М., 1998. С. 314–317.

72. Записки отдела рукописей Государственной библиотеки СССР имени В.И. Ленина. Вып. 29. М., 1967.

73. *Брюсов В.Я.* Стихотворения 1918–1921 гг. / предисл., публ. и примеч. В.Э. Молодякова // Devisu. 1993. № 4.

74. *Максимов Д.* Брюсов. Поэзия и позиция. Л., 1969.

75. *Луначарский А.В.* Неизданные материалы // Литературное наследство. Т. 82. М., 1970.

76. *Трифонов Н.А.* Луначарский и Брюсов // Русская литература. 1973. № 4. С. 7–8.

77. *Шиперович Б.* «И искра есть в лучах – моя...». (Страницы из жизни В.Я. Брюсова) // День поэзии. М., 1969.

78. *Гиппиус З.* Дневники. Т. 2. М., 1999.

79. Литературное обозрение. 1991. № 7. С. 63–111.

80. *Bruck, Moeller van den.* <A.> Germany's Third Empire. London, 1933.

81. *Сергеев С.* Страстотерпец великодержавия // *Устрялов Н.* Национал-большевизм. М., 2003.

82. *Устрялов Н.В.* Под знаком революции. Харбин, 1925. С. 73–76.

83. *Устрялов Н.В.* Под знаком революции // Политическая история русской эмиграции: 1920–1940 гг.: Документы и материалы. М., 1999. С. 199–202.

84. *Алданов М.* Очерки. М., 1995.

85. *Шершеневич В.* Великолепный очевидец: Поэтические воспоминания 1910–1925 гг. // Мой век, мои друзья и подруги: Воспоминания Мариенгофа, Шершеневича, Грузинова. М., 1990.

86. *Константинов С.В.* В роли покровителя муз: Лев Троцкий и Федор Сологуб / С.В. Константинов // «В неверном озаренье славы…»: Реформаторы и жертвы. М., 2008.

87. НИОР РГБ. Ф. 386 (Брюсов В.Я.). Карт. 111. Ед. хр. 43.

88. НИОР РГБ. Ф. 386 (Брюсов В.Я.). Карт. 157. Ед. хр. 105.

89. Большая цензура: Писатели и журналисты в стране Советов: 1917–1956. М., 2005.

90. В. Брюсов в полемике с Л. Троцким. (Одна из последних рецензий Брюсова) / публ. Н.А. Трифонова // Вопросы литературы. 1989. № 9. С. 271–275.

91. *Гроссман Л.* Борьба за стиль: Опыты по критике и поэтике. М., 1927.

92. *Каменев Ю.* О Ласковом Старике и о Валерии Брюсове // Литературный распад: Критический сборник. 2-е изд.. СПб., 1908. С. 58–92.

93. *Луначарский А.* Литературные силуэты. М., 1925.

94. *Бухарин Н.* Валерий Брюсов и Владимир Маяковский. (Скорбные мысли) / Н. Бухарин // Этюды. М., 1932.

95. *Бухарин Н.* Революция и культура. М., 1993.

96. *Адамович Г.* Судьбы советской литературы / Г. Адамович // Литературные заметки. Кн. 1. СПб., 2002.

97. *Фомин С.* Талантливый поэт-самоучка: К 75-летию со дня смерти И.З. Сурикова // Литературная газета. 1955. № 54. 7 мая. С. 2.

98. *Ленин В.И.* Полн. собр. соч.. 5-е изд. Т. 50. М., 1970. С. 234–235.

99. *Юров Ю.* Родниковская новь // В мире книг. 1973. № 5. С. 28–29.

100. *Дембовецкий В.* Валерий Брюсов // Артемовец (Сталино). 1926. № 1. С. 18.

101. Венок Брюсову: Валерий Брюсов в поэзии его современников. М., 2013. С. 147.

102. *Струве П.* Подлинный смысл и необходимый конец большевистского коммунизма. По поводу смерти Ленина. // Политическая история русской эмиграции: 1920–1940 гг.: Документы и материалы. М., 1999.

103. *Эренбург И.Г.* Люди, годы, жизнь / И.Г. Эренбург // Собр. соч.: в 9 т. Т. 8. М., 1966.

104. *Брюсова И.* <Предисловие> // *Брюсов В.* Дневники: 1891–1910. М., 1927.

Аннотация. В статье дан подробный очерк эволюции политических и геополитических взглядов Валерия Яковлевича Брюсова (1873–1924) – одного из крупнейших деятелей русской культуры Серебряного века. Новатор и бунтарь в литературе, Брюсов при всем неприятии многих политических и социальных реалий российской действительности неизменно оставался патриотом с четким пониманием национальных интересов России. С юности следивший за мировой политикой и получивший профессиональное историческое образование, Брюсов под влиянием любимого им Федора Тютчева стал одним из наиболее «политических» поэтов своей эпохи. В статье рассмотрена деятельность Брюсова как политического аналитика и публициста, его отношение к русско-японской войне 1904–1905 годов, революционной смуте 1905–1907 годов, конфликту европейской цивилизации с вне-европейским миром, Первой мировой войне, Февральской революции в России. Автор анализирует отношение Брюсова к большевистскому перевороту и его контакты с новой властью. Политическое наследие Брюсова нуждается в переиздании.

Ключевые слова: Валерий Брюсов, геополитика, национальные интересы, цивилизация, либерализм, социализм, революция, большевизм.

Vassili E. Molodiakov, Doctor in Political Sciences, PhD in History, Proessor,. Takushoku University (Tokyo, Japan)

“Invited by the Mighty Powers to Watch the Spectacle in Awe”: a Political Portrait of Valery Bryusov

Abstract. The article gives a detailed outline of the evolution of political and geopolitical views of Valery Bryusov (1873–1924), one of the greatest figures of Russian Silver Age. An innovator and rebel in literature, Bryusov, despite his rejection of many political and social realities of Russian life, invariably remained a patriot having a clear understanding of Russia's national interests. Having received a professional education in history and keeping up with world politics from his very youth, Bryusov became one of the most “political” poets of his era influenced by his favorite poet Fyodor Tyutchev. The article examines Bryusov's activity as a political analyst and publicist, his attitude to the Russian-Japanese war of 1904–1905, the revolutionary turmoil of 1905–1907, the conflict of European civilization with the non-European world, the First World War and the February Revolution in Russia. The author analyzes Bryusov's attitude to the Bolshevik coup and his relations with the new government. The author assumes that Bryusov's political works should be republished.

Keywords: Valery Bryusov, Geopolitics, National Interests, Civilization, Liberalism, Socialism, Revolution, Bolshevism.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-120-139

Вера Даренская

Борис Садовской – мыслитель-традиционалист Серебряного века

С высоты Голгофы и Гете – нуль.

Б. Садовской, 1918

Человечество отходило от Христа и опять возвращалось. Вернется и еще.

Б. Садовской «Пшеница и плевелы»

Консерватизм есть врожденная, природная склонность: охранять все без исключения

Б. Садовской

Среди выдающихся авторов Серебряного века многие до сих пор остаются незаслуженно почти забытыми – в первую очередь те, кто «не вписывается» в чисто светскую либерально-прогрессистскую концепцию этой исторической эпохи, доныне господствующую в академическом дискурсе. Остро необходим иной – традиционалистский – взгляд на Серебряный век, который был также и эпохой религиозного возрождения в русской культуре. Это другой Серебряный век, который намного более насущен для возрождения современной русской культуры, чем светский, а часто даже и еще почти советский его образ. Такое видение Серебряного века по-иному раскрывает и значимость многих хорошо изученных авторов, начиная с А. Блока, как авторов православных, хотя и увлеченных в определенные периоды творчества антихристианскими соблазнами – «музыкой революции», декадентством, антропософией и т.п.

Но еще более актуальной задачей является если и не «открытие» новых имен (они уже известны), то введение их в актуальную культурную память и исследование их идей. Среди таких имен первостепенное значение имеет Борис Александрович Садовской (1881–1952; Садовской – это его литературный псевдоним, по отцу он Садовский) – поэт, прозаик, драматург, литературный критик и в зрелый период жизни, который начался с 1917 года, – яркий мыслитель-традиционалист. О значимости Садовского как литератора может свидетельствовать, например, замечание А.И. Цветаевой о том, что Горький «Бориса Садовского уже с 15 лет считал выдающимся талантом» [15, с. 3]. Есть и ряд других очень позитивных и почти восторженных отзывов о Садовском в «Дневнике» А. Блока, рецензиях З. Гиппиус, В. Ходасевича и др.

Блок чрезвычайно высоко оценил историко-литературные очерки Садовского, объединенные в книге «Русская Камена» (М., 1910), и писал ему после получения от него «Русской Камены»: «…по-моему, эта книга настраивает душу лучше многих прекрасных

Даренская Вера Николаевна, кандидат философских наук, доцент кафедры социальной работы Луганского государственного педагогического университета. E-mail: vera_darenskaya@mail.ru

стихов тем именно, что возвращает чистейшие юношеские переживания любящим поэзию, в частности – русскую. Вы как бы нашли фарватер среди мелей истории литературы и литературной истории. Для этого мало любви к истории только или любви к архивам и библиографии, но необходима живая любовь. Потому я думаю, что Ваша книга, при всей своей целомудренной сдержанности (или, скорее, именно потому, что она этим целомудрием исполнена), – входит прямо в жизнь; оценки Ваши в большинстве случаев должны стать "классическими". Меня эта книга и научила, и вдохновила, и многое мне напомнила» [4, с. 322]. Очевидно, что автор, который «научил и вдохновил» Блока, не может не относиться к незаурядным мыслителям.

«Новый журнал», публикуя в 1978 году «Заметки» Садовского, писал об авторе так: «Борис Александрович Садовский (Псевдоним Садовской), род. в 1881 г., умер в 1952 г. в Москве. Замечательный литературный критик. Сотрудничал в журнале московских символистов "Весы", но был внутренне чужд символизму и по вкусам, влечениям был ближе к акмеистам. Издал несколько сборников стихов... Интересны его исторические повести – "Двуглавый орел" (о Потемкине) и другие. Подчеркивал свою верность монархии» [12, с. 135]. Возвращение наследия Садовского началось в 1990 году сборником прозы «Лебединые клики», который, как отмечал С.В. Шумихин, «открыл сегодняшнему читателю писателя оригинальной и весьма своеобразной мысли, тонкого стилиста-прозаика, незаурядного поэта. Его яркое дарование выделяется даже на фоне блестящей плеяды литераторов Серебряного века. Числить Садовского в категории полузабытых, второстепенных величин, как это продолжалось на протяжении более чем полувека, – позорное расточительство и пренебрежение талантом, которым в другой стране законно бы гордились» [23].

Наиболее полное издание «Морозные узоры. Стихотворения и письма» (2010) включает в себя более 400 стихотворений Б.А. Садовского, а сам автор охарактеризован в нем так: «…заметная фигура в истории литературы Серебряного века. До революции у него вышло 12 книг – поэзии, прозы, критических и полемических статей, исследовательских работ о русских поэтах. После 1920-х годов писательская судьба покрыта завесой. От расправы его уберегло полное забвение: никто не подозревал о том, что он жив» [16, с. 3].

Архимандрит Кирилл (Семенов), духовник Московской епархии, клирик Богородице-Смоленского Новодевичьего монастыря, в котором всю вторую часть своей жизни (1928–1952) жил Б.А. Садовской, в 2007 году опубликовал статью «"Радостный схимник". К 55-летию со дня кончины Бориса Александровича Садовского», в которой дал такую характеристику: «Поэт, прозаик, драматург и литературный критик, Садовской, написавший сравнительно не так уж и много, свое особенное место в истории русской литературы первой половины XX века занимает, тем не менее, по праву… К 1918 году Борисом Садовским опубликовано было шесть поэтических книг (последняя, "Обитель смерти", в 1917)… В годы, когда "Страна Советов" судорожно пыталась истребить у своих подданных самую память о душе и святыне, одинокий отшельник, укрывшийся не столько за стенами разоренной обители, сколько во внутренней клети своего сердца, записывал в дневнике: *"Я перехожу окончательно и бесповоротно на церковную почву и ухожу от жизни. Я монах… Православный монах эпохи перед Антихристом"*… Садовской скончался 5 марта 1952 года; на третий день – этому есть свидетельство – был отпет в Успенской церкви Новодевичьего монастыря (к тому времени несколько лет уже как открытой) и погребен на кладбище за монастырской оградой, рядом с могилой жены его Надежды Ивановны, умершей ранее» [2] [выделено мной – *В.Д.*].

До настоящего времени изучением наследия Б.А. Садовского занимались в основном филологи, и как мыслитель он до сих пор фактически не изучался, что, безусловно, является печальным недоразумением. Среди работ литературоведов следует выделить статьи его первого публикатора С.В. Шумихина, докторскую диссертацию [7] и серию

статей Ю.А. Изумрудова, а также еще нескольких авторов, которые исследовали частные историко-литературные вопросы. Но первые опыты рассмотрения его как поэта-мыслителя появились в статьях О. Мономаха «Борис Садовской как поэт Святой Руси. О “забытом” писателе Серебряного века» [9], С.Н. Пяткина [10] и Д.И. Стогова [20].

Целью данной статьи является анализ наследия Б.А. Садовского как замечательного православного мыслителя-традиционалиста, в первую очередь на основе анализа эссе «Святая реакция», которое относится к жанру философско-мировоззренческого манифеста, а также ряда других его текстов.

Литературный дебют Б.А. Садовского в печати относится еще к 1901 году (стихотворение «Иоанн Грозный» было опубликовано в нижегородской газете «Волгарь»). В 1911-м он написал «Гимн в память 300-летия подвига героев Нижегородского ополчения», защитивших Россию в период Смуты:

Хвала и честь героям старины!
Вам третий раз исполнилось столетье.
Защитники родной своей страны
В годину смут, тревог и лихолетья.

Поток врагов был грозен и велик,
Родимый край был мрачен и пустынен,
Но спас его из Нижнего мясник,
Хвала тебе, великодушный Минин!

С тобою князь Пожарский в вихре сеч.
Им спасена Московская держава.
От Минина приняв народный меч,
Он дал Руси спасенье. Слава! Слава!

Хвала и честь! Пускай переживет
Века веков могучая та сила,
С какой в Кремле приветствовал народ
Венчанного на царство Михаила [16, с. 272].

Стихотворением этим Садовской очень дорожил. Оно было выпущено Нижегородской археологической комиссией отдельной листовкой тиражом 10 тыс. экземпляров, положено на музыку. Это подлинно гимн.

Из мемуарных свидетельств известно, что «портреты Николая I – кумира с детских лет, украшавшие стены его комнат – в фас, профиль, на коне, в шинели, – пройдут через все статьи и очерки... В Николаевской эпохе видел Садовской идеал этический, эстетический, модель государственного устройства, в котором государство и церковь, государство и общество, общество и человек взаимозависимы и взаимосвязаны естественно и неразрывно, как душа и тело. Дворянская усадьба в его творчестве явилась мельчайшей клеточкой России, исполненной жизнью вечной, как ход времен года» [1, с. 173]. Еще гимназистом он записывал в своем дневнике: «Завтра – Священный день Тезоименитства Его Императорского Величества Государя Императора Николая II Александровича. Я горжусь тем, что нахожусь под властью самодержца, а не паршивого королишки, который слова не может пикнуть без согласия своего рейхстага или парламента, дающего ему средства на жизнь; не под властью взбалмошной республики, глупейшего государства в мире, а САМОДЕРЖЦА, помазанника Божия, отцы, деды и прадеды которого властвовали также над нашими предками» [цит. по: 1, с. 174]. Портреты Николая I украшали жилище поэта и в зрелые годы.

В. Ходасевич, поверивший слухам о гибели Садовского, в 1925 году посвятил памяти мыслителя статью, в которой продемонстрировал свое непонимание его мировоззрения: «…любил он подчеркивать свой монархизм, свою крайнюю реакционность… тут им руководило скорее эстетическое любование старой, великодержавной Россией, даже влюбленность в нее – нежели серьезно обдуманное политическое мировоззрение. Как бы то ни было, монархизм в эпоху 1905–1907 годов был слишком непопулярен и для писателя не мог пройти безнаказанно. Садовской же еще поддразнивал» [21, с. 326]. Нет, руководило Б.А. Садовским вовсе не «поддразнивание», а самые серьезные мотивы. И об этом свидетельствует сам Ходасевич, рассказывая, как он навестил Садовского летом 1917 года в лечебнице и увидел, что тот изучает свв. Отцов Церкви. А по поводу «революции» он сказал Ходасевичу сквозь слезы: «Это всё вы Россию сгубили, проклятые либералы» [20, с. 329]. Это именно серьезно обдуманное политическое мировоззрение.

О поэзии Садовского В. Ходасевич, весьма взыскательный критик, писал очень уважительно следующее: «Стихи его никогда не изумляли, не поражали, даже и не восхищали, – но это всегда была чистая и возвышенная поэзия. Точно учитывая свои силы, Садовской в поэзии был несколько сдержан, как был и в жизненном обиходе. Если угодно, лирика его была даже суховата, – но зато читатель никогда не мог заподозрить Садовского в желании показаться не тем, что он есть, – в позерстве, притворстве, лжи. Садовской был правдив. А быть правдивым поэту труднее, чем об этом принято думать» [21, с. 327].

Не менее уважительно В. Ходасевич писал и о научных трудах Садовского как историка литературы: «Наиболее ценными мне представляются его работы над неизученными черновиками Фета. Садовскому же, кстати сказать, принадлежит и первое опубликование документов и обстоятельств, относящихся к предсмертным минутам Фета. Как историк литературы Садовской мог гордиться любовью П.И. Бартенева и М.О. Гершензона» [21, с. 328].

В 1916 году 35-летний Борис Садовский был парализован вследствие сифилиса и вторую половину жизни был лишен возможности самостоятельно передвигаться, однако сохранил ясность ума и творческую работоспособность. Более того, именно эта тяжелейшая болезнь наверняка спасла его от репрессий и гибели в 1920–1930-х годах. (Аналогично смог выжить и М.М. Бахтин.) Но еще более важно было нравственное влияние «постыдной» болезни на его личность. Оно привело бывшего поэта из «богемы» к покаянию и воцерковлению.

В 1917 году он был фактически единственным из известных поэтов, кто понимал жертвенный подвиг императора Николая Второго. Он написал тогда:

Лишь пред тобой немели лиры
И замирал хвалебный строй,
Невольник трона, раб порфиры,
Несчастный Николай Второй! [18, с. 110].

В 1928 году Б.А. Садовской переехал в Москву, где ему дали жилье в подвале под церковью Новодевичьего монастыря: здесь из вросшего в землю окошка Садовского видна могила Дениса Давыдова, о котором в 1910 году Садовской писал когда-то в своей первой книге «Русская Камена». Рядом могилы былых приятелей: вначале Брюсова, затем Белого, Эрна, Чулкова, Пяста. После того как монастырь стал филиалом Государственного исторического музея, в нем жила целая колония писателей, художников. Сотрудница Музея Новодевичьего монастыря Т.А. Марголина смогла установить, где именно в течение почти четверти века проживал Садовской. До 1949 года местом жительства его была крошечная квартирка, устроенная в подклете Успенской церкви, а последние годы, вплоть до самой кончины, обитал он в Чеботарной башне у той стены, что отделяет монастырь

от кладбища. Закрытая в начале 1920-х обитель на долгие годы заселена была огромным числом людей, ютившихся здесь во множестве «квартирок» и комнаток [2]. В этом монастырском заточении Садовской предавался размышлениям, молитвам, творчеству и созерцаниям. В стихотворении 1929 года он писал:

Пчела прозвенела над тихой могилой.
В траве одуванчик: живая лампадка.
Гляжу и тоскую о Родине милой,
О бедной России, упавшей так гадко.

Событие крушения царской православной России он понимал как начало Апокалипсиса:

О чем ты хлопочешь и плачешь, старуха?
Давно у нас нет ни домов, ни законов,
Запрыгали звезды, и мир закачался.

«Сейчас только люди моего возраста и старше могут, как следует, понимать старую Россию, – записывал он в дневнике 13 февраля 1931 года. – Я пережил исторический перелет небывалой, невообразимой широты и силы. Я езжал в чичиковской бричке, останавливался в тех же гостиницах, на тех же станциях, что и Гоголь, едал те же блюда, видел те же вывески, слышал те же речи. Конец 1-го тома “Мертвых душ” для меня живая, близкая современность. И я же застаю аэропланы. Первые автомобили, кинематографы, радио – все это появлялось одно за другим на моих глазах. Мечтать поэтому о возрождении России так же глупо, как надеяться на восстановление древней Греции. Люди теперь из другого теста, с другой душой. Им не жалко ломать наши святыни, т.к. колокольный звон для них ничего не значит, а Гоголь скучен. Дети спрашивают старших, что значит “Христос Воскресе” – не по-французски ли это?» [10, с. 177]. А в дневниковой записи ноября 1932 года, под впечатлением «народных гуляний» по случаю годовщины «Октября», отмечает: «Я пережиток прошлого, и такого прошлого, которое для нынешних людей неинтересно просто потому, что непонятно. Не нужен я. Что же мне делать? – 1). Готовиться к вечной жизни, к загробному блаженству. Кое-что уже сделано. Расстался я, и думаю навеки, с Венерой и Вакхом. Исполняю всё, что велит Православная церковь – конечно, по мере времени и сил. 2). Читать днем книги из своей библиотеки, а вечером слушать по радио оперы и концерты. 3). Пить, печь и веселиться (пить чай, печь хлеб, веселиться, созерцая прошлое). Я – уволенный в отпуск труп. Мой гроб – моя комната» [13, с. 184]. Уже в 1917 году он написал такую «эпитафию» себе:

Мой скромный памятник не мрамор бельведерский,
Не бронза вечная, не медные столпы:
Надменный юноша глядит с улыбкой дерзкой
На ликование толпы.

Пусть весь я не умру, зато никто на свете
Не остановится пред статуей моей
И поздних варваров гражданственные дети
Не отнесут ее в музей.

Слух скаредный о ней носился недалёко
И замер жалобно в тот самый день, когда
Кровавый враг обрушился жестоко
На наши сёла и стада.

И долго буду я для многих ненавистен
Тем, что растерзанных знамен не опускал,
Что в век бесчисленных и лживых полуистин
Единой Истины искал.

Но всюду и всегда: на чердаке ль забытый,
Или на городской бушующей тропе,
Не скроет идол мой улыбки ядовитой
И не поклонится толпе.

Стилизация под «Памятник» Пушкина здесь не литературная игра, а сознательный прием: поэт говорит не только о собственном конце и даже не о конце императорской России, а фактически о конце того мира, который имел смысл своего существования. Пришедшие новые варвары вызывают только презрение. С.Н. Пяткин писал: «В прижизненной критике и мемуарных свидетельствах о Борисе Александровиче Садовском прочно сложилась репутация писателя как строгого и взыскательного хранителя традиций “золотого века” отечественной культуры... Наверное, демонстративное “черносотенство” Садовского вкупе с его дворянским мундиром и домашней картинной галереей, состоящей только из портретов Николая I, отчасти были фрондерской позой писателя. Однако все это не служит каким-то веским доказательством несерьезности его монархических убеждений, сугубо эстетической привязанности к самодержавной России. Большая, если не сказать подавляющая, часть его произведений сюжетно связана с Николаевской эпохой» [10, с. 127–128]. Это повести «Кровавая звезда» (1919) и роман «Шестой час» (1921), в котором, как и православные святые, автор называет советскую власть «заслуженным наказанием всем за измену Помазаннику Христову» [19, с. 37]. Генезис интеллигентской русофобии Б.А. Садовской раскрыл в «Кровавой звезде»: «темно-красный пятиугольник», который после 1917 года большевики сделают своей государственной эмблемой, показан как символ масонских кругов, а затем – всех антирусских, антиправославных, антимонархических бесовских сил. В «Кровавой звезде» рассказывается, как идеологам русофобии (иностранцам! – такой акцент важен для автора) удалось вовлечь в свои сети цесаревича Александра, будущего императора-освободителя Александра II. На событийном, внешнем уровне в «Шестом часе» – смерть царя-самодержца, в подтексте же – идея воскресения и бессмертия, ведь «“Шестой час” во всем комплексе его глубочайшей ассоциативной символики – своеобразный роман-апокалипсис, пророчество неизбежного исторического, геополитического сокрушения сил Зла, всех врагов государства Российского» [6, с. 397].

Стоит отметить и перекличку названий: в самом конце XX века появился «Час шестый» (1999) – завершающий роман выдающегося писателя-«деревенщика» В.И. Белова о геноциде русского народа в 1920–1930-х годах. В 1921-м одновременно с «Шестым часом» Б. Садовской пишет эссе «Святая реакция», своего рода религиозно-философский комментарий к роману. Позже, устами схимника, персонажа своей повести «Александр Третий» (в адрес самодержца): «А спасение чудесное твое зря было, что ли? Великая тайна в нем явлена: русским царем единым держится мир. Десница твоя не пускает антихриста. <…> Оглянись, православный государь. Один ты помазанник Христов на земле, один самодержец. Прочих владык избирают грешные люди, тебя сам Бог. И только ради тебя щадит растленную землю рука Господня» [11, с. 19]. «Шестым часом» в период крушения всего и вся Садовской словно бы заклинал судьбу: не погибнет Россия, Святая Русь, как бы ни сильны были ее враги, к каким бы ухищрениям ни прибегали.

Наконец уже в 1930-х он втайне пишет завершающий роман «Пшеница и плевелы», в послесловии к публикации которого в 1993 году известный литературовед В.Э. Вацуро писал:

«В годы диктатуры Сталина и массовых репрессий он написал произведение откровенно монархическое и клерикальное, “контрреволюционное” в самом полном и точном значении этого слова. В нем Николай I, подвижник, мудрец, политик и воин, отеческой рукой охраняет общественные и нравственные устои. В нем над Россией простерты не “совиные крыла”, а благословляющая рука носителя евангельского духа митрополита Московского и Коломенского Филарета. И сама Россия предстает в нем в своем патриархальном облике, и высшее ее духовное сокровище – передаваемый от поколения к поколению, органически наследуемый жизненный уклад. Материальный прогресс разрушает его. Вся жизнь Лермонтова – взращивание “плевел” и отторжение “пшеницы”. Он носитель “дьявольского” начала еще в большей мере, чем Пушкин, приговор которому выносится устами Кукольника: “соблазн”, служение врагу рода человеческого. Подобно Печорину, Лермонтов сеет зло и несет с собою гибель; нечто инфернальное есть и в его власти над людьми... Он отказался от своего божественного предназначения» [5, с. 143]. Окончание романа, написанного в 1936–1941 годах, таково:

«Икона светит райским отблеском таинственного дня.

Троицкая Лавра. Весенний вечер. Владыка Филарет отдыхает на крылечке; перед ним в облаке траурной кисеи склоняется заплаканным лицом Наталия Соломоновна Мартынова.

– В самой суровой пище от Бога положен вкус и есть утешение в самом тяжелом жребии. Что нам потребно, знает один Господь.

– Я хочу постричься, владыка.

– Не всем под силу иноческий крест. Идите в мир. У вас есть близкий человек: он любит вас с детства. Будьте ему верной и послушной женой. Воспитывайте детей в отеческих преданиях, в верности православной церкви и самодержавному Царю. Долг жены – ограждать труды и досуги мужа от житейских мелочей. Прощайте. Бог с вами.

Долго стоит на крылечке, перебирая четки, владыка Филарет. Пушистые, рассыпчатые волокна медлительных облаков; сияющие главы и кресты святой обители; светлый, как стекло, монастырский пруд с поникшими ветлами, изумрудным тростником и краснокрылой цаплей; перекличка радостных пташек на дряхлой дуплистой иве; тихий вечерний благовест.

Слава Богу за все» [17, с. 141].

Не только Лермонтов предстает у Садовского инфернальной фигурой, но он радикально переосмысливает и значение Пушкина. С другой стороны, как пишет В.Ю. Белоногова, «создается впечатление, что Гоголь теперь постоянно присутствует в его сознании. Образ Гоголя-трансцендентного становится “персонажем” внутренней жизни Садовского, проделавшего путь “от Фета к Филарету”, по его словам <…> Пушкинское присутствие в творческом сознании Садовского в каком-то смысле эволюционирует в обратном направлении. Если прежде Пушкин был «идейно-эстетическим центром художественного мира» Садовского, то теперь он духовно отторгает его. “Понятно, чьим огнем твой освещен треножник, Когда в его дыму Козлиным голосом поет безбожник Кумиру твоему”, – так обращается он теперь в стихотворении “Пушкин” (1929–1935) к тому, кого в 1917 году в стихотворении с таким же названием именует “Пушкин-солнце, Пушкин-бог!”» [3, с. 106]. Теперь именно Гоголь становится центром нового литературного канона для него как автора, столь радикально порвавшего со светским писательством и обратившегося к почти монашеской жизни и духовной аскезе. Именно в нем теперь Садовской усматривает прообраз новой русской литературы, если Россия не погибнет, а воскреснет.

В январе 1941 года, отвечая на поздравления К.И. Чуковского с 40-летием литературной деятельности, Садовской писал: «Мы не виделись 25 лет. Это теперь такой же примерно срок, как от Рюрика до 1914 г. Я все это время провел “наедине с собой”, не покидая кресла, и приобрел, зато такие внутренние сокровища, о каких и мечтать не смел» [13, с. 192]. О каких же «внутренних сокровищах» он говорит? Б.А. Садовской

записывает в 1918 году: «с высоты Голгофы и Гете нуль» [15, с. 422]. Именно оценка всей истории и культуры с высоты евангельского Откровения и становится главным в его мировоззрении. Это основание философии русского традиционализма.

Тетрадь заметок Садовского начата в августе 1929 года Литургией Василия Великого, переписанной из служебника 1659 года. Дни свои он старается построить по заветам свв. отцов церкви, вырабатывая устав «добровольного монаха» новой «эпохи перед Антихристом» [1, с. 175]. В записях он образно выразил свое новое мироощущение так: «Преходит образ мира сего. Прежде все крепко держалось: мебель, тишина, канарейки, самый воздух. Пушкина необходимо преодолеть. Теперь это очень легко. Пора мне творить не стихи, а самого себя. Люди каждую секунду умирают и падают в вечность, точно стручки с акаций» [13, с. 178].

Эпиграфом к своим заметкам этого периода он сделал высказывание свт. Филарета (Дроздова): «Если век стремится в бездну, лучше отстать от него». Но первый же афоризм самого Садовского отличается трагическим цинизмом: «Надо не вешаться, а постепенно давиться петлей: эта смерть приятна» [12, с. 135]. Речь идет о том, что гибель христианской культуры можно переживать и как радость последнего подвига ее сохранения. Здесь же он так продолжил свою ключевую мысль о необходимости евангельской оценки всей культуры: «…на пробном камне Православия даже Пушкин оказывается – так себе. Поэт – и только. Блестящий стиль у таких писателей как Пушкин или Розанов – чешуя на змеиной коже. Привлекает, отвлекает, завлекает. А как в настоящий возраст войдешь, вся пустота их сразу откроется» [12, с. 144].

Столь «скандальный» взгляд на русскую литературу он еще продолжил следующим образом: «Вот когда мы поймем духовное ничтожество декабристов и Пушкина, когда уразумеем, что Обломов – тип положительный, а Штольц – глубоко отрицательный, что Старосветские помещики есть идеал, апофеоз, что изо всей нашей литературы можно оставить только Жуковского и Гоголя, а прочее сжечь – тогда можно будет надеяться на что-то» [13, с. 180].

Однако эта надежда на будущее воскресение христианской культуры и православной России у него появилась не сразу, она прошла через муки тяжких сомнений и отчаяния: «8 ноября 1932. Стою на рубеже совсем новой жизни. Прежде всего я сознаю, что прошлое навеки кончилось, что Русь погребена безвозвратно, причем на ее могиле не крест даже вбит, а осиновый кол. Отсюда выводы: Если Россия умерла, умер и я. Меня нет» [13, с. 183]. В этом падении в отчаяние, как в символическом прохождении через смерть, происходит «новое рождение» – уже не поэта-символиста, а православного мыслителя.

Пережив второе, духовное рождение, Садовской воцерковляется в меру своих малых сил, читает свв. Отцов Церкви, выписывает для себя молитвы св. прав. Иоанна Кронштадтского: «Молитва Иоанна: Боже, имя Твое Любы: не отвергни мя заблудшего. Имя Твое Сила, укрепи мя, изнемогшего и падшего. Имя Твое – Свет: просвети мою душу, омраченную житейскими страстями. Имя Твое Милость: не остави мя милостию Твоей. Моя молитва: Господи, верни меня к истокам дней моих. Ущедри, Боже, руку Твою!» [13, с. 182]. Внутреннюю логику духовного рождения личности Садовской сформулировал так: «Если человек может поверить в себя, как же ему не поверить в Бога» [13, с. 177]. Здесь тоже нужно усилие воли. Далее он вывел для себя новые жизненные правила: «Главное: не спешить ни в чем, все делать медленно и монументально. Смысл моего кризиса – уход во внутреннюю жизнь ради поисков Царства Божия внутри меня сущего (О, если б мне стать духовным Колумбом!) и творческая работа над самим собой» [13, с. 186]. Он пишет теперь о том, что «Царство Небесное – вот моя обетованная страна. Да будет воля Твоя!» [13, с. 188].

Относительно происходящих в XX веке катастрофических событий он в конце концов сделал суровый апокалиптический вывод: коммунизм «призван обновить весь мир и выжечь

старую плесень – явиться бичом Божиим – и тогда со временем он все равно очнется и пойдет к обедне; или ему назначено расчистить путь для грядущего за ним антихриста. В обоих случаях честь ему и слава» [13, с. 188]. В последних словах можно увидеть некоторый цинизм, но в них просто выразился православный духовно-трезвый взгляд на вещи.

Предреволюционная деградация «образованного слоя» вызывает у Садовского отвращение, и в этом он видит одну из причин «революции», но не оправдание ее: «Как вспомнишь эпоху 1905–1914 гг. – всю брюсовско-милюковскую, сологубовско-аверченковскую гниль и пошлость, сплошной “бобок”, журналы и газеты вроде “Русского богатства” и “Речи”, цинизм сверху и хамство внизу, вырождение и оподление – хочется сказать с поклоном: спасибо, милые люди! Правда, вы поступили по пословице: осердясь на вшей, шубу в печь» [13, с. 177].

Однако «революция» – это не причина, а следствие: следствие катастрофы более фундаментального порядка – разрушения религиозных основ жизни. Это разрушение уничтожило смысл и жизни, и смерти, и поэтому «нынешняя жизнь есть противоестественное соединение отрицательных элементов жизни и смерти без их положительных сторон» [13, с. 180]. Духовное оголение человека от всех «предрассудков» стало лишь его деградацией: «раздевшись донага, человечество отдыха не получило: нервы свои оно отдало машинам, а те могут работать и без них» [13, с. 177]. Отсюда вывод: «Консерватизм есть врожденная, природная склонность: охранять все без исключения. Ищите ЦБ [Царство Божие] – все остальное приложится. Сейчас остальное приложилось, а ЦБ нет» [13, с. 177].

Как можно было бы вернуться из этого противоестественного состояния обратно в нормальное? «Единственное спасение не только для Европы, но и для всей вселенной – это разрушить пути сообщения, фабрики, заводы, переломать машины и рассадить ученых по камерам, а еще лучше придушить. Потом заняться воспитанием человечества на вечных началах. Теперь мы знаем, что последовательным и неуклонным воспитанием можно достичь всего. Это, разумеется, утопия во вкусе Уэллса. Труба возгласит раньше, чем это могло бы случиться» [13, с. 177], – иронически заключает Б.А. Садовской.

В апокалиптическом бытии остается лишь одно – буквальное следование заповедям Божиим, благодаря которым человек может спасти свою душу в любых исторических условиях. Эти заповеди имеют целью исторгнуть человека из порабощенности материальным бытием: «Почему “продай имение” и раздай нищим? Не ради филантропии, а потому что вещи и деньги мешают созерцать и мыслить, мешают молиться» [13, с. 179]. Такой же смысл имеет и апостольская заповедь почитания царя, ибо «неподданный – неверующий» [13, с. 177].

То, что современное человечество считает своими «проблемами» есть результат «прогресса», то есть апостасии – отступления от Христа. И решаться они могут не «прогрессом», а как раз наоборот – возвращением к утраченной нормальности христианской жизни. Садовской приводит такой главный пример: «В Богоматери, в ее земной жизни все решение женского вопроса. Что дала она христианству, как необъятно ее назначение и значение. Как велика власть ее в Царстве Небесном! А ведь она не ходила с апостолами проповедовать и никакой непосредственной деятельности не проявляла. Вековечная задача женщины: озарять мужской подвиг женственным сочувствием» [13, с. 179].

Садовской признаёт религиозное многообразие человечества как нечто естественное и неизбежное: «Иногда кажется, что у Христа особое, свое, частное Царство. Только для христиан, как это видно из ответов на Страшном Суде. Ну, а прочих куда? Праотцев, язычников, магометан? Вот и вспоминается, во-1-х, “малое стадо”, во-2-х, “в дому Отца обители многи суть...”» [13, с. 179].

Смотреть на литературу с высоты евангельского идеала человека непросто – это сразу же приводит автора к весьма радикальным и провокативным высказываниям:

«Перечитываю “Идиота”. Достоевский – вполне писатель эпохи Алекс. II, безвкуснейшей на всем историческом пространстве нашем. Слог очень неряшлив, длинноты, повторения, какой-то нитевидный ритм – но всего ужаснее безвкусица... Стиль в обстановке в то время вообще отсутствовал: его не было – наследие Белинского и 40-х гг. Насколько Достоевский жил свиньей» [13, с. 178]. Впрочем, продолжает он, «за гениальность Достоевскому можно все простить. Но перед Гоголем он все-таки мелок. И гениальность его для меня под сомнением. Не было контакта между жизнью его и творчеством» [13, с. 179].

Однако и Гоголь, фактически ставший для Садовского мерилом величия русской литературы, далеко не во всем его удовлетворяет: «Ошибка Гоголя. Он думал совместить православие с литературой, умное делание и молитвенный опыт с продолжением “Мертвых душ”. А подобным параллелям сойтись нельзя. “М.Д.” сжечь, м.б., даже стоило, но после сожжения не умирать надо было, а жить в Боге. Слишком Гоголь был еще молод. Не умри тогда, написал бы “Живые души”» [13, с. 180]. Видимо, это его завещание русской литературе.

Интересно и парадоксально и его сужение о А. Фете: «Замечательно, что во все царствование Александра II Фет ничего не творил, за все эти 25 лет (1855–1881) дал сущие пустяки. Значит дышать нечем было. Его расцвет и сила 1840–55 и 1881–92» [13, с. 179]. Выходит, что антипоэтическая «атмосфера» была как раз в годы правления царя, названного Освободителем, когда господствовало во всем поклонение Западу и «реформам»; поэтической же она была именно в суровые эпохи любимого им Николая I и Александра III.

Авторы новой – как декадентской, так и демократической – литературы вызывают у Садовского в первую очередь сарказм. Например: «Мережковский, толкующий о глубинах Достоевского, похож на импотента, с любопытством смотрящего на акт совокупления» [13, с. 178]. Или такое признание: «Давно я убеждаюсь, что Чехов умел казаться умнее и глубже, чем был на самом деле, что, в сущности, он такой же пошляк, как его брат Александр, автор несравненных по пошлости “Записок репортера”» [13, с. 178]. Сословия – суть разные типы людей по своему духовному качеству, и это прямо выражается в литературе: «Бунин крепче, ароматнее Чехова. Бунин венгерское, Чехов – бургонское. Все-таки один дворянин, а другой интеллигент» [13, с. 190].

Садовской дает целую генеалогическую рефлексию на тему сословий: «…предком моим был протопоп Нижегородского Спасо-Преображенского собора Борис Иванович, живший около 1750 г. У сына его Василия был сын Алексей, священник села Мадатова и мой прадед. Кажется, он и получил в семинарии фамилию Садовского <…> Дед со стороны матери Голов был простой лукояновский мужик. В 1812 г. 16-ти лет попал в солдаты, дослужился до офицерского чина и вышел в отставку подпоручиком. Тогда этот чин давал дворянство, и мать моя, дочь мужика и поповны, кончила Петербургский Павловский институт. Так в лице моем слились три основные сословия. Этим объясняется многое. Как было не вернуться в лоно Православной церкви потомку благочестивых иереев, священнодействовавших, быть может, с великокняжеских времен? И что может быть чище и, прямо скажу, благороднее крови русского духовенства? Ни малейшей примеси <…> Принадлежать к одному сословию с Филаретом – уж одно это есть величайшая честь и счастье. И в то время, как дворянство вырождалось, быстро вымирая и растворяясь новыми чуждыми элементами, состав духовенства оставался неизменным. И революцию выдержали многие из них с достоинством, не так, как дворяне» [13, с. 188–189].

Волею судьбы оказавшись в монастырском уединении – но при этом семейном, – Садовской на собственном опыте реализовал понимание семьи как «малой церкви», основанной на взаимном подвиге и служении. В том же письме К. Чуковскому 1941 года он писал: «Живу под церковью в полной тишине, как на дне морском… У нас четыре самовара (старший – ровесник Гоголя), ставятся они в известные часы и при известных обстоятельствах. Жена моя знала когда-то латынь и Канта, но теперь, слава Богу, все забыла – зато и

пельмени у нас, и вареники, и кулебяки! Пальчики оближете» [13, с. 192]. Так решается вопрос о «женском образовании», которое, как оказывается, состоит совсем не в том, чтобы окончить университет. Далее он признается К. Чуковскому: «Разрешая для себя проблему времени, сделал я независимо от Эйнштейна некоторые выводы. Сущность их можно усмотреть в прилагаемых стихах» [13, с. 192]. В одном из упомянутых стихотворений есть такие строки:

Да разве можно жизнь постичь,
Когда рассудок слеп, как сыч?
Ему не внятен **вечный миг.**
(Мой термин. Потом объясню.)
Куда умней в лесу стоять
И слушать ястребиный крик,
И ничего не понимать! [13, с. 194].

Образ «вечного мига» имеет архетипический характер и в поэзии, и в культуре в целом, поэтому сам по себе не является открытием Садовского. Но его собственным сильным поэтическим смыслом проникнуты эти строки, учащие читателя преодолевать себя, свою привязанность к обыденному узкому рассудку, и «распахиваться» в вечность. Кроме того, у Садовского фактически сформировалась своя философская теория времени, весьма парадоксальная. Он сводит время к физическому движению, то есть оно является внешним относительно нашего сознания, а само сознание тем самым изначально укоренено в вечности. Он писал об этом так: «Ни времени, ни пространства не существует: их заменяет движение земли вокруг солнца. В этом движении и заключается весь мировой обман, вернее секрет четвертого измерения. Разгадывать его вообще не стоит: здесь, на земле, это сфинкс без загадки, а после смерти и самая интересная разгадка окажется ненужной. Земля, обтачиваясь в беге вместе с моим телом, оставляет цельным мой дух. Дух сильнее солнца, ибо он бессмертен, а оно нет. В духе заключены и солнце, и земля, и движение, и бесконечность, и он сам. Поэтому он – Гений» [13, с. 181]. Понятие «гений» здесь имеет новый смысл – это синоним «внутреннего человека», изначально причастного вечности и чуждого времени: «Тело мое носится вместе с землей вокруг солнца, и этот процесс называется временем... Закону движения неподвластно мое сознание – и только оно одно. Атомы мыслей и воспоминаний вечно при мне и только ждут моего зова, чтобы ожить. И вот я их вызываю. Гений мой! Бессмертие мое!» [13, с. 182]. Сущность памяти – дар вечности: «Все помню. Ergo – все живо и только через меня проходит» [13, с. 190].

Садовской дает свою феноменологию времени и вечности, от которой восходит к пониманию Пресвятой Троицы: «Здесь время и пространство. Там вечность и бесконечность. Осознание каждого данного мига всегда и непременно последним дает нам право заключить, что времени действительно нет, что оно такое же мое представление, как сон или, пожалуй, учебник истории. Будущую вечную жизнь за гробом можно сравнить со светом различной силы: кому сто свечей, кому двести, а кому и две. По силе и по заслугам. Догмат Троичности как сосуд из трех частей: каждая часть окрашена своим особым цветом, но стекло и жидкость одно и то же» [13, с. 179].

В стихотворении «Старая Москва» (1935) чувство вечности дано так:

Скажи, кто проходил вот этим перекрестком
Тому назад сто, двести, триста лет?
Не повторяется ль мгновенным отголоском
Неповторимого мгновения отсвет? [16, с. 204].

Здесь вечность дана как вечное, то есть непреходящее прошлое, которое живо и не исчезнет в небытие никогда. В другом стихотворении того же года вечность понята, наоборот, как предстояние концу времен:

Наступает срок возмездья,
День огня, конец борьбы,
И ревнивые созвездья
С нетерпеньем ждут Трубы [16, с. 193].

В другом стихотворении того же периода Садовской так передает свой мучительный опыт борьбы с темными силами и победу над ними:

Черные бесы один за другим
Долго кружились над ложем моим.
Крылья костлявые грудь мне терзали,
Когти железные сердце пронзали
И уносили в безвестную мглу
Божью святыню и Божью хвалу

Гость белокрылый из райских полей
Пролил на раны вино и елей.
Сердце забилось нежней и любовней,
Стало оно благодатной часовней,
Где от вечерней до ранней зари
Радостный схимник поет тропари [16, с. 208].

«Новое рождение» в духе и вечности переживается так:

Верни меня к истокам дней моих,
Я проклял путь соблазна и порока.
Многообразный мир вдали затих,
Лишь колокол взывает одиноко.

И в сердце разгорается заря
Сиянием вечернего светила.
О, вечная святыня алтаря,
О, сладкий дым церковного кадила!

Заря горит всё ярче и сильней,
Ночь умерла и пройдены мытарства.
Верни меня к истокам первых дней,
Верни меня в немеркнущее царство [16, с. 209].

Стоит привести и переложение Садовским первого псалма (Пс. 1):

Блажен, кто к нечестивцам не входил,
И с грешниками дружбы не водил,
И со злодеем не садился,
Но волею закон Всевышнего следил
И день и ночь ему учился.
Как дерево, цветущее у вод,
Листву свою хранит и в срок приносит плод,
Так он во всех делах успеет.

Не тот путь грешников, не тот:
Они как пыль, и ветер их развеет.
Вот почему не вынести им суд:
Они в собранье правых не войдут,
Господь путь верных разумеет,
А нечестивые падут [16, с. 209].

Это переложение (всего Садовской переложил несколько псалмов) не имеет внешнего блеска стиха, но отличается гармоничностью и вдумчивостью: словно поэт старался научить читателя именно так воспринимать текст псалма – не только как молитву, но и как рефлексию и медитацию.

С 1916 года по конец 1920-х он создает цикл сонетов «Императорский венок», в которых его историософия представлена в ярких образах царей. Судьба России дана в лицах – это персонологический подход. Начало – «Петр Первый»:

Державный взмах двуглавого орла
На Запад мчит, и Русь затрепетала.
Кто твой отец, родная мать не знала,
И родина тебя не приняла.

Недаром кровь стрелецкая текла
И к праведному небу вопияла;
Какой Москва была, какою стала,
Куда твоя рука нас привела?

Дыша на Русь огнем и смрадной серой,
Калеча церковь и глумясь над верой,
Как Ноев сын, ты предков осмеял.

И перед вихрем адских наваждений
Отпрянул богоносец: он узнал
Предвестника последних откровений [16, с. 178].

Столь радикальный образ Петра как антихриста уникален в русской литературе и дает его православное видение, без «поправок» на «достижения», по большей части весьма мифологизированные. В сонете же «Николай Первый» автор, наоборот, обращается к своему идеалу государя:

Но призрак жив и будет жить всегда.
О Николай, порфиры ты достоин,
Непобедимый, непреклонный воин,
Страж исполин державного гнезда!

В деснице меч, над головой звезда,
А строгий лик божественно спокоен.
Кем хаос европейский перестроен?
Сжимает пасть дракону чья узда?

Как в этом царстве благостного мира
Окрепли кисть, резец, перо и лира!
Как ждал Царьград славянского царя!

Но черная опять проснулась сила.
И, торжествуя смерть богатыря,
Чудовище кровавое завыло [16, с. 181].

«Призраком» здесь назван убиенный и оболганный Павел I, тоже очень ценимый и любимый Садовским. А «чудовищем кровавым» здесь названа та антихристианская революция, которая началась в Европе и уже угрожала России. Об этом – сонет «Александр Второй»:

Чудовище кровавое завыло,
Ему внимает Александр Второй.
Что сыну завещал отец герой,
Всё малодушным позабыто было.

Свобода ложь, как коршун, разорила
Столетиями выкованный строй.
Царь тешился двусмысленной игрой,
Пока под ним земля не заходила.

И поздно оглянулся он с тоской:
Враги несметны, как песок морской,
Друзья и слуги сражены обидой.

Где бил фонтан – болотная вода.
Предатель царь наказан Немезидой,
Подземный гул не стихнет никогда [16, с. 182].

Сонет «Александр Третий» повествует о том, как народный царь-богатырь сумел временно усмирить инфернальные силы («подземный гул»):

Подземный гул не стихнет никогда.
А кто сберег от взрыва храм народный?
Ты, Миротворец, витязь благородный,
С душой поэта чистой, как слюда.

Тебе кричали: нет, – ты молвил: да,
Пора ладье умерить ход свободный,
И тихо Русь повел по глади водной
Меж рифов, скал, среди обломков льда.

Кто был тебя сильнее в целом мире?
Ты указал железный путь к Сибири,
Зарю твою пел вещий лебедь Фет.

Хозяйственную мощь земля копила.
Но в полдень опочил монарх атлет,
И расцвела священная могила [16, с. 183].

Последний в «Венке» сонет «Николай Второй», который считается уничтоженным, или утраченным, аналогично должен был начинаться со строки –

И расцвела священная могила...

Соответственно, вычисленный публикаторами, так же отсутствующий, магистрал, то есть сведение зачал из всего венка – должен выглядеть так:

Державный взмах двуглавого орла,
Предвестника последних откровений –
Дни благодатные, святые тени...
Бледнеют призраки, чернеет мгла.

Презренна слава и смешна хула.
Пробьёт свой час для новых поколений,
Вверяясь бегу роковых мгновений,
Родной святыни Русь не предала.

О, вдохновенных снов живые были!
Удары погребальные пробили,
Но призрак жив и будет жить всегда.

Чудовище кровавое завыло,
Подземный гул не стихнет никогда.
И расцвела священная могила [14, с. 127].

Это история России, сжатая в один сонет. Метафизический сюжет русской истории – это путь от торжества православной державы через наступление тьмы и гибель, но «родной святыни Русь не предала» – и поэтому воскреснет. Об этом уже пророчествует и подвиг святости последнего царя – поэтому сонет о нем должен был начинаться со слов «И расцвела священная могила».

Эссе «Святая реакция (Опыт кристаллизации сознания)», написанное в 1921 году, содержало в себе и метафизику мировой истории. Само его название исполнено философским смыслом: реакция на «прогресс», то есть на апостасию и падение в антихристову погибель названа святой.

Б.А. Садовской радикально меняет уже сам смысл понятия «возрождение» применительно к историческим эпохам: настоящим возрождением оказывается совсем не то, что принято считать в рамках религии «прогресса», а нечто прямо противоположное. Он пишет так: «Эпоху Возрождения ведут от XVI века, с открытия Америки и типографий. На деле же начинался тогда упадок: декадентская эпоха лже-возрождения. Тянется она четыре столетия и до сих пор не окончилась. Но было ли когда-нибудь настоящее Возрождение? Было и длилось от Рождества Христова полторы тысячи лет» [15, с. 431].

Таким образом, подлинное Возрождение – это то, что религия «прогресса» и официальная наука привыкли именовать, наоборот, «темными веками». То есть «темными веками» лживо именуются как раз самые центральные и священные века мировой истории. – эпоха распространения христианской веры среди народов. Такое именование для христиан должно быть настоящим кощунством, но на это почему-то почти никто до сих пор не обратил внимания. «Дело Христовой Церкви, – пишет Садовской, – собирание. Собрать государство, собрать личность. Успокоить мятущееся сознание. Дело антихриста – расточать эти сокровища. Клеветать, беспокоить и смущать» [15, с. 431].

Одна из этих клевет состоит в том, что реакция на ложь и разрушение христианской цивилизации «отождествляется с отсутствием движения. В неподвижности видят начало смерти. Но так ли это? Солнце, источник жизни, бессмертно и неподвижно. А сколько движущихся планет угасло! Законом их движения и обусловлен прогресс» [15, с. 431]. Но «по природе прогресс бессилен и лжив. Течет он неизменными путями, вращаясь

в пустоте и вечно повторяясь. Это понимал Екклезиаст. Для него никакого прогресса и быть не может, раз нет ничего нового под солнцем. Ведь только действенностью солнечной реакции осуществляется пассивный прогресс земли» [15, с. 431]. Тем самым Садовской не отрицает прогресс, но понимает его по-христиански.

Христианский прогресс состоит вовсе не в развитии науки и техники, а в развитии духовном: «На заповедях веры, любви и мира основана реакционная община: Церковь Христова. Небесный Царь вручает свой жезл земному на защиту Церкви. Отсюда божественное происхождение монархии» [15, с. 432].

Как же произошел переход от прогресса христианского к прогрессу антихристианскому? Садовской обобщает это так: «Средневековый культурный человек верил в Бога, чтил короля, рождался, жил и умирал в Церкви. Сидел на одном месте, охотился, торговал, пировал. Воспитывал детей, был верен жене, повиновался родителям. Читал только Библию и то по праздникам. Довольствуясь малым, он знал достоверно, что вечная жизнь за гробом. Колумб внушил ему тревогу бесплодных исканий и убедил поехать в Америку. Когда честный бюргер вернулся домой, ему стало скучно в узком средневековом городке. Он осуждает короля, дерзает спорить с монахами. А тут Гутенберг подсунул мещанам “Декамерона” и первый газетный оттиск. Хищные змеи ложной мудрости подползли к замку великодушного рыцаря и потащили его за Фаустом по пути прогресса» [15, с. 432].

Это стало возможно только благодаря лжи, хитростью внедряемой в сознание людей. «Поход свой на Церковь, – пишет Садовской, – антихрист начинает под разнообразными личинами лже-возрождения. Выводит Лютера и утверждает протестантскую ересь. По его же наущению Сервантес осмеял благочестивое крестоносное рыцарство. Первые ростки рационализма пустит Шекспир, подменив незаметно Бога роком. В философии зарождаются попытки обнять необъятное. И художники кощунствуют над Мадонной» [15, с. 432].

«Прогресс обольщает исканием, сулит новизну. И личность, покидая себя, рассыпается тучей праха. Ей в голову не приходит, что всё уже найдено, что Царство Божие в сердце» [15, с. 432]. Однако не только в духовной, но и в материальной сфере на самом деле «всё, без чего невозможно жить человеку, существовало и тысячу лет назад. Но не было тогда ничего такого, что для нашего времени могло б оказаться лишним» [15, с. 432].

Однако главное возражение против религии «прогресса» состоит даже не в этом, а в самой природе человека: «Для личности прогресс бессмыслен, пока существует смерть. Допустим земное бессмертие: он станет еще бессмысленней» [15, с. 433]. А «прогресс, заставляя насильно участвовать в суете политики, вытаскивает нас обезьяньими лапами из-за Христовой пазухи. Дары его душевны и телесны. Реакция духовна» [15, с. 433]. Реакция противостоит прогрессу – как дух противостоит низменным порывам души и немощной плоти.

Экзистенциальный путь перехода от прогресса к реакции Садовской формулирует следующим образом: «Каждый из нас беспристрастно обязан спросить себя: кто я и где я? Ответив на оба вопроса, остаться на месте. Это и будет первым шагом к кристаллизации внешней. Жизнь цели не имеет, покуда мы мечемся. Остановись, и тотчас найдется цель. А в ней начало кристаллизации внутренней. Так постепенно личность входит в себя. Несложный труд ее завершается подчинением авторитету Церкви. “Все остальное приложится”» [15, с. 433]. Реакция – это кристаллизация. Это продолжение дела Христовой Церкви, – собирания. Прогресс расточает дары духа, меняя их на «чечевичную похлебку» временных «радостей жизни», убивающих душу. Само понятие кристаллизации для Садовского, по-видимому, стало бы ключевым, если бы он развертывал свою теорию культуры: «При кристаллизации одновременно превращаются форма в содержание и содержание в форму. Цельность без кристаллизации немыслима. Кристаллизация является мнимой, если она искусственная, и отрицательной, когда процесс совершен насильно. В обоих случаях искомого результата не получится. “По плодам их узнаете их”» [15, с. 433]. Например,

«аристократия кристаллизуется на почве церковно-государственной монархии. Здесь и только здесь ее могущество и цельность. Вне этих начал она разлагается и быстро гибнет» [15, с. 433]. В свою очередь, «демократический строй безусловно враждебен кристаллизации: он призывает не к общему, а ко всеобщему счастью, недоступному для жителей земли. Оттого всегда во всех республиках прогрессивный хаос, брожение и распад. А под эгидой монархической власти сословия образуют ряды кристаллов, возникших по законам органического развития» [15, с. 433]. Такова динамика политических систем. Объяснение через суть кристаллизации форм жизни в государстве, например, дано в таком пассаже Садовского: «Почему обижался Пушкин на камер-юнкерство? Только потому, что находил это звание для себя слишком малым. А сделай государь его гофмейстером, он был бы счастлив и горд» [15, с. 434].

Особое место в своей теории Садовской, естественно, посвятил искусству. Искусство очень важно, поскольку «гениальным художникам дано уловлять сердца. Искусство значит – искушение. Сатана, искусив прародителей, насадил искусство. Лиственный пояс Евы был первым художественным произведением. И человечество закрывается им от страшного смысла жизни» [15, с. 433]. В силу своего происхождения, искусство очень легко может служить злу. Например, пишет он, «в “Гавриилиаде” Пушкиным осмеян Иосиф, обручник Богоматери. Поэт насмешливо просит у него “беспечности, смирения, терпения, спокойного сна, уверенности в жене, мира в семействе и любви к ближнему”. Тогда еще он не подозревал всей ценности этих скромных благ. Из них ему как есть ничего не досталось, но этого мало; жена невинна, а он – патентованный рогоносец. Так хитрый сатана разыграл над своим поэтом тему “Гавриилиады”» [15, с. 433–434].

Искусство положительно только тогда, когда оно служит кристаллизации форм. А это происходит только тогда, когда оно создается самим народом для утверждения себя в истории. «Ломоносов единственный у нас народный поэт, – пишет Садовской, – Ни с Богом, ни с царем, ни с народом Ломоносов не расходился. Плебей, он уважает аристократию. Ученый – твердо верует в истину православной церкви. В творчестве он всегда национален. Редкий пример совершенной кристаллизации. Державин и Фонвизин уже не то» [15, с. 433].

Принцип искусства как кристаллизации форм дан в таком пассаже: «– Прогрессивен ли Пушкин? – Несомненно. – Реакционен ли он? – О, да. – Что же такое его поэзия? – Кристаллизация житейского волненья» [15, с. 433]. Но иногда кристаллизация поглощает все душевные силы автора и уводит его от искусства в аскезу. Пример – Гоголь: «При помощи скромного отца Матвея Гоголь заглянул в духовные глубины и, ужаснувшись, умер. Не потому сжег Гоголь “Мертвые души”, что “изменил искусству” и был “обманут попом”. Его замучила совесть. С церковных высот он увидел, что служит прогрессу, творит мерзость перед Богом. “Мертвые души” спалил небесный огонь» [15, с. 434].

Однако чаще имел место прямо противоположный процесс, поэтому «какие-то предельные законы мировой психологии не давали нашим светским церковникам кристаллизоваться в православии. Достоевский, отравленный в юности петрашевцами и Жорж Занд, остался за порогом церкви как оглашенный. Даже каторга не помогла. Соловьеву заслоняли свет теософская паутина и черная башня католичества. И Достоевский, и Соловьев без пяти минут православные. Оба верили в прогресс; Достоевский обольщался даже надеждой земного рая. Леонтьев перегнул палку в другую сторону. Кристаллизуясь, он усилил процесс до крайней степени и сам замерз в глыбе кристального льда» [15, с. 434]

Наконец, судьба России и ее особость среди других народов Садовской тоже объясняет через основной процесс в культуре – кристаллизацию. «Россия искони была оплотом святой реакции. Вот почему к ней так слабо прививается прогресс. Любовь к царю – чисто русское стихийное чувство. Объяснить его нельзя, оправдывать не

надо» [15, с. 435]. Однако «Россия погибла не оттого, что Церковь была частью государства; она погибла бы и в том случае, если бы государство сделалось частью Церкви. Необходимо, чтобы Церковь и государство, подобно душе и телу, слились в единый кристалл» [15, с. 435].

Завершить краткий обзор философии традиционализма Садовского стоит обращением к его историософской пьесе. Садовской обозначил жанр «Лизы» как «мистерию» и дал религиозную трактовку событий 1825 года в России «в контексте ветхозаветного сюжета о мудром царе Давиде и восставшем против него и потому обретшем смерть его сыне Авессаломе... Страстной надеждой на то, что Богом спасется Русь, исполнена пьеса. У нее какая-то мягкая, задушевная тональность. В “Лизе” нет ожесточения, негодования относительно врагов Отечества», – отмечает Ю.А. Изумрудов [8, с. 96–97]. Пьеса основана на апокалиптическом ощущении конца истории и миссии России как Удерживающего (Катехона). Героиня ее говорит:

Мне страшен мир. Он смерти обречен
И здесь, и там. Господь повелевает
Оставить смертный путь для жизни вечной
И до конца, под схимой, в тихой келье
Пред образом Владычицы молиться,
Чтобы Христос простил Авессалома
И пощадил свою Святую Русь [8, с. 98].

Этими словами Лизы символически завершается пьеса-мистерия. А в уста оболганного «бесами» Аракчеева Садовской вкладывает мысль о необходимости прекращении всяких контактов России с безбожным Западом:

Великой, нерушимою стеною
Отгороди Россию от Европы.
Пусть поселенцы завтра же начнут
Класть кирпичи [8, с. 99].

В наши дни это завещание-пророчество начинает сбываться.

Подводя итог краткому рассмотрению наследия Б.А. Садовского как мыслителя-традиционалиста, можно выделить в нем те четыре важнейших элемента, которые делают его ценным и актуальным для нашего времени и для будущего. Это, во-первых, личный подвижнический путь через покаяние и воцерковление, который сближает Садовского с Гоголем, Достоевским и К. Леонтьевым; во-вторых, высокий художественный дар как поэта и критика, историка литературы; в-третьих, создание ценной философии культуры и историософии, которая сближает его с европейскими традиционалистами – его современниками (Р. Генон и др.). Хотя эта философия в силу условий его жизни осталась только в набросках и не была развернута в трактаты, по своей глубине она не уступает им. В-четвертых, яркое художественное воплощение его философии в поздней поэзии и прозе, созданной в «подполье». Основой этой философии стал строго евангельский взгляд на культуру и историю, для которого «с высоты Голгофы и Гете нуль».

«Человечество отходило от Христа и опять возвращалось. Вернется и ещё» [17, с. 151], – с полной уверенностью написал Садовской в романе «Пшеница и плевелы». Таково его главное духовное и литературное пророчество.

Литература

1. *Андреева И.* Вступительная статья // *Садовской Б.А.* Заметки. Дневник (1931–1934) // Знамя. 1992. № 7. С. 172–176.
2. *Кирилл (Семенов), архим.* «Радостный схимник»: К 55-летию со дня кончины Бориса Александровича Садовского [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://rusk.ru/st.php?idar=111314
3. *Белоногова В.Ю.* Пушкин и Гоголь в творчестве Бориса Садовского // Вестник Нижегородского университета имени Н.И. Лобачевского. 2014. № 2 (2). С. 102–106.
4. *Блок А.А.* Письмо Б.А. Садовскому от 6 декабря 1910 г. / А. Блок // Собр. соч.: в 8 т. Т. 8. М.; Л.: Гослитиздат, 1963. С. 321–223.
5. *Вацуро В.Э.* Послесловие к роману Бориса Садовского «Пшеница и плевелы» // Новый мир. 1993. № 11. С. 143–150.
6. *Изумрудов Ю.А.* Апокалипсис Б. Садовского // Вестник Нижегородского университета имени Н.И. Лобачевского, 2012. № 4 (1). С. 393–397.
7. *Изумрудов Ю.А.* Литературное наследие Бориса Садовского: проблематика, поэтика, контекст: дис. … докт. филолог. наук. Н. Новгород: ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет имени Н.И. Лобачевского», 2022. 364 с.
8. *Изумрудов Ю.А.* Неизвестная пьеса Бориса Садовского «Лиза» // Палимпсест: Литературоведческий журнал. 2020. № 3 (7). С. 92–126.
9. *Мономах О.* Борис Садовской как поэт Святой Руси: О «забытом» писателе Серебряного века [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://ruskline.ru/analitika/2016/10/11/boris_sadovskoj_kak_poet_svyatoj_rusi
10. *Пяткин С.Н.* «Властители» и «поэты» в творчестве Б.А. Садовского // Научный диалог. 2018. № 11. С. 127–138.
11. *Садовской Б.А.* Александр Третий // Новое литературное обозрение. 1993. № 2. С. 5–22.
12. *Садовской Б.А.* Заметки // Новый журнал. 1978. № 133. С. 135–144.
13. *Садовской Б.А.* Заметки. Дневник (1931–1934) // Знамя. 1992. № 7. С. 172–194.
14. *Садовской Б.* Императорский венок // Изящная словесность. 2009. № 3 (16). С. 122–127.
15. *Садовской Б.А.* Лебединые клики. М.: Советский писатель, 1990. 480 с.
16. *Садовской Б.А.* Морозные узоры: Стихотворения и письма. М.: Водолей, 2010. 568 с.
17. *Садовской Б.А.* Пшеница и плевелы // Новый мир. 1993. № 11. С. 92–150.
18. *Садовской Б.* Стихотворения. Рассказы в стихах. Пьесы / сост., подг. текста, вступ. ст., примеч. С. Шумихина. СПб.: Академический проект, 2001. 398 с.
19. *Садовской Б.А.* Шестой час // Волшебная гора. 1997. № 6. С. 10–41.
20. *Стогов Д.И.* Б.В. Никольский и Б.А. Садовской об императоре Александре III // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 270–285.
21. *Ходасевич В.* Памяти Б.А. Садовского / В. Ходасевич // Некрополь: Литература и власть. Письма Б.А. Садовскому. М.: СС, 1996. С. 325–330.
22. *Шумихин С.В.* Вступительная статья // *Садовской Б.* Записки (1881–1916) // Российский Архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.: Альманах. М.: Студия ТриТэ: Рос. Архив, 1994. С. 106–183.
23. *Шумихин С.* Охотник из приволжских лесов [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.nasledie-rus.ru/red_port/hunt00.php
24. *Шумихин С.В.* Писатель из Новодевичьего монастыря // *Садовской Б.А.* Лебединые клики. М.: Советский писатель, 1990. С. 452–463.

Аннотация. В статье рассмотрено наследие Б.А. Садовского (1881–1952) как мыслителя-традиционалиста. В нем выделены четыре важнейших элемента, которые делают его ценным и актуальным для нашего времени и для будущего. Это, во-первых, личный подвижнический путь через покаяние и воцерковление, который сближает Садовского с Гоголем, Достоевским и К. Леонтьевым; во-вторых, высокий художественный дар как поэта и критика, историка литературы; в-третьих, создание ценной философии культуры и историософии, которая сближает его с европейскими традиционалистами – его современниками (Р. Генон и др.). Хотя эта философия в силу условий его жизни осталась только в набросках и не была развернута в трактаты, по своей глубине она не уступает им. В-четвертых, яркое художественное воплощение его философии в поздней поэзии и прозе, созданной в «подполье» и вернувшейся в современную культуру как самое актуальное и пророческое наследие. Основой этой философии стал строго евангельский взгляд на культуру и историю, для которого «с высоты Голгофы и Гете нуль».

Ключевые слова: Серебряный век, традиционализм, Б.А. Садовской, философия.

Vera N. Darenskaya, PhD in Philosophy; Associate Professor, Social Work Department, Lugansk State Pedagogical University. E-mail: vera_darenskaya@mail.ru

Boris Sadovsky – Traditionalist Thinker of the Silver Age

*Abstrac*t. In the article the author examines the creative legacy of B.A. Sadovsky (1881–1952) as a traditionalist thinker. The author singles out four essential elements that make the legacy valuable and relevant for our time and for the future. They include, firstly, a personal ascetic path through repentance and churching, which brings Sadovsky closer to Gogol, Dostoevsky and K. Leontiev; secondly, a high artistic gift as a poet, critic and literary historian; thirdly, the creation of a valuable philosophy of culture and historiosophy, which brings him closer to European traditionalists – his contemporaries (R. Guenon et al.), although this philosophy, due to the conditions of his life, remained only in sketches and was not expanded into treatises, in its depth it is not inferior to them; fourthly, a vivid artistic embodiment of his philosophy in late poetry and prose, created in the "underground" and returned to modern culture as the most relevant and prophetic legacy. This philosophy ia based on the strictly evangelical view of culture and history, for which "from the height of Golgotha even Goethe is nought".

Keywords: Silver Age, Traditionalism, B.A. Sadovskoy, Philosophy.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-140-152

Борис Межуев

Блок – поэт русской контрреволюции

Вспомним одно из самых знаменитых стихотворений Александра Блока «Еще прекрасно серое небо…», написанное в Петербурге 18 октября 1905 года, на следующий день после объявления Манифеста. Стихотворение это у всех на слуху, но редко кто вслушивается в эти таинственные строки:

Еще прекрасно серое небо,
Еще безнадежна серая даль.
Еще несчастных, просящих хлеба,
Никому не жаль, никому не жаль!
И над заливами голос черни
Пропал, развеялся в невском сне.
И дикие вопли: «Свергни! О, свергни!»
Не будят жалости в сонной волне…
И в небе сером холодные светы
Одели Зимний дворец царя,
И латник в черном не даст ответа,
Пока не застигнет его заря.
Тогда, алея над водной бездной,
Пусть он угрюмей опустит меч,
Чтоб с дикой чернью в борьбе бесполезной
За древнюю сказку мертвым лечь…

Странным образом советские блоковеды, даже один из самых проницательных из них – Д.Е. Максимов, чью статью о поэте и революции 1905 года мы неоднократно будем цитировать, слышат в этом стихотворении исключительно сочувствие революционным массам, «несчастным, просящим хлеба» [1, с. 246–279]. С этого ракурса стихотворение вписывается в серию более ранних поэтических текстов Блока, в которых описываются ужас жизни промышленного города, бедствие простых людей, страдания нищих и т.д. Таких стихотворений и в самом деле много, первой приходит в голову хрестоматийная «Фабрика» («В соседнем доме окна желты...»). Сюда же следует отнести и стихи с обличением обывателей, равнодушных к несчастиям собратьев – «Сытые» («Они давно меня томили…»), «Поэты» («За городом вырос пустынный квартал…») и т.д. Стихотворение «Еще прекрасно серое небо…», казалось бы, следует отнести к тому же ряду. И тем не менее в нем есть какая-то загадочная вторая сторона.

Согласно разъяснению самого поэта, «латник в черном» – это «статуя на кровле Зимнего дворца». Эту статую непросто разглядеть снизу, она изначально была выкрашена

Межуев Борис Вадимович, кандидат философских наук, доцент кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. E-mail: borismezhuev@yandex.ru

в черный цвет, чтобы скрывать печной дым, идущий из дворца. В руке воин держит копье, но снизу кажется, что он сжимает опущенный к земле меч, слева от него – древнегреческая маска трагедии. Образ «латника в черном» в стихотворении – трагического борца за обреченный порядок – предвосхищение судьбы защитников монархии, кто в будущем отважится вступить в борьбу с силами революции. Парадокс в том, что самые сильные в русской поэзии строки, выражающие героическую обреченность «белого дела», написал будущий автор «Двенадцати».

И это, конечно, не случайно. На самом деле Блок, как мы попытаемся показать, был настоящим поэтом русской контрреволюции, хотя в этом качестве он оказался не понят и не востребован никем из тех, кто в тот момент был призван воплощать в себе ту «древнюю сказку», о которой говорится в стихотворении. Юный Блок выделялся своими правыми, можно сказать консервативными умонастроениями даже в кругу семьи Бекетовых, в которой рос. Как пишет Д.Е. Максимов, «Его ранние, очень наивные политические суждения не только соответствовали либерально-дворянским традициям семьи Бекетовых, но уклонялись вправо, без сомнения, под влиянием его матери. Например, не лишен значения тот факт, что в своем отроческом рукописном журнале «Вестник» (1894, № 11) Блок помещает статью о смерти «в бозе почившего» императора Александра III, которого называет Великим царем и которому предсказывает вечную память «в поэзии и в русском народе». По словам М.А. Бекетовой, указанная статья – компиляция из газет, но и это обстоятельство не делает статью нейтральной» [2, с. 247; 2, с. 42]. В студенческие годы, которые пришлись на бурное в политическом отношении время, поэт сторонился революционных и даже либеральных кружков и компаний [3, с. 167], а свои ранние поэтические произведения отдал в сборник, который составлял профессор Б.В. Никольский, историк античности, блестящий знаток поэзии Фета и будущий член Союза русского народа. Внешняя аполитичность Блока скрывала никогда не отпускавший его страх перед будущим русским бунтом, и это нашло замечательное выражение в стихотворении от 3 марта 1903 года: «Все ли спокойно в народе?..».

Но вернемся в октябрь 1905 года, когда Блок воспел «латника в черном», готового пасть «в борьбе бесполезной» с революционно настроенной («Свергни. О, свергни») толпой. Советское блоковедение было вынуждено не замечать очевидного контрреволюционного пафоса этого стихотворения. Но как этот пафос гибели за «древнюю сказку» был совместим с радикальными высказываниями Блока того же самого времени? Действительно, как и для многих других искренних монархистов, события 9 января явились для поэта, как и, по-видимому, для его матери, сильнейшим потрясением. Поэт всегда остро переживал и сословное неравенство, и нищету промышленных низов, он, как и почти все русские великие литераторы, ненавидел капитализм, однако как символист он чувствовал, что общественная иерархия может быть оправдана только высокой, романтической мечтой – той самой «древней сказкой». Уже потом в октябре 1906 года в письме к В.Я. Брюсову Блок, объясняя замысел лирической драмы «Король на площади», сделает такое признание: «Вероятно, революция дохнула в меня и что-то раздробила внутри души, так что разлетелись кругом неровные осколки, иногда, может быть, случайные» [4, с. 472]. Поэт очень долго не мог определиться в своих настроениях и симпатиях. «Жалость» к народу тянула его в стан именно социал-демократов, кем он в те моменты время от времени называл себя. Верность «древней сказке» – главному своему поэтическому мифу тех лет – заставляла воображать себя «последним солдатом империи», погибающим в битве с ее врагами. Но по своему глубинному онтологическому мироощущению Блок тяготел именно к контрреволюции, к «белому делу». В основе всей его поэтической философии лежит стремление защитить знакомый, грешный и вместе с тем художественно выразительный миропорядок от наплыва хаоса. Притом что официальные защитники и тем более бенефициары этого

миропорядка (те самые «сытые») не вызывали у него никакого сочувствия. «Жалость» поэт испытывает именно к «голодной» толпе. И тем не менее в столкновении «черни» с одетым в «холодные светы» «дворцом» царя поэт выбирает сторону погибающей монархии. Как живой человек Блок мог много раз в течение 1905 года называть себя «социал-демократом» и даже ходить на Невском проспекте с «красным знаменем», как сообщали о том многие близкие ему люди: тетка М.А. Бекетова, поэт Сергей Городецкий и др. Но как «поэт» он не поддался на жалость голосу «черни» и остался с «древней сказкой».

Впрочем, мне кажется, вся идейная коллизия, которая происходила с мировоззрением Блока, была еще более сложной. Здесь следует учитывать все – и его личную семейную драму, которая начинает разворачиваться как раз в конце 1905 года, и перелом в религиозных настроениях: именно летом 1905 года в переписке с новым другом Е.П. Ивановым Блок много раз пишет о том, что «не знает Христа», «не примет Христа», «не пойдет врачеваться к Христу» и т.д. Однако 16 октября, за день до Манифеста и за два дня до написания стихотворения «Еще прекрасно серое небо…», поэт неожиданно пишет Иванову: «Я устроил революцию против себя. Молился трем богородицам в Каз<анском> и Исак<иевском> соборе. “Ни счастья, ни радости не надо”. На Зимнем Дворце теперь можно наблюдать на крыше печального латника с опущенным мечом. Острый профиль его грустит на сером небе. Петербург упоительнее всех городов мира, думаю, в эти октябрьские дни» [5, с. 93–94]. «Революция против себя» состояла, видимо, в том, что Блок, только что отвернувшийся от Христа, теперь признавался в том, что посетил основные петербургские соборы, где молился трем иконам Богородицы. Увиденный им «печальный латник» на Зимнем дворце заставил его вновь вспомнить о, казалось бы, уже оставленной «древней сказке», за которую придется «мертвым лечь» в «бесполезной борьбе» с революцией.

Что же это за «сказка»? Понятно, что речь идет о самодержавии, о монархической идее. Но в ней есть и еще что-то. Прежде всего с темой «сказки» связан символ «зари». «Латник в черном», напомню, оживет и вступит в «бесполезную борьбу», когда его настигнет «заря». Заря оживит памятник. Вспомним написанное годом ранее стихотворение «Петр»: «Он спит, пока закат румян...». Речь идет, конечно, о «Медном всаднике», который спит в лучах заката и должен пробудиться от света очень необычной зари:

«Он будет город свой беречь
И, заалев перед денницей,
В руке простертой вспыхнет меч
Над затихающей столицей».

Этот образ «зари», пробуждающей город и памятники от вековечного сна, мы встречаем очень часто в ранних стихах Блока. Заря, разумеется, появляется на Востоке, и это обстоятельство, на наш взгляд, имеет принципиально важное значение для понимания блоковской мифологии. У поэта есть даже такое стихотворение о Заре Востока, написанное в марте 1902 года, но не вошедшее в первый том стихотворений:

«Она была – Заря Востока,
Я был – незыблемый гранит.
Но мощным веденьем пророка
Пылал в жару ее ланит.

Ее глубокие пожары
Точили сердце мертвеца.
Казалось – мощные удары
Разрушат камень до конца.

Но воспылав Ее зарею,
Я воскресал на новый бой
И возносился головою
До самой тучи грозовой

И там, бежав людского плена,
Свободный, в гордости веков –
Я чуял розовую пену
С ее любимых берегов».

Итак, Петербург, его великолепные мраморные статуи, гранитные набережные и дворцы оживут новой жизнью, когда их осветит особая неповторимая Заря. Освещенный этой Зарей Петербург, или, точнее, петровское самодержавие, обретет прежнюю силу и стать, соответствующую духу XVIII века (ведь оттуда, из XVIII века, к нам пришли и все главные статуи Санкт-Петербурга, и Зимний дворец, и набережные города, да и сама империя с ее новой европейской столицей). В 1904 году Блок еще верит в возрождение империи, в 1905 – после Цусимы – он верит только в поэзию «бесполезной борьбы» с революцией. Тем не менее, как и прежде, выбор поэта после пережитой им очередной «революции над собой» – в пользу силы, утверждающей порядок, а не «дикой черни», готовой его низвергнуть.

Русский символизм изначально возникает именно как художественное течение с ярко выраженной правой идеологией. Само это художественное направление было в первую очередь протестом против демократической левой эстетики русской интеллигенции, которая требовала от искусства быть полезным народу, способствовать его освобождению. В известном конфликте Фета и Некрасова символисты выбирали сторону Фета (Брюсов в 1902 году скандализовал буржуазно-либеральный московский Литературно-художественный кружок докладом именно о Фете), то есть позицию чистой эстетики, а не утилитарного искусства. Мережковский усилил этот эстетико-политический выбор ссылкой на Ницше, главной философской сенсации конца XIX века. Но если Ницше воспел Антихриста в лице Цезаря Борджиа, то петербургские символисты увидели прообраз аполлоноподобного Антихриста в Петре, создателе Петербурга. Но в отличие от русских старообрядцев они не наделяли Петра-Антихриста лишь отрицательными характеристиками. То, что самодержавие – это царство Зверя, а революция и религия должны идти рука об руку, обо всем Мережковский заговорит гораздо позже, а пока для него Христос и Антихрист – две стороны одной, таинственной, медали, это Богочеловек и человекобог – и их столкновение и грядущее примирение и составляло, по мнению писателя, главную миссию русской литературы и в высшем смысле русскую идею.

В эпоху Религиозно-философских собраний, то есть в 1897–1903 годах, Мережковский проповедует идеальное самодержавие, царство пресвитера Иоанна. В журнальной версии заключения к финальной части своего сочинения о Толстом и Достоевском, опубликованной в петербургском журнале «Мир искусства», были такие строки: «в православии Россия идет от Петра к Иоанну; и в самодержавии точно также идет она от Петра к Иоанну – от Петра Великого к еще неведомому русскому царю, уже не только “Великому”, но и “Святому” – к “царю-священнику Иоанну”, пока наконец эти два Иоанна в церкви и в царстве не станут одним лицом “пребывающего до Второго Пришествия”» [6, с. 128].

Потом, разумеется, Мережковский от всех рассуждений об идеальном самодержавии и о православии отрекся. Но тут важно другое: русскую молодежь, в частности Блока, автор «Толстого и Достоевского» поразил в свое время именно этой парадоксальной склейкой идей петербургского самодержавия и ницшеанства. Сила религиозной проповеди Мережковского, из которой в каком-то смысле во многом и вырос Серебряный век,

и заключалась в противопоставлении этически ориентированной линии русской литературы, ведущей великих писателей к отречению от вершин своего художественного творчества – традиции Гоголя, Льва Толстого, отчасти славянофилов и левых народников, – к другой – аполлонической – традиции, олицетворяемой именами Пушкина, Тютчева, Фета, но также Розанова и Ницше. И, согласно Мережковскому, эта линия должна была вести не к осуждению, но апологии Петербурга, Петра и Медного всадника. Апологии земной языческой, аполлонической, красоты, необходимым дополнением к которой, по мысли автора «Христа и Антихриста», была чистота небесной святости.

Думаю, что проект Религиозно-философских собраний, первоначально, как известно, одобренных К.П. Победоносцевым, призван был дать империи, или, точнее, новому царствованию новую идеологию. Если бы все вышло по задуманному, интеллигенция под руководством Мережковского решительно отворачивалась бы от левого народничества и толстовства, а русская Церковь в лице своих высших иерархов шла бы на определенные реформы в области свободы вероисповеданий, облегчения практики разводов и признания рожденных вне законного брака детей. И, может быть, самое главное – Церковь признала бы на догматическом уровне Боговдохновенность высших образцов светского искусства. Но из этого синтеза ницшеанства и самодержавия ничего не вышло, церковь все эти искания не поняла и не приняла, и Победоносцеву пришлось собрания закрыть. Тогда Мережковские заинтересовались русским сектантством, надеясь именно в нем обнаружить подлинное русское православие в отличие от казенного, Синодального, не готового предложить самодержавию никакой внятной стратегии самообновления.

Блок явно оставался чужд этим надеждам на синтез Христа и Антихриста, вдобавок ко всему он был увлечен творчеством Вл. Соловьева, а у того с кругом Мережковских отношения не сложились. В целом он ожидал возрождения самодержавия не со стороны сектантства, но с какой-то иной стороны, со стороны того мифа, в котором, увы, вообще не находилось места Христу, потому что, как Блок осознал очень рано, гораздо раньше «Двенадцати», Христос в конце концов окажется вместе с силами революции. Но чтобы понять, о чем идет речь, следует вспомнить, что конец XIX – начало XX века – это еще и время неких сильных, почти эсхатологических ожиданий, связанных с разворотом имперской политики на Восток.

Напомню, что «древняя сказка» Блока постоянно связана в целом ряде произведений с образом «возвращающихся кораблей». Что это за корабли, и откуда они должны были вернуться? В дипломатической истории России последние годы XIX – первые годы XX века образуют единый период. С.С. Ольденбург назвал этот период времени эпохой «великой восточной политики» [7]: тогда интересы страны оказались связаны не с западными, а с юго-восточными ее рубежами, внимание государственных мужей было приковано к региону Тихого океана и наиболее обсуждаемой проблемой отечественной публицистики стало грядущее восстание «желтой» Азии. Нижней границей данного периода, как правило, считают 1895 год – год окончания неудачной для Китая войны с Японией, заключения Симоносекского мира, пересмотра наиболее тяжелых для Поднебесной его положений под давлением Германии, Франции и в особенности России и установления на непродолжительное время дружественных отношений между империями богдыхана и Белого царя. Корни этой политики восходят еще к последним годам царствования Александра III, строительству Сибирской железной дороги, соединившей восточную и западную части России, и символически значимому путешествию цесаревича Николая Александровича на Восток в 1891 году. «Бескорыстная» помощь Китаю со стороны России, без единого выстрела отстоявшей территориальную целостность своего крупнейшего южного соседа, пробудила в высших политических кругах империи надежду, что дружба с просыпающимся от многовекового сна Востоком компенсирует изоляцию страны на Западе и невозможность

дальнейшей экспансии в Средней Азии после англо-русского разграничения сфер влияния в Афганистане.

Дружба с Китаем была закреплена оборонным договором. 22 мая (3 июня) 1896 года. Министр финансов С.Ю. Витте добился от китайского руководства согласия на прокладку южной ветки Сибирской магистрали во Владивосток напрямую через территорию Маньчжурии. Права на владение железной дорогой должны были перейти к созданному российским правительством Русско-Китайскому банку. Несмотря на ряд сложностей в переговорах с китайской стороной, политика «мирной экономической экспансии» обещала принести большие выгоды и для развития отечественной индустрии (Маньчжурия казалась идеальным рынком сбыта), и для обеспечения привилегированного статуса страны в Китае. Однако последующие события роковым образом отразились на союзе двух восточных империй [подр. см. 15].

В 1897 году в наказание за убийство китайцами двух немецких миссионеров Германия захватывает бухту Цзяочжоу, на что Россия отреагировала давлением на Китай, в результате которого получила в марте 1898 года в арендное пользование на 25 лет Ляодунский полуостров с двумя хорошо защищенными гаванями Порт-Артур и Далиенвань (Дальний). Будучи вовлечена в интервенцию коалиции держав против охваченного ихэтуаньским восстанием Китая летом 1900 года, Россия оккупировала север Маньчжурии, окончательно разрушая свой «имидж» спасительницы желтого Востока. Но с начала 1904 года цепь печальных и трагических событий: падение Порт-Артура, позор Мукдена и Цусимы, наконец, Портсмутский мир 1905 года, освободивший Россию от выплаты контрибуций, но лишивший ее прав на Ляодун, Южную Маньчжурию и южную половину Сахалина – поставила предел экспансии России на Дальнем Востоке. Окончательное завершение первой «евразийской интермедии» (выражение В.Л. Цымбурского) пришлось на 1907 год – год назначения на пост министра иностранных дел А.П. Извольского. Этот умный и предприимчивый дипломат при поддержке П.А. Столыпина фактически положил конец дальневосточному крену отечественной внешней политики, выступив инициатором двухсторонних соглашений о разграничении интересов в Азии между Россией и ее основными соперниками на Востоке – Японией и Англией. Именно в период министерства Извольского Россия вновь возвращается на Балканы.

О «великой восточной политике» в контексте мечтаний русских символистов рубежа веков и так называемых первых зорь блоковеды предпочитают не говорить, да и сами символисты впоследствии редко соотносили свои мечты о «Заре Востока» с геополитическим движением навстречу Восходящему Солнцу. Поэтическое забвение целой эпохи русской геополитики, отмеченной стремлением нашего Отечества утвердить себя в качестве одной из ведущих азиатских держав (и более того, покровительницы или же владычицы всего азиатского континента), объяснялось, видимо, глубокой внутренней травмой, вызванной Цусимской катастрофой и последующим Портсмутским дипломатическим отступлением. И в самом деле, цусимский разгром Балтийской эскадры в мае 1905 года явился, возможно, даже более значительным фактором в делегитимации самодержавия, чем события 9 января. Бывший революционер-народоволец и крупнейший идеолог самодержавия Лев Тихомиров оставил в своих дневниках признание, что с победой Японии и подписанием Портсмутского мира Россия погибла (я благодарен Г.Б. Кремневу за эти сведения). Погибла в том смысле, что ее существование как империи утратило исторический смысл, заключавшийся в миссии распространения христианской веры среди народов Востока. Дмитрий Менделеев, который еще и в 1905 году, даже после Портсмута, продолжал надеяться на союз с Китаем, по воспоминаниям его дочери Ольги Дмитриевны, был потрясен известием о гибели русской эскадры под Цусимой [8, с. 89]. «Теперь все кончено», – сказал он, и эти слова, полагаю, вместе с великим ученым мог бы произнести и его молодой зять, поэт Александр Блок.

В одном из наиболее загадочных своих произведений, лирической драме «Король на площади» (1906), которую сам Блок в беседе с молодой поэтессой Надеждой Павлович называл петербургской мистикой, поэт передал в фантастических образах настроения петербуржцев весны 1905 года. В начале драмы городская толпа, уже плененная речами вождей бунтовщиков, не решается полностью отдаться во власть революционной стихии, ожидая скорого свершения некоего чудесного события. Это грядущее чудо связывается в пьесе с надеждой на прибытие из далеких стран кораблей. «Прибытие кораблей» – последнее, что удерживает людей от бунта, последнее, что по какой-то непонятной причине не дает угаснуть вере в священный характер царской власти, олицетворяемой стоящим на центральной площади города изваянием Короля. Согласно некоей таинственной «сказке», «сказке о жизни вечерней», о которой упоминает Дочь Зодчего, Король должен освободиться от своего сна, как только «на смертное ложе царя взойдет прекрасная дева» и вдохнет в него жизнь. Предание о «прекрасной деве» имеет библейский прообраз и отсылает нас к Третьей Книге Царств, где говорится об истории царя Давида, которому на смертном ложе продлевает жизнь дыхание молодой девушки. Однако здесь эта история имеет явно аллегорический смысл, и он непосредственно связан с центральным символом всей драмы – таинственными кораблями, которые отправились по приказу Короля в неизвестные страны и от возвращения которых зависит судьба всего королевства. Корабли не приходят, недовольство людей растет, и роль Королевны отваживается исполнить Дочь Зодчего, некогда сотворившего изваяние и, возможно, придумавшего всю легенду о «воскрешении» Короля. Дочери Зодчего не удается оживить Короля, и даже радостный возглас влюбленного в нее Поэта не изменяет ситуации: толпа набрасывается на постамент, свергает статую и погребает под ее обломками двух героев.

Что же это за корабли? И что это за таинственная «сказка», которая так часто встречается в поэзии Блока в 1904–1906 годах.

«Но, как в сказке, люди в море:
Тяжкой ношей каждый горд,
И, туманным песням вторя,
Грохотал угрюмый порт».

Эти строки из неоконченной поэмы «Ее прибытие» 1904 года. Публикуя в 1912 году «Ее прибытие» во втором томе своего собрания стихотворений, Блок писал в предисловии, что он решается «поместить здесь эту слабую и неоконченную поэму потому, что она характерна для книги и для того времени, как посвященная разным “несбывшимся надеждам” (по моему тогдашнему замыслу). <…> Развитие той же темы – в лирической драме “Король на площади”». З.Г. Минц, которая посвятила поэме «Ее прибытие» отдельную статью, рассматривала «несбывшиеся надежды» в контексте увлечения юного Блока философией Вл. Соловьева и его собственных романтически-христианских исканий [9, с. 429–443]. Однако знаменитой исследовательнице поэтики русского символизма явно не удалось нащупать обозначенную самим заглавием ее статьи связь между мистикой «Ее прибытия» и «Короля на площади» с революционными переживаниями Блока. Что и неудивительно: в «Короле на площади» пафос отнюдь не революционный. Выбор в конце пьесы герой делает в пользу Короля, а окончательный вердикт произносит Зодчий, бросающий в финале революционной толпе осуждающие слова: «Вы разбили мое создание, и вот остается дом ваш пустым». Иными словами, пафос «Короля на площади» тот же самый, что и в стихотворении «Еще прекрасно серое небо»: роль «латника в черном» вынужден сыграть сам поэт, ему приходится пожертвовать собой ради «древней сказки». И снова мы видим

тот же миф «оживающей статуи», только в драме статуя Короля ожить не успевает – корабли приходят, но застают уже разрушенный памятник, то есть сокрушенный порядок самодержавия. «Корабли», конечно, прямо связаны с темой Зари: эти корабли, как и Заря, должны прийти с востока. Поэтому «древняя сказка», как мне представляется, это не что-то совсем мистическое и «несказанное», у нее есть вполне земная, вполне реальная подоплека: она связана с восточной политикой империи, которая была призвана вдохнуть новые жизненные силы в закостеневшую в петербургском граните державу Петра.

В ранней версии «Ее прибытия», в стихотворении «Рассвет», опубликованном в журнале «Образование» (1907, № 11), есть такие строки, исключенные автором при переделке поэмы в 1911 году:

«Миг – и, сверкая безмерною славой!
Жертвенной кровью вскипели моря.
И, возлетая на гребень кровавый,
Мы увидали над морем – Царя».

Там же в этой ранней редакции поэмы снова появляется тема «сказки»:

«Там, вдалеке – в очертаньи неясном
Сказка далеких морей расцвела».

Вспомним еще одно стихотворение Блока, где возникает образ «кораблей». Это знаменитое «Девушка пела в церковном хоре…» 1905 года. По поводу появления в этом стихотворении образа кораблей, «ушедших в море», Роман Якобсон писал в своей известной статье «Стихотворные прорицания Александра Блока»: «Трагическая тема обманутой надежды на возвращение кораблей, быть может, наново захватила поэта в связи с недавним ужасом Цусимы (май 1905 г.), и впоследствии он напомнит: “Раскинулась необозримо / Уже кровавая заря, / Грозя Артуром и Цусимой” [10, с. 259]. Это проницательное замечание выдающегося лингвиста позволило блоковедам видеть в образе «кораблей» данного стихотворения судьбу погибшей в Цусимском бою Второй Тихоокеанской эскадры. Странно, однако, что исследователи до сих пор не попытались при анализе этой аллюзии в творчестве поэта обратиться и к другим его текстам того же времени, где присутствует образ кораблей, распутать весь этот клубок ассоциаций, за которым просматривается вполне реальная земная, историческая подоплека.

Корабли эскадры покинули балтийский порт Либава 2 октября 1904 года, а чуть ранее, 17 сентября, из Кронштадта вышел броненосец «Орел». В поэме «Ее прибытие», таким образом, вполне можно увидеть символическое отражение этой военной экспедиции и сделать вывод, что «несбывшиеся надежды», о которых писал Блок в предисловии ко второму тому своих стихотворений, относились прежде всего к тем задачам, которая ставила перед собой эскадра – а именно к победе над Японией и удачному для России завершению войны. Вероятно, не случайна и авторская датировка поэмы – 16 декабря 1904 года – примерно в эти дни стало известно о гибели под Порт-Артуром Первой Тихоокеанской эскадры, которая была окончательно затоплена 20 декабря, накануне падения города. Надежды, что Вторую эскадру не постигнет судьба Первой, были еще очень сильны в петербургском обществе. Если наше предположение справедливо, можно сделать вывод, что романтические мечтания Блока того времени были глубинным образом связаны с проектами дальневосточной политики царской власти, с представлением о том, что победоносные итоги «восточнического» курса приведут к обновлению монархии, вдохнут новые силы в, казалось бы, уже одряхлевший строй и оправдают неизбежные страдания городской бедноты, которым всегда сочувствовал поэт, но которые обретали бы смысл, только освященные высшей целью.

В первоначальной версии «Вступления» к поэме «Возмездие» есть такие строки:

«Одной зарей окровавленный
И царь, и город, и фрегат...
Царь! Ты опять встаешь из гроба
Рубить нам новое окно?
И страшно: белой ночью – оба –
Мертвец и город заодно».

Мне кажется, здесь Блок еще раз возвращается к своим «несбывшимся надеждам»: оживший Петр, встающий из гроба при свете «новой зари», чтобы прорубить уже «новое окно», только не на Запад, а уже на Восток. Именно тот факт, что империя так легко отреклась от своей «древней сказки», а именно от миссии «открыть окно» на Востоке, и явился причиной разочарования поэта в самодержавии, которое не сумело остаться верным своему геополитическому призванию.

И вот еще два аргумента в пользу версии, что «возвращающиеся корабли» в поэтической мифологии Блока – это успех «восточной политики», а «древняя сказка» – это самодержавие, обретающее новое призвание в миссии на Востоке. По поводу одного из этих аргументов читателю придется поверить автору этих строк, а он сам вынужден полагаться на свою память. Был такой филолог С.В. Штейн, учившийся вместе с Блоком в Санкт-Петербургском университете. В 1906 году он пригласил его и других поэтов, включая, кстати, Николая Гумилева (Штейн был женат на сестре Анны Ахматовой, а его собственная сестра была замужем за сыном учителя Гумилева Иннокентия Анненского) в газету «Слово», литературным отделом которой он заведовал. Блок там активно печатался и, как потом вспоминал Штейн, охотно общался с сотрудниками газеты и в целом чувствовал себя в этом кругу довольно свободно и органично. Газета, между тем, была довольно правой по своей ориентации, октябристской или правокадетской. Издавали ее братья Перцовы, а первым пером долгое время был бывший сотрудник «Нового времени» и, кстати, приятель Вл. Соловьева поздних лет – С.Н. Сыромятников, человек, близкий кругу великого князя Александра Михайловича и впоследствии соратник П.А. Столыпина. Штейн в своих мемуарах писал, что события 1905–1906 годов «не легко дались» поэту, хотя и не углублялся в подробности [11, с. 3].

Так вот, другим любопытным свидетельством С.В. Штейна, которое я лично имел возможность читать на страницах «Последних известий», когда работал с ее подборкой в РГАДА, но которое, к сожалению, не могу теперь точно процитировать, было сведение о том, что слухи о Цусимской катастрофе распространились в Петербурге в мае 1905 года раньше, чем информацию о ней сообщил телеграф. Конечно же, это элемент той самой «петербургской мистики», которая, по словам Блока, составила «тайнопись» «Короля на площади»: вспомним описанные в ремарках в пьесе и даже выведенные в списке действующих лиц «Слухи», «маленькие, красные, шныряющие в городской пыли». Сделаем предположение, что это не просто «Слухи» и не вообще «Слухи» – это реальные слухи, которые распространялись в Петербурге в мае 1905 года и сообщали о том, что корабли «не вернутся назад», что великая эпоха ожидания нового «окна в Азию» завершилась и завершилась трагическим фиаско. Известие об этом делает революцию неизбежной, но поэт – герой «Короля на площади» – в драме отказывается к ней примкнуть, он гибнет вместе с дочерью Зодчего, под обломками гигантского памятника. На вопрос обескураженной толпы: «Кто накормит нас?» – творец мифа, Зодчий, отвечает: «Вас накормит Тот, Кто движет светилами, Тот, Кто поит черную землю дождями, Тот, кто собирает тучи над морем. Вас накормит Отец». Это последняя реплика в драме. За ней следует финальная ремарка: «Он медленно спускается с обломка дворца и пропадает во мраке. За картиной

разрушения нет больше ни одного огня. Над мысом господствует бледный мрак. Ропот толпы усиливается и сливается с ропотом моря».

Контрреволюционный пафос «Короля на площади» был настолько очевиден, что близкий Блоку С.М. Городецкий отметил в драме скептическое отношение к «бессмысленным мечтаниям друзей слева» и охарактеризовал позицию автора как «политический октябризм» [12, с. 67]. Но даже Д.Е. Максимов, справедливо фиксирующий политическую неоднозначность драмы (с точки зрения правоверно революционных позиций, которых должен был придерживаться, согласно советскому канону, будущий автор «Двенадцати»), все-таки вынужден связать главный миф Блока этого времени – прибытие кораблей – с надеждами на революцию. Между тем, нам представляется, что речь тут идет совсем не о революции, а о триумфе «великой восточной политики», которая должна была возродить петербургскую монархию. А вот дальше у Блока действительно наступает важный перелом, который требует особого интеллектуального расследования. Думаю, Блок рассуждал так: поскольку монархия отказалась от Востока, Восток нанесет свой ответный удар в виде бунта азиатской массы русского народа, который сокрушит и низвергнет уже не только саму империю, но вместе с ней и западническую интеллигенцию. Мифом «восстания внутренней Азии» Блок будет жить все последующее время, правда, со значительными и важными перерывами, вплоть до «Скифов», где этот миф выразится с ужасающей силой.

Но вернемся к «древней сказке». Один из самых близких Блоку друзей этого времени Е.П. Иванов в своих дневниках и воспоминаниях о Блоке, теперь, кстати, изданных в полном объеме, довольно много пишет о настроениях поэта эпохи первой русской революции, раскрывая внутренний смысл всех этих сложных поэтических метафор и символов. Образы «древней сказки» и «рыцаря», готового за нее «мертвым лечь», связывается Ивановым с фигурой такого загадочного человека, как Л.Д. Семенов, который после революции 1905 года ушел из Петербурга, присоединился вначале к социалистам-революционерам, а потом к сектантам. Семенов попытался слиться с народом, после толстовских и сектантских исканий собирался даже принять монашеский постриг, но в декабре 1917 года трагически погиб от рук грабителей, влезших к нему в дом. В начале же 1904 года Семенов, как и Блок, был настроен вполне монархически, радостно приветствовал начало русско-японской войны, участвовал в патриотической манифестации у Зимнего дворца. Этот патриотический подъем Е.П. Иванов называет «древней сказкой» «восточного ветра»: «И вот этого популярного передового старшину университетской молодежи восточный вихрь, поднятый с войной, захватил так, что он перевернулся налево кругом, и, обратясь в детство, пошел во главе с толпой студентов, крича “ура” и “шапки долой”, выражать Зимнему дворцу порыв “древней сказки” восточного ветра» [13, с. 281]. В другой версии тех же мемуаров содержится прямая отсылка к тропу о «латнике в черном»: «Впереди с флагом к окнам дворца тонкий профиль юноши-красавца без фуражки в нимбе курчавых волос: это поэт Л. Семенов, честнейший и правдивейший человек. Готовит “древнюю сказку”, где сказочные Царевичи и царевны. Мертвым лечь. Не боясь современной молвы» [13, с. 351–352]. Е.П. Иванов прекрасно знал настроения Блока эпохи первой русской революции, и для него не являлось тайной, как его друг мыслил «древнюю сказку» и в чем она заключалась.

Вспомним, кстати, и другое, гораздо более позднее стихотворение Блока: «Ты помнишь? В нашей бухте сонной…», написанное в 1911 году во французском порту Аберврак. Неожиданное посещение порта колонной военных кораблей навевает на поэта целую серию странных и малообъяснимых самих по себе поэтических ассоциаций, причем как будто имеющих какое-то положительное содержание и не сводящихся лишь к предчувствию близкой войны: «Мир стал заманчивей и шире». Поэт в заключительной строфе объясняет

причину своих переживаний: впечатление от прихода этих кораблей вызывает в его памяти давние иллюзии и надежды:

«Случайно, на ноже карманном
Найти пылинку дальних стран –
И мир опять предстанет странным,
Закутанным в цветной туман».

Можно предположить, что поэт вспоминает, среди бытовой прозы и скуки, те давние мечты и «несбывшиеся надежды», которые были тесно связаны в его восприятии с образом военных кораблей, отправившихся в «дальние страны».

Итак, если принять нашу гипотезу, мифопоэтическое мироощущение Блока эпохи 1902–1905 годов связано с мечтами о «восточной политике» России, с ее призванием вдохнуть жизненные силы в умирающую или, точнее, стагнирующую русскую государственность и тем самым предотвратить неизбежную революцию. Поэтому многие отечественные исследователи раннего творчества Блока так часто оказывались в тупике: они упрямо искали во всех мистических видениях и предчувствиях поэта периода 1904–1906 годов либо что-то соловьевское, либо что-то революционное, социал-демократическое. Но, похоже, этими двумя аспектами мировоззрение – в том числе и политическое – Блока не исчерпывалось. Думаю, был в его взглядах еще один аспект, в котором он расходился и с «соловьевством», и с «социал-демократией». Мы говорим о русском «восточничестве» – об идеологии российского сближения с Азией, прежде всего с монархическим Китаем. Понятно, что социал-демократия воспринималась Блоком как что-то противоположное консервативному и монархическому «восточничеству», но и Вл. Соловьев даже со всеми своими страхами перед грядущей «желтой опасностью» не мог быть источником подобных переживаний. Вл. Соловьев одобрял направленность на Дальний Восток российской внешней политики двух последних русских императоров, но для автора «Панмонголизма» была недопустима мысль о России как азиатской, а не европейской стране. В Азии он не видел никакого залога возрождения империи, но, скорее, возможность для России реализовать свою миссию европейской и христианской державы. «Восточнические» мечтания Блока, если они и в самом деле существовали, могли идти из других источников. Прежде всего от его тестя Дмитрия Ивановича Менделеева, наиболее вероятного прообраза Зодчего из драмы «Король на площади».

Давнее предположение Д.Е. Максимова, что в Зодчем символически запечатлен тесть поэта, находит косвенное подтверждение в приводимой в комментариях к драме в VI томе последнего собрания сочинений дневниковой записи Е.П. Иванова от 18–20 июня 1908 года: «…люблю очень “Короля на площади” и такого, как он есть, предпочитаю “Песне Судьбы”, такой, как она есть теперь, потому что на площади Университетской истукан Менделеева вооружают» [4, с. 478]. В статуе Короля, как мы знаем из авторского предуведомления к пьесе, отразились черты самого Зодчего, так что соотнесение этих двух образов драмы вполне законно. Д.Е. Максимов, высказывая свою гипотезу о Зодчем-Менделееве, указывал на такие качества великого ученого, как его «сверхъественное ведение», «близость к народу» и неприятие «интеллигентской позиции». Но не нужно забывать, что Менделеев был сотрудником С.Ю. Витте и горячим приверженцем его дальневосточной политики. Его старший сын, морской офицер Владимир Дмитриевич, единокровный брат Любови Дмитриевны, путешествовал вместе с цесаревичем Николаем Александровичем в 1891 году на фрегате «Память Азова» в его знаменитом кругосветном путешествии по Востоку. Любимый друг и слуга Менделеева, «его няня» Михаил Тропников, который постоянно сопровождал ученого, тоже участвовал в этой экспедиции в качестве вестового. Так что «восточнический» ореол как бы окружал фигуру Дмитрия Ивановича.

Вторым возможным источником «восточнических» переживаний поэта могли явиться статьи в газете «Новое время», которую, как сообщает в своих мемуарах тетка поэта М.А. Бекетова, Александр Блок регулярно читал вместе со своей матерью А.А. Бекетовой до 1905 года. Известно, что поэт впоследствии ненавидел «Новое время» и, приветствуя ее закрытие Временным правительством, называл этот орган печати «местом, где несколько десятков лет развращалась русская молодежь и русская государственная мысль». Но отрицательное отношение к «Новому времени», скорее всего, выработалось у Блока только в финале русско-японской войны и начале первой русской революции. Александра Андреевна до 1905 года «выписывала <…> “Новое время”, причем читала только фельетоны да отчеты о пьесах и книгах. Тут узнала она, между прочим, и Розанова. Когда наступила японская война, Ал. Андр. стала пристальнее читать газеты <…> Ее сильно волновали наши неудачи, падение Порт-Артура, Цусима, но еще безусловно верила “Новому времени” и до последней минуты думала, что мы победим <…> После 9-го января Ал. Андр. резко переменила свое отношение к царю и к старому режиму <…> Открытие Государственной Думы в 1906 г. тоже было встречено радостно <…> Деловая сторона заседаний ее не интересовала, она следила только за оппозиционным элементом, ища в нем революционное начало, стала выписывать “Речь”, возненавидела “Новое Время”» [14, с. 315, 317].

Тем не менее свои колебания эпохи первой русской революции Блок впоследствии оценил именно как колебания. Действительно, от «политического октябризма» он отшатнулся, и разрыв с ним ярко отразил в диалоге «О любви, поэзии и государственной службе» – этот текст сюжетно примыкает к «Королю на площади» и, согласно первоначальному замыслу, должен был стать одной из его частей. В этом диалоге описывается явно неудачный опыт сотрудничества поэта с государственной бюрократией: она представлена в пьесе Придворным и находящимся у него на службе Шутом – сторонником «здравого смысла», государственного порядка и разумного прогресса (отметим, что призывы к «здравому смыслу» – отличительная черта публицистики С.Н. Сыромятникова как раз в период их общего с Блоком сотрудничества в газете «Слово»). В целом этот диалог, который Блок извлек из своего архива после Октябрьской революции и опубликовал в эсеровской газете «Знамя труда» в апреле 1918 года, – свидетельство разрыва с российской государственностью, которую не смогла преобразить «Заря Востока».

Думаю, главной причиной этого разрыва стало даже не 9 января и не военно-полевые суды, но отказ империи от «восточной политики». Для поэта разрушение того мифа, который лег в основу всего его поэтического мировоззрения, оказался в том числе и личной катастрофой: «прекрасная дама», как известно, обернулась двуличной Незнакомкой, лазурь в его художественном видении сменилась лиловым сумраком темных миров, прорвавшимся в петербургский миропорядок вместе с духом темного Востока. В новой Куликовской битве, грезившейся поэту, Восток угрожал сокрушить уже не только империю, отказавшуюся от своей миссии, но также интеллигенцию, слишком полагающуюся на секулярный прогресс. И тем не менее Блок – как показали его последующие произведения – не снимал вину за произошедшее и с поэта, соблазнившегося демонами революции и отказавшегося от «бесполезной борьбы», тогда как в ней, в этой борьбе, может быть, и состояло высшее призвание культуры перед лицом неуклонно возрастающего социального хаоса.

Литература

1. *Максимов Д.Е.* Александр Блок и революция 1905 года // Революция 1905 года и русская литература. М.; Л., 1950. С. 246–279.
2. *Бекетова М.А.* Ал. Блок и его мать. Л.; М.: Петроград, 1925.
3. *Евгеньев-Максимов В.Е.* Из прошлых лет // Звезда. 1941. № 4. С. 161–170.
4. *Блок А.А.* Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 6. Кн. 1: Драматические произведения. М.: Наука, 2014.

5. Александр Блок и Евгений Иванов (1904–1920). Переписка. Книга первая. СПб.: Пушкинский дом, 2017.
6. *Мережковский Д.С.* Л. Толстой и Достоевский. Заключение // Мир искусства. 1902. Т. VII. № 2. Отд. II. С. 89–132.
7. *Ольденбург С.С.* Царствование императора Николая II. Т. 1. Белград: Издание общества распространения Русской Национальной и Патриотической литературы, 1939.
8. *Менделеева-Трирогова О.Д.* Менделеев и его семья. [М.:] Изд. АН СССР, 1947.
9. *Минц З.Г.* Поэма А.А. Блока «Ее прибытие» и революция 1905 года / З.Г. Минц // Блок и русский символизм: Избранные труды: в 3 кн. Поэтика Александра Блока. СПб., 1999. С. 429–443.
10. *Якобсон Р.О.* Стихотворные прорицания Александра Блока / Р.О. Якобсон // Работы по поэтике. М.: Прогресс, 1987. С. 254–271.
11. *Штейн С.В.* Воспоминания об Ал. Ал. Блоке // Последние известия. Ревель. 1921. 21 августа. № 203. С. 3–4.
12. *Городецкий С.* Критика и библиография <Александр Блок. Лирические драмы. Изд. «Шиповник». СПб., 1908. Ц. 1 р. 20 к.> // Образование. 1908. № 8. С. 67.
13. *Иванов Е.П.* Воспоминания о Блоке. Статьи /сост., вступ. ст., подгот. текста и коммент. О.Л. Фетисенко. СПб.: Пушкинский дом, 2017.
14. *Бекетова М.А.* Воспоминания об Александре Блоке. М.: Правда, 1990.
15. *Молодяков В.Э.* Россия и Япония: рельсы гудят. М., 2006.

Аннотация. Статья рассматривает раннее творчество А.А. Блока в контексте его политических воззрений, которые очень долгое время носили ярко выраженный правый, консервативный и даже контрреволюционный характер. Приводится мнение многих известных блоковедов о том, что даже в 1905–1907 годах Блок не решался полностью отступиться от идеалов самодержавия и очень неоднозначно встретил первую русскую революцию. Утверждается также, что в основе поэтического мифа раннего Блока было представление о возможности оживить петербургскую империю, вдохнуть в нее новые силы, осветить зарей, вывести из спячки. Отмечается, что образ зари перекликается в поэзии Блока с символом «возвращающихся кораблей». На основании анализа ряда текстов поэта выдвигается гипотеза, что под этими кораблями Блок имел в виду в том числе и Балтийскую эскадру, отправившуюся к берегам Японии и встретившую в мае 1905 года свою гибель при Цусиме. Из этой гипотезы делается вывод, что поэт вместе со многими представителями петербургского интеллектуального класса, в частности своего тестя Д.И. Менделеева, надеялся, что империю оживит тогдашний разворот на Восток, что новое царствование откроет России гигантские просторы Азии и воскресит мощь державы Петра. Ощущение катастрофы, которое охватило весь Петербург в момент известия о Цусимском разгроме эскадры, отразилось в творчестве Блока в лирической драме «Король на площади», в которой, однако, поэт по-прежнему выбирал сторону погибающей сказки самодержавия в противостоянии революционной толпе.

Ключевые слова: контрреволюция, самодержавие, восточная политика, символизм, мифопоэтический подход, ницшеанство.

Boris Mezhuev, PhD in Philosophy, Associate Professor, History of Russian Philosophy Department, Lomonosov Moscow State University. E-mail: borismezhuev@yandex.ru

Blok – the Poet of Russian Counter-revolution

Abstract. In the article the author examines the early creative works of A.A. Blok in the context of his political views which for a long time were clearly right-wing, conservative and even counter-revolutionary. The author quotes the opinions of many well-known Blok scholars who state that even in the years of 1905 – 1907 Blok was not ready to fully resign his ideals of autocracy and his reaction to the first Russian revolution as really mixed. The author also claims that Blok's poetic myth of the early years was based on the assumption that it was possible to revive the Petersburg empire, to inspire renewed force illuminating it with dawn light and waling it from hibernation. The author notes that the image of "dawn" in Blok's poetry has much in common with the symbol of "returning ships". On the basis of the analysis of a number of Bloc's texts, the author comes to the conclusion that the "retuning ships" for Blok included also the Baltic squadron that sailed to the coast of Japan and perished in May of 1905 in the battle of Tsushima. This hypothesis lets the author to conclude that the poet, as well as many St. Petersburg intellectual class representatives, including Blok's father-in-law D.I. Mendeleev, hoped that the empire could be revived by the turn to the East of those days, that the new reign would open for Russia the vast areas of Asia and revive the power of Peter's state. The feeling of disaster that overcame St. Petersburg over the news of the squadron defeat at Tsushima was reflected in Blok's lyrical drama "King in the Square", where the poet still chose the side of the dying myth of the autocracy in its opposition to the revolutionary masses.

Keywords: Counter-revolution, Autocracy, Eastern Politics, Symbolism, Mythological Approach, Nietzscheanism.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-153-164

Василий Молодяков

Романтический идеал позднего Блока

Памяти Леонида Константиновича Долгополова,
учителя и друга

Прозе[1] Александра Блока суждено было остаться в тени его поэзии. Такое положение едва ли изменится – по крайней мере в читательском сознании. Однако она не только является важной и художественно значимой частью его наследия, но содержит ключи к пониманию важнейших сторон личности, творчества и мировоззрения автора, да простит мне читатель этот трюизм. В прозе Блока есть то, чего нет в его поэзии. Сказанное в первую очередь относится к последнему периоду, когда после «Двенадцати» и «Скифов» Блок почти не писал стихов (хотя говорил о новом сборнике с многозначительным заглавием «Черный день»), но активно писал прозу, причем в самых разных жанрах, и публиковал ее.

Самостоятельное значение поздней прозы Блока в мировоззренческом и, реже, художественном отношении постепенно осознается учеными-филологами, работающими над ее изучением (готовится соответствующий том Полного собрания сочинений и писем). Исследуются главным образом литературные и биографические источники произведений, их творческая история и текстология. Выход за пределы традиционного круга филологических тем и сюжетов, особенно попытки изучения и осмысления мировоззрения Блока, включая историософские и политические взгляды, следует приветствовать, поскольку, по справедливому замечанию Е.В. Ивановой, «послереволюционную биографию Блока, его человеческую и творческую судьбу невозможно понять, не приняв во внимание совершенно особый склад его мироощущения» [3, с. 11]. Однако сделано далеко не всё. Многое зависит от угла зрения.

В настоящей статье, являющейся «рассуждением», как говорили в старину, а не академическим исследованием, я ограничился тремя прозаическими текстами позднего Блока: «Катилина. Страница из истории мировой Революции» (22 апреля – 17 мая 1918), «Крушение гуманизма» (март – 7 апреля 1919), «О романтизме» (27 сентября 1919) – и сопутствующими им материалами, включая черновики. Между ними есть непосредственная связь. Это попытка сформулировать идейный, мировоззренческий идеал, не лишенный политических компонентов, который сложился у Блока к 1919 году и который он называл романтизмом, подчеркнув, что использует этот термин не в привычном бытовом или историко-литературном значении.

Эти произведения изучены и осмыслены в разной степени. «Катилине» посвящен сборник, который помимо репринтного воспроизведения отдельного издания 1919 года

[1] Вслед за Д.Е. Максимовым мы понимаем под «прозой» всё написанное Блоком не в стихах, включая «многое из его записных книжек и писем» [1, с. 176].

Молодяков Василий Элинархович, кандидат исторических наук, доктор политических наук, профессор, университет Такусёку (Токио, Япония). E-mail: dottore68@mail.ru

включает сопутствующие творческие материалы, отклики современников и статьи Джудит Е. Калб «Римский “большевик”: “Катилина” Александра Блока и русская революция» и Б.Н. Романова «Летящий в бездну Рим. Миф о Катилине Александра Блока». В подробных примечаниях Б.Н. Романова использованы архивные материалы [4]. Источники «Крушения гуманизма», включая предполагаемые и мнимые, изучены Е.В. Ивановой [3, с. 293–310, 347–348]. Для понимания взглядов Блока представляет интерес статья Д.М. Магомедовой, имеющая гипотетический характер [5]. Обращенная к актерам Большого драматического театра речь «О романтизме» в собраниях сочинений публикуется в «театральном разделе»[1] и почти не попадает в поле зрения не-театроведов. Едва ли не единственным, кто особо остановился на ней как на одной из «значительных статей» Блока, был Л.К. Долгополов, при этом практически обошедший вниманием названные в том же ряду «Катилину» и «Крушение гуманизма» [6, с. 215, 220–221]. Но главным катализатором написания настоящей статьи стала книга Анатолия Якобсона «Конец трагедии» [7].

Анатолий Александрович Якобсон (1935–1978), москвич, еврей из семьи, пострадавшей от Холокоста и сталинских репрессий, историк по образованию, школьный учитель по профессии (до 1968 года), поэт и переводчик, автор работ о русской литературе, публицист, активист правозащитного движения. В сентябре 1973 года он был вынужден покинуть СССР и уехал в Израиль, где работал на факультете славистики Иерусалимского университета; покончил с собой в результате затяжной депрессии. «Википедия» приводит характеристику, данную Якобсону соратником и единомышленником С.А. Ковалевым: «Его мысль литературоведа и историка всегда была ясной, сильной и неотразимой, как удар. <...> Он был одним из лучших публицистов самиздата».

«Конец трагедии» вышел в 1973 году в Нью-Йорке под маркой «Издательство имени Чехова», «воскрешенной» британским переводчиком и другом диссидентов М. Хейвардом. Помимо большой одноименной работы о Блоке (авторская датировка: Москва; июнь-июль 1969 года и август-сентябрь 1970-го) в книгу вошли статьи «О романтической идеологии» и «Царственное слово» (1970) об Ахматовой. Выход книги, возможно, стал дополнительным поводом для фактической высылки автора за границу. Человек без явной национальной самоидентификации, «левый» либерал (апелляция к «веками умудренному британскому либерализму» и Б. Расселу как его глашатаю, строки которого «проникнуты спокойным величием и сознанием силы» [7, с. 120–121]), западник, антисоветчик Якобсон осуждал не только режим, противником которого заявил себя, и его идеологию, но также официальное блоковедение (сравнительно меньше других досталось Л.К. Долгополову, который позднее прочитал «Конец трагедии»[2]) и «“молодую гвардию” нынешних почвенников», утверждая, что «никто из них не происходит от русской культуры» [7, с. 187]. Знание этих фактов необходимо для понимания позиции Якобсона.

Почему я придаю такое значение давней и полузабытой работе? Потому что ее можно назвать «Анти-Блок», по аналогии с «Анти-Дюрингом» Энгельса. Якобсон выступил не только как литературный критик, но именно как публицист. «Конец трагедии» – не исследование, но критическое эссе, а прежде всего идеологический документ, откровенно говорящий о том, о чем предпочитали помалкивать и казенные сочинители, и искренние почитатели поэта. Уверенный в своей правоте и непримиримый в своих взглядах Якобсон увидел в Блоке сильного и опасного идейного врага – прежде всего в авторе «Катилины» и «Крушения гуманизма» («О романтизме» он обошел стороной). И открыто бросил ему

[1] Справедливо наблюдение: «Прозаическое наследие Блока <...> до сих пор остается незамеченной частью его наследия, которую публикаторы торопливо распихивают по произвольно избранным рубрикам, выделив из этой груды всего лишь несколько статей, заслуживающих внимания» [3, с. 225].

[2] В работе над этой статьей я использовал принадлежавший ему экземпляр книги.

вызов, чем, возможно, многих шокировал. Даже после падения запретов блоковеды редко упоминали книгу Якобсона. Между тем именно она тридцать лет назад побудила автора этих строк по-новому взглянуть на блоковские тексты. Перечитав «Конец трагедии» в конце 2021 года, я пришел к тем же выводам, что и ранее, и теперь представляю их вниманию читателей.

Начиная с первых рецензий [см. 4, с. 96–106] и до работ Дж. Калб и Б.Н. Романова о «Катилине» обычно писали походя, не придавая этому тексту самостоятельного значения [обзор см. 4, с. 233–241]. В нем видели то сдобренный фантазией историософский этюд, то революционную публицистику, то попытку трактовать «текущий момент» с помощью событий далекого прошлого. «Я обращаюсь к изучению исторических фактов не академически, а сквозь призму эпохи мне современной» [4, с. 279], – сказано в черновой рукописи. В итоговом варианте Блок уточнил: «Я обращаюсь не к академическому изучению первой попавшейся исторической эпохи, а выбираю ту эпоху, которая наиболее соответствует в историческом процессе моему времени» [4, с. 57]. Иные задавались вопросом, почему именно Катилина. Помимо перечитывания Блоком драмы Г. Ибсена «Катилина» возможен еще один ответ. Речи Цицерона против Катилины входили в гимназический курс латыни и навязли в зубах не одному поколению русских мальчиков, поэтому история его заговора была общеизвестной и стала предметом шуток, например, с переделкой «Катилины» в «Катерину».

Из текста «Катилины» лучше всего запомнилось определение «римский большевик». Однако Блок называет героя римским «большевиком» в кавычках [2, т. VI, с. 86] и римским революционером без кавычек [2, т. VI, с. 60, 88[1]]. Определение «римский большевизм» без кавычек содержится в предисловии к лекции о Катилине, прочитанной Блоком 19 мая 1918 года в петроградской Школе журнализма, совсем не большевистском учреждении:

«Я напомню вам сегодня страницу из истории римской революции, а именно трагедию *римского большевизма* [выделено Блоком – *В.М.*] накануне Рождества Христова. Римский большевизм – определение очень точное, если подразумевать под этим словом, разумеется, стихию большевизма, а не фракцию с<оциал>-д<емократической> партии» [4. с. 85].

В рукописи остался вариант: «Римский большевизм – определение совершенно точное, в чем я надеюсь убедить вас в течении лекции» [4. с. 290]. «Связных и определенных политических воззрений Блок никогда не имел[2], – утверждала Е.В. Иванова, – поэтому последовательное изложение своей точки зрения на тот или иной вопрос нехарактерно для поэта, предпочитавшего выражать их с помощью ряда метафор и сложной системы сопоставлений. <...> Рациональный способ постижения общественных и политических явлений для Блока как бы не существовал, в истолковании любых явлений действительности решающее значение имели несколько опорных метафор, которые давали ключ для их оценки. В статье “Катилина” исходной была *метафора* “Катилина – римский большевик”» [3, с. 43][3] [выделено мной – *В.М.*]. Не намереваясь детально полемизировать с этим высказыванием, укажу лишь, что тщательно подбиравший слова Блок сам опроверг его. В мае 1918 года «римский большевизм» для него, во-первых, «определение очень точное», во-вторых, не имеющее в виду «фракцию социал-демократической партии».

[1] Во втором случае Блок зачеркнул в черновике варианты «мятежник» и «большевик» [4, с. 283].

[2] Где критерии этой «связности» и «определенности»? Политические воззрения Милюкова и Ленина, профессиональных политиков, были более связными и определенными, чем у Брюсова, литератора, писавшего на политические темы. Политические воззрения Брюсова были более связными и определенными, чем у Блока, но это не повод отрицать их наличие у последнего. Другая крайность – приписывание Блоку тех или иных политических взглядов, когда этого требовала идеологизированная интерпретация.

[3] Мысль не новая: «Что составляет главную черту философии Блока? Каков характер его мышления? Это – мышление *метафорическое*» [выделено автором – *В.М.*] [7, с. 99].

«Сам Блок признавался, что смотрел на “Катилину” как на “проверку” “Двенадцати”» [8, с. 62], – кратко сообщил, вспоминая разговоры 1918 года, М.В. Бабенчиков, но тему не раскрыл. Среди писавших о Блоке наибольшее внимание «Катилине» уделил Якобсон, в том числе рассмотрев переклички между очерком и поэмой, но сейчас нас интересует другое, а именно данная им оценка «Катилины». По мнению критика, «Блок продолжал мучиться противоречиями», заложенными в «Двенадцати», и искал подтверждения правоты своего выбора, «становясь на путь рискованных литературно-исторических аналогий» [7, с. 71]. Якобсон искал черты сходства двух текстов и сделал вывод, что очерк – «авторский комментарий к фабуле» поэмы, но «комментарий *косвенный* (при полной своей определенности), осуществленный путем *аналогий*» [выделено автором – *В.М.*] [7, с. 74–75]. И перешел к оценкам: «Надуманная, тенденциозная *схема*, не имеющая отношения ни к жизни, ни к искусству», «чудовищная апология чудовищностей», «однозначность (“цельность”) концепции со всей очевидностью выявляет объективную ложь, заключенную в произведении» [выделено автором – *В.М.*] [7, с. 74, 76]. Итак, «Катилина»: 1) не художественное произведение, а «публицистика средней руки» [7, с. 77]; 2) идеологический документ с цельной концепцией; 3) эту концепцию Якобсон называет ложной. Что это за концепция?

«Нельзя не отметить, что “Катилина”, *к сожалению*, не случайность, не просто мертворожденный плод фантазии Блока, но з*начительная веха в его творческой биографии* [выделено мной – *В.М.*]. Это вехой отмечен рубеж самоотчуждения блоковского мифа, его отчуждения от своей первоначальной – художественной – природы; романтический идеал переходит в новое – и роковое качество – в качество *романтической идеологии*» [выделено автором – *В.М.*] [7, с. 78]. Оставляя в стороне дискуссию о блоковском мифе, суммируем выводы критика. Первый: «Катилина» – «значительная веха в творческой биографии» Блока. Второй: это заявка на «романтическую идеологию»[1]. Третий: «Романтическая идеология оказывает влияние на искусство – влияние вредное. Чем непосредственнее, однозначнее отражаются в искусстве *идеологемы* романтического свойства[2], тем ниже уровень художественного произведения» [7, с. 79]. Четвертый: «романтическая идеология» оформилась у Блока в систему в 1917–1919 годах [7, с. 80]. Пятый: «Иллюстрация этой системы – “Катилина”. Самая же система – “Крушение гуманизма”» [7, с. 80]. В свете нашей темы выделим последний вывод – не только об идеологическом характере, но об идеологическом единстве и преемственности «Крушения гуманизма» и «Катилины».

«Романтическую идеологию» Блока Якобсон описывает так: «Понимание жизни (истории), в основе которого лежит некая “*героическая*” тенденция: идея силы (насилия), культ “*борьбы*” – в той или иной форме. <...> Отрицать самый факт борьбы в жизни человечества (борьбы классовой, племенной и проч.) было бы, конечно, абсурдом; но романтическая идеология есть не просто признание этого (весьма существенного, к несчастью) обстоятельства, но его *фетишизация*: насилие провозглашается движущим рычагом истории, основным фактором прогресса» [выделено автором – *В.М.*] [7, с. 78–79]. Идеологический, оценочный характер этих утверждений очевиден. «Жизнь» и «история», «сила» и «насилие» выступают как синонимы. «Героическая» тенденция и «борьба» демонстративно заключены в кавычки, причем к первому слову добавлено «некая». Цель автора – дискредитировать героизм и борьбу в понимании «романтиков», подчеркнув их ненастоящий характер, и приравнять силу к насилию. Он дает понять читателю, что есть

[1] Б.Н. Романов заметил: в книге Якобсона «романтическая идеология (и не романтизм, и не идеология) это такое же выдуманное понятие, как социалистический реализм (на деле и не социалистический, и не реализм)» (письмо к автору статьи).

[2] Можно задать риторический вопрос: как влияет на уровень художественного произведения отражение в искусстве идеологем иного, не-романтического свойства?

другая, истинная идеология, противоположная «ложной» идеологии Блока в «Катилине» и «Крушении гуманизма».

Прежде чем перейти к рассмотрению «Крушения гуманизма» и «О романтизме» (этот текст Якобсон проигнорировал) уточним детали. Между окончанием «Двенадцати» и началом работы над «Катилиной» прошло меньше трех месяцев, на протяжении которых взгляды Блока и его отношение к происходящему менялись, но не принципиально. С одной стороны, «основания для сомнений в правоте своего выбора», сделанного в январе 1918 года, «уже тогда закрадывались в душу Блока» [3, с. 212]. С другой стороны, настроение Блока радикализировалось в результате неприятия «Двенадцати». Как отметил Б.Н. Романов, в «Катилине» «присутствуют полемические отзвуки, связанные с читательской реакцией на поэму “Двенадцать” и резко отрицательным отношением к ней, высказывавшимся в близких Блоку литературных и интеллигентских кругах» [4, с. 229]. Описанный во всей красе своих похождений Катилина – «беспредельщик», выражаясь современным языком, – отвратительнее «голытьбы» и даже «несознательного» Петрухи-убийцы. Однако Блок вслед за Ибсеном и Н.А. Добролюбовым изобразил Катилину как революционера, то есть – в контексте 1918 года – как положительного героя, особенно по контрасту с изображением в очерке Цицерона и Саллюстия. Демонстративно перевернув привычные представления об этих персонажах, Блок бросил вызов тем, кто осудил его за «Двенадцать»: «получай, фашист, гранату».

Обратим внимание еще на два обстоятельства. Герои «Двенадцати» – коллектив с элементом обезличенности, герой «Катилины» – индивидуум, что подчеркивается заглавиями обоих произведений. Герои «Двенадцати» стремятся к порядку и «сознательности», пусть «революционной». Герой «Катилины» – не просто крайний индивидуалист и эгоист, но воплощение идеи вседозволенности. Героев «Двенадцати» большевики могли считать «своими», почему их, хотя и с оговорками, удалось вписать в советский пантеон. «Большевик» Катилина – даже в блоковском изображении – им не подходил[1]. Дальнейшая эволюция взглядов Блока шла в сторону индивидуализма, а не коллективизма.

Между окончанием «Катилины» и началом работы над «Крушением гуманизма»[2] прошло десять месяцев. На протяжении этого времени если не сами взгляды Блока, то его отношение к происходящему заметно изменилось под влиянием как политических событий (полная ликвидация свободы печати, разгром партии левых эсеров), так и личных обстоятельств, включая арест, изнурительные «службы», конфликт с «владыкой Госиздата» Ильей Ионовым, нараставшие бытовые трудности, вызванные мероприятиями новой власти [подробнее см. 10–12]. Даже опубликованные в 1960-х годах тексты дневников и записных книжек Блока, за содержание которых В.Н. Орлов, не стесняясь «передергивания», усердно извинялся перед советским читателем, а скорее перед цензором [2, т. VII, с. 454–459] – показывают эти изменения. «Вот почему так болезненно сжался Блок, когда знаменитый “Брест” стал ответом жизни на его “Скифов”», когда в середине 1918 года уже ясно определились дальнейшие пути революции[3]. Блок сжался и потемнел», – свидетельствовал Иванов-Разумник [9, с. 226]. «Настоящее политическое отрезвление обнаружило себя значительно позднее, приблизительно с апреля 1919 года, что отражает записная книжка Блока (соответствующие записи В.Н. Орловым при публикации пропущены)», – отметила Е.В. Иванова, опубликовав записи

[1] Хотя Б.И. Соловьев, представитель «плакатно-“коммунистического”» (определение Б.Н. Романова) взгляда, в 1980 года заявил: «Катилина и сегодняшние коммунисты делали и делают, в сущности, одно и то же дело» [4, с. 239]. Сам сказал!

[2] Чтением этого текста 16 ноября 1919 года началась работа Вольной философской академии, вскоре переименованной в «ассоциацию» (Вольфила). Первоначально предполагалось, что на первом заседании Блок прочитает «Катилину» [9, с. 227].

[3] Ср.: «Революция кончилась для Блока к середине 18-го года» [7, с. 145].

Блока, самый факт пропуска которых не отмечен в издании «Записных книжек» 1965 года, например: «За рабовладельцем Лениным придет рабовладелец Милюков» (1 июня 1919); «Работать по-настоящему уже не могу, пока на шее болтается новая петля полицейского государства» (4 мая 1919) [3, с. 109].

По мнению исследователя, «в наступившем разочаровании было не меньше максимализма, чем в революционном взлете января 1918 г. При этом было бы неправильно утверждать, что позиция Блока превратилась из революционной в контрреволюционную. Просто вера в будущее покинула Блока[1], от исторического оптимизма он вернулся к тому трагическому миросозерцанию, о котором писал в статье "Крушение гуманизма" (созданной, кстати, весной 1919 года, когда начиналось это отрезвление)» [3, с. 110]. Трагическое мироощущение было присуще Блоку на протяжении большей части жизни, и его, по собственным словам, «январские восторги» 1918 года тоже соответствовали этому мироощущению и были им порождены. Трагическое восприятие мира не исключает идеала, обращенного в будущее. Блок сформулировал его в «Крушении гуманизма» и «О романтизме». Катилина – блоковский Катилина – уже не годился в герои, да и полемическая заостренность текста потеряла актуальность, но автор от статьи не отрекся и в феврале 1919 года выпустил ее отдельным изданием. Книга понравилась таким разным людям, как Максим Горький и Андрей Белый [4, с. 232].

«Для послеоктябрьской прозы Блока доклад "Крушение гуманизма" имел такое же программное значение, как его выступление "О современном состоянии русского символизма" [1910 год – *В.М.*] – для дооктябрьской»[3, с. 293]. Назвав его «трактатом, претендующим на широкие историко-философские обобщения» [7, с. 81], Якобсон заявил: «Влияние блоковской философии вредоносно, потому что этот малый ручеек (кто знает философа Блока!) вливается в общее русло романтической идеологии». И вынес вердикт: «В этом (объективном) смысле философия Блока есть грех, несмотря на величайшую субъективную честность, несмотря на всю душевную чистоту Блока. <...> Блок владел магией слова, но одного – элементарного – словесного закона он не знал. Не знал, что, покушаясь, на гуманизм, либерализм, интеллигенцию, цивилизацию, тем самым неизбежно покушаешься на *человечность, свободу, духовность, культуру*» [выделено автором – *В.М.*] [7, с. 86–87, 91]. Хорошо, когда договаривают до конца. Позиция Якобсона в этом идеологическом обвинительном акте – не только против Блока – выражена с полной ясностью.

Блок тоже договаривал до конца, но употреблял слова в собственном, специфическом значении, о чем нельзя забывать (этим часто грешили позднейшие интерпретаторы). В «Катилине» он бросил вызов тем, кто не принял «Двенадцать», – «буржуа» и «кадетам», на его тогдашнем языке, – противопоставив им *большевизм* в известном нам смысле. В «Крушении гуманизма» суду подвергается не сам *гуманизм:* «мощное движение <...> лозунгом которого был *человек* – свободная человеческая личность» [выделено Блоком – *В.М.*], «в потоке которого наука была неразрывно связана с искусством и человек был верен духу музыки» [2, т. VI, с. 93], – но лишь его вырождение: «забвение новейших гуманистов о своем великом прошлом» [2, т. VI, с. 93]. Вырождение гуманизма и есть европейская цивилизация[2] XIX века – буржуазная, материалистическая, позитивистская, утратившая «дух музыки» (нет нужды подробно говорить о происхождении этого понятия и о его важности для Блока начиная с изучения им книги Ницше[3]), утратившая

[1] Это утверждение, видимо, основано на воспоминаниях Иванова-Разумника о «беззвездной тоске», охватившей Блока зимой 1918/1919 года, после которой он «погас» [9, с. 226–227].

[2] Вопрос о блоковском понимании «цивилизации» и «культуры» подробно рассмотрен в литературе; здесь мы его не касаемся.

[3] В декабре 1906 года Блок законспектировал «Происхождение трагедии из духа музыки», закончив запись словами: «Да все равно все пришлось бы выписывать – такое откровение эта книга» [13]. Исключив из

«равновесие между человеком и природой, между жизнью и искусством, между наукой и музыкой, между цивилизацией и культурой – то равновесие, которым жило и дышало великое движение гуманизма» [2, т. VI, с. 100]. Цивилизацию «неогуманистов» или «бывших гуманистов» [2, т. VI, с. 105], лишенную подлинного гуманизма, Блок отверг. Однако выбранное им как альтернатива понятие *антигуманизм* оказалось неудачным, допускающим ложное, превратное истолкование сказанного. Блок имел в виду антинеогуманизм или антилжегуманизм. Возможно, именно по этой причине он позднее избрал для своего идеала определение «романтический».

В «Крушении гуманизма» Блок лишь подступился к этому идеалу. В «О романтизме» идеал формулируется четко. Л.К. Долгополов утверждал: «В общей системе эстетических воззрений Блока доклад “О романтизме” является своеобразным продолжением доклада “О современном состоянии русского символизма”, поскольку именно здесь дается ответ на поставленный в 1910 г. вопрос о том, каким должно быть ныне искусство». И сразу пояснил: «Блок излагает в докладе свое понимание романтизма, в котором он видит не столько литературное течение, сколько “новую форму чувствования, новый способ переживания жизни”, т.е. в конечном счете ту новую форму *общественного поведения человека* [выделено автором – *В.М.*], которую принесла с собой революция. <...> Укрепление Блока на позициях романтического искусства, хотя и в специфическом понимании этого слова, дало ему опору для выявления не только своей эстетической позиции, но и позиции гражданской» [6, с. 220]. Иными словами, для формулирования своего идеала как «иного отношения к жизни». Каковы положительные характеристики этого идеала?

Индивидуалистический. «Основной и изначальный признак гуманизма – *индивидуализм*» [выделено Блоком – *В.М.*] [2, т. VI, с. 93]. Напомню, что здесь речь идет о подлинном гуманизме, а не о его выродившемся варианте. Так блоковский идеал противопоставлен коллективистскому идеалу большевизма, а сколько этих «мы», «двенадцать» или «150 000 000», – уже не столь важно.

Героический. «Романтизм пока есть жадное стремление жить удесятеренной жизнью; стремление создать такую жизнь» [2, т. VI, с. 367]; «новый способ жить удесятеренной жизнью» [2, т. VI, с. 364].

Творческий и идеалистический. «Романтизм есть дух, который струится под всякой застывающей формой и в конце концов взрывает ее. <...> Романтизм есть восстание против материализма и позитивизма, какие бы с виду стремительные формы не принимали они; он есть вечное стремление, пронизывающее историю человечества» [2, т. VI, с. 367–368].

Упорядоченный (в противоположность «обывательскому пониманию» романтизма, которое Блок критиковал [2, т. VI, с. 359–361]). «Романтизм и есть культура, которая находится в непрерывной борьбе со стихией» [2, т. VI, с. 368]. Блок больше не восхищался «стихией» (как бы ее ни понимать), отметив в «Записке о “Двенадцати”» (1 апреля 1920): «В январе 1918 года я в последний раз отдался стихии не менее слепо, чем в январе 1907 или в марте 1914» [4, с. 90]. Первые два случая связаны исключительно с событиями личной жизни Блока и его интимными переживаниями (увлечения Н.Н. Волоховой и Л.А. Дельмас), но третий – с «шумом от крушения старого мира» и «революционным циклоном». Хотя силу стихии он всегда признавал и с ней считался: «У нас нет исторических воспоминаний, но велика память стихийная» [2, т. VI, с. 114].

Требующий нового человека. «В этом движении уже намечается новая роль личности, новая человеческая порода; цель движения – уже не этический, не политический,

публикации бóльшую часть конспектов, В.Н. Орлов отнес данную запись к тем, которые «имеют самое существенное значение для характеристики идейно-художественных исканий и интересов Блока» [13, с. 517].

не гуманный человек, а *человек – артист*; он, и только он, будет способен *жадно жить и действовать* в открывшейся эпохе вихрей и бурь, в которую неудержимо устремилось человечество» [выделено автором – *В.М.*] [2, т. VI, с. 115].

Европейский, особенно германский. Ключевые фигуры: Шиллер («вершина гуманизма, его кульминационный пункт» [дневник 27 марта 1919; 2, т. VII, 357]), Гёте, Вагнер, Ницше. Каждая из перечисленных фигур важна не только в свете отношения Блока к ним по отдельности (это мы здесь не рассматриваем)[1], но в едином ряду. Вагнера в революционные годы вспоминали особенно часто, причем в разных лагерях. Обозначенный этими фигурами идеал – альтернатива «скифству», с которым Блок был некоторое время связан через его идеолога Иванова-Разумника (тот пытался максимально продлить эту связь [9, с. 229]), и противоположность евразийству, которого Блок не мог знать, но которое питалось в том числе «Двенадцатью» и «Скифами». «Я различаю еще в той борьбе, которой наполнен XIX век [«духа музыки» против «гуманизма» – *В.М.*], как будто преобладание работы рас германской и отчасти славянской – и, наоборот, – молчание рас романской и англосаксонской. Это естественно, так как у англичан и французов музыкальная память слабее, и потому в великой битве против гуманизма, против безмузыкальной цивилизации они более экономили свою кровь, чем германцы» [2, т. VI, с. 114]. Блок считал, что «во Франции и Англии движение гуманизма [речь о периоде до XIX века – *В.М.*] не было самостоятельным» [2, т. VI, с. 94], однако сделал оговорку: «Я различал свидетелей и участников этого кризиса – художников XIX века, верных духу музыки; теперь, мне кажется, настало время связывать и оценивать их по этому признаку; по признаку чуткости, артистичности, по той степени совершенства, с которой жизнь мира отражалась в их ритмах. Я думаю, что все остальные признаки, включая национальные, или второстепенны, или вовсе несущественны» [2, т. VI, с. 114].

Имело ли сказанное политическую актуальность? В «Крушении гуманизма» Блок обращался к разным эпохам и цивилизациям, уделяя особое внимание XIX веку, но подчеркивал: «Движение, которое происходит *в настоящее время в мире,* невозможно измерить никакими гуманными мерами, истолковать никакими цивилизованными способами. <...> *В наши дни* цивилизация все еще старается приспособиться к движению. <...> Во всем мире *звучит* колокол антигуманизма; мир *омывается*, сбрасывая старые одежды. <...> Я утверждаю, наконец, что исход борьбы решен и что движение гуманной цивилизации *сменилось* новым движением, которое также родилось из духа музыки» [2, т. VI, с. 113–115]. Е.В. Иванова утверждает: «Следует подчеркнуть, что Блок видел в крушении гуманизма процесс планетарного значения, захвативший весь европейский мир, он не придавал своим словам конкретного, а тем более практического значения» [3, с. 306]. Если первая часть этого утверждения бесспорна, то вторая остается личным мнением автора.

После весны 1918 года Блок не высказывался публично на конкретные темы текущей политики (в основном по независящим от него причинам), но это не значит, что он не интересовался ею и не имел своего мнения о происходящем – дневники и записные книжки свидетельствуют об обратном. Вспомним хотя бы известную запись от 28 марта 1919 года, относящуюся к началу работы над «Крушением гуманизма». «“Быть вне политики” (Левинсон?) – С какой же это стати? Это значит – бояться

[1] Темам «Блок и Вагнер» и «Блок и Ницше» посвящены многочисленные работы российских и иностранных авторов. Тема «Блок и Шиллер» рассматривалась в основном в рамках «революционного театра»; типичная трактовка: «Шиллер стал для него поэтом, спаявшим воедино гуманистический идеал и боевой революционный порыв, потому-то его творчество было особенно созвучно ему в период Октябрьской революции» [14, с. 128; цит. по: 3, с. 334]. Работы на тему «Блок и Гёте» применительно к затронутой в статье проблематике мне неизвестны.

политики, прятаться от нее, замыкаться в эстетизм и индивидуализм, предоставлять государству расправляться с людьми, как ему угодно, своими устаревшими средствами. <...> Нет, мы не можем быть "вне политики", потому что мы предадим этим музыку, которую можно услышать только тогда, когда мы перестаем прятаться от чего бы то ни было» [2, т. VII, с. 358–359].

Отрицать наличие у Блока «общественного поведения» невозможно. Отношение к «текущему моменту» видно и в высказываниях общего характера: «Убывает и стихийное движение; вырождается революционное движение. <...> Убывает и стремление культуры; вчера мы ясно жили каким-то новым, шестым чувством, а сегодня – мы опять в плену у наших пяти чувств, и наш творческий дух томится, изнемогает, испытывает ущерб. Но убыль опять сменится прибылью. За Великой французской революцией последуют 1830, 1848, 1870, 1917 года. В Европе вновь проснется ответно это новое, как бы шестое, чувство[1]» [2, т. VI, 366–367]. Поэтому непонятно утверждение о том, что в течение времени между написанием «Двенадцати» и статьи «Интеллигенция и революция», с одной стороны, и речью «О назначении поэта» – с другой, Блок «ничем свои взгляды не обнаруживал, а они постоянно менялись, как менялась сама реальность» [3, с. 43]. «Крушение гуманизма» и «О романтизме» как раз есть «обнаружение» изменившихся взглядов Блока, даже если взять только два этих текста.

Вернемся к Анатолию Якобсону и его борьбе против «вредоносного влияния» философии Блока в «общем русле романтической идеологии». «В трактате [«Крушение гуманизма» – *В.М.*] сконцентрирована мистико-романтическая концепция, выступающая как некая философия истории. Ничего оригинального в этой концепции нет. Это – переваривание старого ницшеанского варева с приправой из вагнеровской фразеологии. Вместо личности "сверхчеловека" идолом служит обезличенная "сверхмасса" – только и всего[2]. <...> Особое значение обретают для нас и такие мотивы "Крушения гуманизма", как "преобладание работы рас германской и... славянской", во всем мире звучащий "колокол антигуманизма" и т.п. <...> Блок помогает извратить и опошлить себя уже тем, что, обращаясь к русской интеллигенции и причисляя себя к ней, заключает хотя бы единожды слово "интеллигенция" в кавычки, точно так же, как, называя себя гуманистом (в письме к В. Розанову), ставит в кавычки слово "гуманизм"[3]. Эти кавычки – тоже романтическая идеология. С точки зрения романтической идеологии такие слова, как *интеллигенция, гуманизм*, выглядят не совсем прилично, когда они голенькие, без кавычек» [7, с. 83, 87, 91]. Для Якобсона, судя по его кавычкам, «выглядят не совсем прилично» такие слова, как *героический* и *борьба.*

И, наконец, главный калибр. «Чем объяснить частичный успех иррационального направления романтической идеологии? Почему "героические" [опять кавычки – *В.М.*] идеи вошли в моду еще в прошлом столетии? Как этому движению с помощью своей лжеэстетики удавалось внедрять свою антимораль? <...> Бескрылость мещанского прагматизма, бездуховность позитивизма – вот почва, на которой стали процветать недочеловеки, объявляющие себя сверхчеловеками. <...> На Западе пролегли неслучайные пути от пленительного байронического демонизма к не менее завлекательному сатанизму Ницше. В тевтонских пределах дело было доведено до конца. <...> Да, у последователей Ницше и у фанатиков, составляющих другие секты романтического движения, были свои удачи; им не раз удавалось сколотить государственную организацию. <...> Да, фюреры XIX века были бледны. То ли дело фюреры следующего

[1] Там же: «Романтизм – условное обозначение шестого чувства» [2, т. VI, с. 365].

[2] Эти утверждения, как указал сам автор, восходят к книге К.В. Мочульского о Блоке.

[3] Имеется в виду фрагмент из письма к В.В. Розанову (17 февраля 1909): «Я по происхождению и по крови "гуманист", т.е., как говорят теперь, – "интеллигент"» [2, т. VIII, с. 274].

столетия... Они не остались для своих народов посторонними (для чужих народов – тоже). Они мастерски воспользовались своими мифами, когда созрели объективные условия для успеха массового мифо-гипноза. Им удалось завлечь миллионы работников. Народы ринулись за этими *яркими* фюрерами. Дорогой ценой оплачивает человечество мифологию XX века[1]. <...> У западных демократий оказалось достаточно духовных и физических сил, хватило культурного иммунитета, чтобы выстоять, чтобы не захлестнула волна оголтелости. Отстояв свои этические и политические принципы, Запад подтвердил свою генеалогию, продемонстрировал силу преемственности, связывающей цивилизацию наших дней с великой культурой Гуманизма», – завершил Якобсон в 1970 году свой политический манифест [7, с. 119–121, 101, 121]. И добавил: «Таково посмертное проклятие Александра Блока. Имя этому проклятию – романтическая идеология» [7, с. 93].

Антиромантический манифест Якобсона был прежде всего антисоветским. «Торжество романтической идеологии в России привело – в числе других последствий – к ликвидации русской интеллигенции» [7, с. 122]. Торжество большевизма для него равно торжеству романтической идеологии. Но то, что описано им в «Конце трагедии» как «романтическая идеология» с примерами из Блока, по существу противоречит большевистской идеологии. У романтиков – в блоковском понимании, то есть применительно в том числе к Шиллеру, Вагнеру и Ницше, – во главу угла ставится свободная творческая личность, которой многое позволено. У большевиков – подчиненная строгой дисциплине обезличенная масса. Даже героизм у них принципиально разный: у романтиков – индивидуальный, у большевиков – коллективный. Для Блока «музыка революции» – не метафора или удачно найденный риторический ход, но она принадлежит сфере бессознательного или сверхсознательного, в то время как для большевиков революция – торжество сознательности (во всех смыслах слова) или должна быть таковым. Блок воспринимал коммунизм как новую религию, которая изменит мир подобно христианству. Такие настроения бытовали и в революционных кругах, но с точки зрения большевистской ортодоксии были одной из самых опасных идейных ересей. Не заметить эту разницу в блоковских текстах можно лишь при одном условии – не замечать, игнорировать, как проигнорировал Якобсон речь «О романтизме». Ставить знак равенства между автором «Крушения гуманизма» и большевиками, это... «посмертное проклятие Александра Блока»? Увы, это лишь нечестный прием для дискредитации политического противника.

Явным «передергиванием» является и статья Якобсона «О романтической идеологии», посвященная советской «революционно-романтической» поэзии 1920-х годов. Используя тот же самый термин, автор пытается создать иллюзию, что Багрицкий, Голодный, Светлов, Алтаузен исповедовали ту же идеологию, что и Блок. Но сам себя опровергает, приведя пример Николая Тихонова и отмечая влияние на него Киплинга [7, с. 206]. Общеизвестно, что определяющее и непосредственное влияние на молодого Тихонова, как и на многих, особенно петроградских / ленинградских стихотворцев, оказал совсем другой поэт – Гумилев, воспринимавшийся как антипод Блока. Как ни пытались позднейшие авторы найти в советской поэзии «традиции Блока», сделать это применительно к 1920-м и 1930-м годам было труднее всего. «Объективное зло, заключенное в романтической поэзии 20-х годов, ничем не может быть оправдано» [7, с. 211]. Но если Блок является выразителем «романтической идеологии», перечисленные поэты не имели к ней никакого отношения. Если они – выразители «романтической идеологии», то Блок не имеет к ней никакого отношения. Или – или!

[1] Данный фрагмент – отсылка к цитате А.И. Герцена о «бледных фюрерах» германской революции 1848 года, которую Блок привел в статье «Герцен и Гейне» (25 декабря 1919) [2, т. VI, с. 143].

Романтический идеал позднего Блока – такой, как он сформулирован им самим, а не домыслен за него, – не был востребован в России ни при его жизни, ни после смерти. Суждено ли ему вдохновить кого-то в наши дни – или остаться «достояньем доцента»?..

Благодарю Б.Н. Романова и Э.П. Соломкина за ценные замечания и советы после прочтения этой статьи в рукописи.

Январь 2022
Токио

Литература

1. *Максимов Д.Е.* Поэзия и проза Александра Блока. Л., 1976.
2. *Блок А.* Собр. соч.: в 8 т. М.; Л., 1960–1963.
3. *Иванова Е.* Александр Блок: последние годы жизни. СПб.; М., 2012.
4. *Блок А.* Катилина. М., 2006.
5. *Магомедова Д.М.* «Крушение гуманизма» А.А. Блока и «Закат Европы» О. Шпенглера: источники и параллели // Новый филологический вестник. 2017. № 2 (41). С. 139–152.
6. *Долгополов Л.К.* Александр Блок: Личность и творчество. 3-е изд.. Л., 1984.
7. *Якобсон А.* Конец трагедии. Нью-Йорк, 1973 (репринт: М.; Вильнюс, 1992).
8. *Бабенчиков М.* Ал. Блок и Россия. М.; Л., 1923.
9. *Иванов-Разумник Р.В.* Вершины. Александр Блок. Андрей Белый. Пб., 1923.
10. *Молодяков В.Э.* Черный день: кто убил Александра Блока / В.Э. Молодяков // Загадки Серебряного века. М., 2009. С. 197–214.
11. *Молодяков В.Э.* Блок и Зиновьев, или Еще раз о поэте и черни // Простор. 1991. № 9. С. 107–111.
12. *Молодяков В.Э.* Как травили Блока // Дон. 1993. № 2. С. 156–163.
13. *Блок А.* Записные книжки. 1901–1920. М., 1965. С. 78–84.
14. *Либинзон З.М.* А. Блок – интерпретатор Шиллера // Традиции и новаторство в художественной литературе. Горький, 1983.

Аннотация. В статье предпринята попытка дать конкретное описание положительного духовного, этического, эстетического и политического идеала Александра Александровича Блока (1880–1921) в последние годы его жизни, который он сам называл «романтизмом». Автор рассматривает эволюцию этого идеала на примере трех принципиально важных текстов Блока, непосредственно связанных между собой: «Катилина. Страница из истории мировой Революции» (1918), «Крушение гуманизма» (1919) и «О романтизме» (1919). Статья раскрывает особенности блоковского понимания романтизма, в котором основополагающее значение имеют понятия «героизм», «борьба», «индивидуализм», «художник», и показывает его принципиальное отличие от либеральных и от большевистских идеалов. Эволюция политических взглядов Блока и его восприятия действительности в послереволюционные годы нуждается в более детальном и объективном изучении.

Ключевые слова: Александр Блок, идеал, романтизм, гуманизм, революция, большевизм, индивидуализм, героизм.

Vassili E. Molodiakov, Doctor in Political Sciences, PhD in History, Proessor,. Takushoku University (Tokyo, Japan)

The Romantic Ideal of Alexander Blok in his Late Years

Abstract. In the article the author attempts to give a concrete description of the positive spiritual, ethical, aesthetic and political ideal of Alexander Blok (1880–1921) in his late years, which he himself called “romanticism”. The author examines the evolution of that ideal on the basis of Blok’s three fundamentally important texts, directly related to each other: “Catilina. A Page from the History of the World Revolution” (1918), “The Collapse of Humanism” (1919) and “On Romanticism” (1919). The article reveals the particular features of Blok’s understanding of “romanticism”, in which the concepts of “heroism”, “struggle”, “individualism” and “artist” are of fundamental importance, and shows its principal difference from liberal and Bolshevik ideals. The evolution of Blok’s political views and his perception of reality in the post-revolutionary years need a more detailed and objective study.

Keywords: Alexander Blok, Ideal, Romanticism, Humanism, Revolution, Bolshevism, Individualism, Heroism.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-165-172

Александр Александров

Идеологические зигзаги журналиста А.В. Амфитеатрова

Александр Валентинович Амфитеатров (1862–1938) – популярный журналист, публицист и прозаик начала XX века, имя, которое хотели заполучить многие крупные периодические издания. На долгие годы его творчество оказалось в забвении, и только в последние десятилетия художественные произведения, мемуаристика, публицистика и эпистолярное наследие Амфитеатрова возвращаются читателю [1–6].

Публицистика Амфитеатрова в идеологическом отношении крайне разнообразна, так как его взгляды под влиянием внешних событий неоднократно менялись. Начав журналистскую карьеру с консервативной повестки, он в определенный момент радикально меняет свои взгляды, левеет и становится одним из главных антимонархистов России. Впрочем, после большевистского переворота, находясь в голодном Петрограде и прочувствовав на себе последствия революционных потрясений, Амфитеатров отчасти приходит к осознанию ошибочности собственных радикальных взглядов.

Начав журналистскую деятельность с участия в юмористических еженедельниках, в начале 1890-х он попадает в газету «Новое время», ведущее правое издание конца XIX – начала XX века, и быстро приобретает известность и успех. Сотрудничество с газетой с определенной идеологический платформой вполне закономерно, так как Амфитеатров был выходцем из духовного сословия. Его отец – протоиерей Валентин Николаевич Амфитеатров (1833–1908), настоятель Архангельского собора Московского Кремля, автор получивших широкую известность богословских книг, а среди родственников будущего публициста были и другие выдающиеся представители духовенства[1].

Псевдоним Old Gentleman, под которым А.В. Амфитеатров выпускал материалы в «Новом времени», становится его визитной карточкой на многие годы. В течение нескольких лет он ведет в этом печатном органе фельетон «Москва. Типы и картинки», где освещает конкретные события московского быта, а также поднимает острые вопросы из жизни города. Как отмечает А. Рейтблат, «Амфитеатров был не просто хроникером и информатором; на основе описания скандального судебного процесса или характеристики речи образованного общества он делал выводы о состоянии общественной психологии, об общественных настроениях» [2, т. 1, с. 11].

До 1896 года образ мыслей Амфитеатрова, по его собственным словам, «приближался к мнениям умеренно-охранительной группы в убеждениях политических, <…> во взглядах общественного самоуправления и самодеятельности <…> принадлежал к

[1] О представителях духовенства, Амфитеатров подробно пишет в своей автобиографии в «Критико-биографическом словаре русских писателей и ученых» С.А. Венгерова [7, с. 331].

Александров Александр Сергеевич, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, отдел новейшей русской литературы. E-mail: aspiros.83@mail.ru

прогрессистам» [7, с. 334]. Как корреспондент «Нового времени» Амфитеатров по личному предложению А.С. Суворина[1] в 1892 и 1894 годах попадает в Болгарию. А в 1887 году предпринимает поездку в Польшу, после чего он, по собственному заявлению, теряет «доверие к охранительному национализму», следствием чего стало его охлаждение с редакцией консервативного издания.

В 1899 году из-за разницы «взглядов с редакцией» «Нового времени» Амфитеатров отказывается от участия в этом печатном органе. По его словам, этот разрыв стоил ему «мучительного нравственного перелома» [7, с. 334]. На средства фабриканта М.О. Альберта он организует в Петербурге газету «Россия» и до ноября 1901 года становится ее фактическим редактором [подр. см. 9]. Однако, разойдясь во взглядах на редакционную политику газеты с фактическими издателями, оставляет ответственный пост и сотрудничает в «России» лишь в качестве фельетониста.

13 января 1902 года в газете появляется фельетон Амфитеатрова «Господа Обмановы», направленный против царствующей семьи и императора Николая II. Фельетон принесет публицисту всероссийскую известность, но в то же время немало бед и лишений. В литературном сообществе за Амфитеатровым на многие годы закрепится репутация скандалиста[2] и главного борца с династией[3]. За публикацию фельетона он уже на следующий день был арестован и сослан на пять лет в Сибирь, в Минусинск; через год наказание было смягчено, и его перевели в Вологду. Газета «Россия» прекратила свое существование. Как вспоминал Амфитеатров: «“Россия” же выпустила еще один номер и выжидательно замерла в обморочном состоянии, покуда, несколько недель спустя, не последовало обычное постановление четырех министров об ее окончательном закрытии» [2, с. 94].

С декабря 1903 года Амфитеатров – сотрудник газеты «Русь», редактором которой был Алексей Алексеевич Суворин (1862–1937), младший сын А.С. Суворина. Амфитеатров, хорошо знавший Алексея Алексеевича еще по «Новому времени» (от имени редактора-отца Суворин-младший часто обращался к публицисту с разными редакционными просьбами), согласился участвовать в новообразованном печатном органе, сначала предоставляя свои беллетристические вещи, а затем и публицистику. Сотрудничество Амфитеатрова в газете «Русь» во всей полноте реконструируется по его переписке с А.С. Суворинym, сохранившейся в архиве публициста в библиотеке Лилли г. Блумингтон, США, и Пушкинском Доме. Приведем одно из писем мемуарного характера, в полной мере восстанавливающее разные этапы сотрудничества с газетой:

«Мне очень легко восстановить обстоятельства, при которых я вошел в редакцию “Руси”. В ноябре или, быть может, в конце октября Вы прислали ко мне в Вологду, где я тогда жил в ссылке, А.И. Косоротова с поручением пригласить меня к сотрудничеству. Я уклонился от приглашения по мотивам чисто принципиальных сомнений в направлении будущей газеты, о чем тогда же написал Вам подробное письмо <…>. В нем я указывал на опасения общества, что “Русь” будет вторым изданием “Нового Вр<емени>” или охранительным органом на новый лад, тогда как я могу и дал себе твердое слово примыкать лишь к тем изданиям, которые определяются совершенно ясною целью – разрушать старый режим и строить новую, свободную Россию. После этого письма Вы сами приехали в

[1] См. письмо А.А. Суворина А.В. Амфитеатрову от 26 мая 1894 года: «Не желаете ли Вы проехаться в Болгарию? Пишу Вам по поручению отца. Мы имеем от принца Фердинанда дозволение на приезд нашего корреспондента и есть основания думать, что к нему будут даже предупредительны. Полемизировать с князем из Софии Вы не будете и на почве признания, что нынешнее правительство Болгарии есть правительство, можно поддерживать прекрасные отношения. Поездка не будет долгая – недели две в пределах Болгарии» [8].

[2] Об этом см. в письме И. Ясинского Л. Андрееву от середины декабря 1916 года [10, с. 82].

[3] «Давно известно, что этот блестящий фельетонист монополизировал вражду к дому Романовых с тех самых пор, как написал эзоповскую историю “Обмановых”» [11].

Вологду, и мы провели целый день в беседе о прожитом и продуманном Вами за два года после разрыва Вашего с “Новым Временем” и Алексеем Сергеевичем, о подкладке этого разрыва и о будущих Ваших газетных планах. В результате этих бесед я дал Вам условное согласие на сотрудничество, – к решительному согласию Вы и сами меня не вынуждали, так как хорошо понимали, что, при наших старых добрых отношениях, с моей стороны не может быть и речи о каком-либо личном недоверии к Вам, а колебания мои зависят лишь от чисто принципиальных сомнений, связанных с Вашею недавнею редакторскою деятельностью в “Новом Времени” и с необходимостью для Вас заимствоваться оттуда несколькими сотрудниками, что, до извечной степени, могло значить –“с некоторыми традициями”. Мы покончили на том, что я Вам дам для напечатания беллетристическую работу, как не ответственную в политическом и социальном смысле и, следовательно, способную появиться в каждом, прилично издаваемом органе печати, без отношения к вопросу, насколько точно совпадают общественные воззрения автора и редакции. Об остальном же, хотя Ваши объяснения вполне меня удовлетворили и успокоили, мы порешили на том, что – пусть “Русь” поиздается некоторое время, а я присмотрюсь к ее ходу и когда увижу на деле то, что Вы предполагали на словах, примкну к ней со спокойною душою. “Русь” начала выходить в свет 11 декабря 1903 года. Внимательно следя за нею в течение месяца, я мог, по чистой совести сказать, что молодое издание можно было упрекнуть в некоторых неловкостях и неуклюжестях по недостатку опыта в случайно и быстро сформированной и не успевшей еще спеться редакции, но никак не в отсутствии добрых политических и общественных намерений, в принципиальном консерватизме, национализме и тому подобных правых “измах”, разграничивающие русские газетные лагери.

О всех неловкостях газеты я неизменно писал Вам и получал от Вас постоянные ответы и разъяснения. Вы, со своей стороны, очень часто писали мне о настоящем положении и планах газеты, так что я был вполне au courant[1] Вашего дела. В середине января приехали ко мне Н.В. Снесарев и П.П. Мельников. Последний был свидетелем всех моих переговоров с Николаем Васильевичем и может подтвердить, что переговоры эти велись 1) от Вашего имени, 2) касались специально литературно-критических фельетонов и, так сказать, права моего оставаться газетою в газете, 3) материальных условий сотрудничества. Физиономия «Руси» к тому времени была настолько ясна, что не принять новое Ваше предложение, – тем более опять-таки почти неответственное для меня, как публициста, – было бы прямою несправедливостью по отношению и к Вам, и к газете. Я согласился писать, но успел поместить только один фельетон, так как, вслед затем, возникла возможность ехать мне корреспондентом на театр Русско-японской войны, перешедшая в еще более приятную возможность взаимного пребывания в Петербурге, хотя и началось уже больше публицистически мое участие в “Руси”» [12].

Сотрудничество с «Русью» было крайне плодотворным. Помимо публикаций, фельетонист оказывал влияние на редакционную политику газеты, рекомендовал сотрудников, давал оценку статьям разных авторов, резко критиковал изредка появлявшиеся материалы консервативного и националистического толка. В этот период Амфитеатров получил разрешение вернуться в Петербург, однако за статью в защиту студентов Горного института он был вновь выслан в Вологду с запретом всякой литературной деятельности [13, с. 15].

Вернувшись в Вологду, Амфитеатров задумывается об эмиграции и обращается к А.А. Суворину в письме от 8 мая 1904 года с просьбой о помощи: «Очень волнуюсь я вопросом сотрудничества. Настаивайте, чтобы меня выпустили за границу, – мы, обещаю, наделаем больших и хороших дел; вводя “Русь” в ряд европейских газет. Здесь тихо и

[1] В курсе (*фр.*).

безмолвно, как в болоте. Покуда никем не тревожим. Нахожу, что поспешил я уехать из Питера.<…> Хорошо было бы поехать в Сербию на коронацию Петра. Спросите Плеве через Татищева: не пустят ли?» [14].

В 1904 году Амфитеатрова выпускают за границу, и начинается период его первой эмиграции, продлившийся до 1916 года. В предисловии к своему роману «Зверь из бездны» о перипетиях этого времени он написал так: «...Швыряла меня судьба из Минусинска в Вологду, из Вологды в Петербург, из Петербурга опять в Вологду, из Вологды в Рим и Париж» [15, с. XXV]. В Париже Амфитеатров с апреля 1906 по июль 1907 года издает журнал «Красное знамя» [см. 16, с. 353–357].

Журнал имел успех и, проникая окольными путями в Россию, тайно зачитывался в кружках литераторов. Однако предприятие Амфитеатрова продержалось чуть больше года. Он продолжает сотрудничество с газетой «Русь» вплоть до ее закрытия в 1908 году, публикует роман «Сумерки божков», пишет корреспонденции об Италии и Франции. После закрытия «Красного знамени» перебирается из Франции в Италию, где проживает до возвращения в Россию [подр. см. 16, с. 345–359]. За границей Амфитеатров расширяет круг знакомств, вступает в масонскую ложу «Космос», входит в разные антиправительственные собрания, знакомится с революционными кругами, оппозиционно настроенными политическими эмигрантами.

Находясь в эмиграции, он поддерживает тесные контакты с Россией, ведет обширную переписку с коллегами по перу (особо отметим обширную переписку с М. Горьким). Налаживает сотрудничество с газетами «Биржевые ведомости», «Речь», заключает контракт с «Русским словом». В этот период он придерживался «левых» взглядов, сочувственно относился к кадетам и эсерам, сам же в политических воззрениях стоял посередине.

В 1916 году у Амфитеатрова появляется возможность вернуться в Россию. В разгар Первой мировой войны в ряду крупных промышленников и банкиров возникла идея организовать свой беспартийный и либеральный печатный орган в целях определенного политического влияния, главным образом на надвигающиеся (из-за революционных событий не состоявшиеся) выборы в Государственную Думу[1].

За организацию этого предприятия взялся А.Д. Протопопов – крупный помещик и промышленник, член Государственной думы от Симбирской губернии, а с 20 декабря 1916 года – министр внутренних дел Российской империи. К газете, имевшей прочное финансирование, планировалось привлечь крупных публицистов и литераторов, в том числе предложение сотрудничества и соредакторства лично от Протопопова получил Амфитеатров. Он с большим энтузиазмом откликается на сделанное ему приглашение, которое давало возможность вернуться на родину, к тому же у него появляется шанс повторить успех газеты «Россия». Не случайно в обстоятельном письме к соредактору издания М.М. Горелову от 27 сентября 1916 года, излагая предложения и программу своей деятельности в наметившемся печатном органе, он вспоминает принципы редактирования в газете «Россия», которые принесли этому изданию успех:

«Весь секрет успеха политической газеты – в ее прямоте, искренности, в твердом убеждении публики, что ее нельзя ни купить, ни улестить, и в строгом единстве и стройности ее построения. <…> Главным магнитом была твердая определенность газеты – уверенность публики, что весь ее коллектив сливается в единстве мысли, что газета всегда говорит то, что думает, а думы ее – сознанные, прочувствованные и хорошо отлитые в яркую словесную форму. Моя главная работа в “России” была не там, где подписаны мой псевдоним или фамилия, но – вот Дорошевич, бывало, отсутствуя из Петрограда, узнавал

[1] См. об этом в показаниях А.И. Шингарева от 21 августа 1917 года [17, с. 35]; о «Русской воле» подробнее см. [18].

по номерам “России”, в которых не было ни одной моей строки, нахожусь я в Петрограде, или нет. И эту ясность редакторской окраски очень хотелось бы мне осуществить и теперь, для нового издания, и, авось, не окажусь для того стар» [19, л. 10–11, 14.].

В этом же письме Амфитеатров излагает свое видение и политической направленности газеты, сообщив следующее:

«Не собираясь никого перелибераливать, мы однако должны наметить твердую политическую линию левее кадетской, но чуждую радикального сантиментально-сенсационного вопля, а очень спокойную и положительную, с вескостью фактических аргументов, а не истерических фраз. Должны идти по самому краю цензурного обрыва, но так, чтобы в него не валиться. Идти так, чтобы – до известных точек – нам было по дороге со всеми передовыми группировками русского общества, содействуя каждой из них, пока разум и опыт позволяют, и обгоняя их, или отставая от них, когда их ход коснее или совершает прыжок, вопреки логики и жизни» [19, л. 6].

Амфитеатров чуть больше месяца продержался на «краю цензурного обрыва», уже в первом номере опубликовав фельетон, содержащий резко негативные высказывания в адрес А.Д. Протопопова[1]. Сделано это было отчасти для того, чтобы отмежеваться от связи с «одиозным политиком», ставшим с 16 сентября 1916 года управляющим Министерством внутренних дел, а с 20 декабря занявшим пост министра. Во втором номере он публикует сатирические цикл баллад «Министерские мелодии», в которых в карикатурном виде был представлен кабинет министров [см. 22]. С первых номеров Амфитеатров ярко заявил о своем возвращении на родину. И. Ясинский, сохранявший на протяжении многих лет теплые отношения с Л. Андреевым, редактировавшим «Русскую волю» бок о бок с Амфитеатровым, о первых выпусках нового печатного органа отозвался так:

«<…> Фельетоны Амфитеатрова дурного тона. Известность Амфитеатрова покоится не на тех основаниях, на каких создалась Ваша слава. Он остался верен себе и в “Русской воле”. По-моему, совсем не надо было ему трогать Протопопова. Просто ограничиться надо было, что Протопопов, со дня назначения министром, в газете не принимает никакого участия, а поднес ему икону Горелов не как редактор, а как личный друг. А то ведь вышло неловко: Протопопов устроил газету, а его изругали. Стихи с “дураками” неприличны. Яд должен быть тоньше. Это ведь не “Маленькая газета” Евгения Венского. Точно также в передовой газете неприлично было заявлять во всеуслышание о своей набожности» [10, с. 82].

После скандальных первых номеров Амфитеатров прибегает к старому приему – «эзопову языку», публикуя «Персидские сказки», где был выведен «весьма прозрачно <…> петроградский административный уклад», а Протопопов завуалированно изображен «бешеным душевнобольным». А 22 января 1917 года он помещает в «Русской воле» криптограмму, направленную в том числе против Протопопова, и вновь ссылается в Сибирь.

В Ярославле, в ходе этапирования к месту ссылки, Амфитеатрова застигает известие о Февральской революции, приведшей к свержению монархии и созданию Временного правительства, сосредоточившего в своих руках всю законодательную и исполнительную

[1] Ср.: «Имя А.Д. Протопопова, случайно связанное с первыми проектами и начинаниями той безвинной газеты, которая впоследствии – и уже много после того, как всякая связь между нею и г. Протопоповым была порвана, – получила, по моему предложению, имя “Русской воли”, принесло этой газете столько незаслуженных оскорблений, зла, горя, клевет и всяческого в чужом пиру похмелья, что, именно по этой слишком изобильно накопившейся горечи, я не хочу останавливаться подробно на актах деятельности г. Протопопова, которую нельзя определить иначе, как бурным самоуничтожением» [20]. Ясинский считал, что публикация этой статьи была согласована с Протопоповым, ср.: «С Протопоповым связался Амфитеатров и пошел в компанию к нему Леонид Андреев. Хотя, с разрешения Протопопова, Амфитеатров напечатал в “Русской воле” статью, в которой не особенно одобрительно отзывался о своем же хозяине, тем не менее на газету легла уже тень, какая вообще ложится на официозные органы» [21, с. 568].

власть. Опальный публицист возвращается в Петербург, приветствует революцию и свержение столь ненавистного ему Николая II. В этот период Амфитеатров в гуще общественной и журналистской жизни столицы: вновь приступает к работе в газете «Русская воля», правда, ненадолго – из-за конфликта с членами редакции со скандалом отходит от дел. Затем организовывает республиканский демократический союз «Свободная Россия» – эфемерную партию, созданную в первые дни революции при газете «Русская воля», а после приписанную к журналу «Красное знамя», воскрешенному Амфитеатровым в середине 1917 года. Кроме того он редактирует иллюстрированный журнал «Бич» и активно пишет для него публицистические статьи.

Октябрьскую революцию Амфитеатров встретил в качестве редактора правой ежедневной политической, общественно-литературной казачьей газеты «Вольность»; после ноября 1917 года – «Вестник Союза казачьих войск». Многие современники удивлялись участию Амфитеатров в издании правой направленности.

Однако практически сразу после революции Амфитеатров складывает с себя полномочия редактора и выходит из числа сотрудников этого издания не столько по идеологическим причинам, сколько по финансовым. Последний его фельетон опубликован в газете «Вольность» от 17 ноября 1917 года, в нем в апокалиптическом ключе осмысляются произошедшие в стране события. С октября 1917-го по август 1918 года Амфитеатров – сотрудник «Петроградского голоса» и некоторых других массовых изданий[1].

Его публицистика этого периода – это сплошные ламентации о безвозвратно ушедшем старом времени, старой патриархальной России. Вину за произошедшие события Амфитеатров с себя не снимал, не случайно в одном из фельетонов, он отметил: «Россия! Россия! Мать наша! Была ли когда-либо ты унижена, как сегодня? И какие же все мы, все – безграничные подлецы, что допустили столкнуть тебя, с камнем на шее, в помойную яму!..» [23, с. 152].

[1] Это газеты: «Эхо» («Петроградское эхо»), «Новые ведомости. Вечерний выпуск» (издание сотрудников бывших «Биржевых ведомостей»), «Молва. Вечерний выпуск» («Утренняя молва»), «Новый сатирикон». Фельетоны Амфитеатрова этого периода см. [23].

Литература

1. *Амфитеатров А.В.* Собр. соч.: в 10 т. М., 2000–2003.
2. *Амфитеатров А.В.* Жизнь человека, неудобного для себя и для многих: в 2 т. / вступ. ст., сост., подгот. текста и коммент. А.И. Рейтблата. М., 2004.
3. Переписка [М. Горького] с А.В. Амфитеатровым / публ. и коммент. С.И. Доморацкой, Ф.М. Иоффе, Е.Г. Коляды, А.Е. Пегасовой // Лит. наследство. Т. 95. М., 1988. С. 31–465.
4. Амфитеатров и Савинков: Переписка 1923–1924 / публ. Э. Гарэтто, А.И. Добкина, Д.И. Зубарева // Минувшее: историч. альманах. М.; СПб., 1993. Вып. 13. С. 73–158.
5. [Переписка с М.П. Арцыбашевым, М.А. Волошиным, В.И. Ивановым и др.] / публ. Э. Гарэтто, Н.Ю. Грякаловой, Д.И. Зубарева, Дж. Малмстада // Минувшее: историч. альманах. СПб., 1997. Вып. 22. С. 345–538.
6. Переписка А.А. Измайлова и А.В. Амфитеатрова (1911–1918) / вступ. ст. Н.Ю. Грякаловой; подгот. текста и коммент. А.С. Александрова, Н.Ю. Грякаловой // А.А. Измайлов: Переписка с современниками / сост., вступ. ст. А.С. Александрова; преамбулы, подгот. текстов и коммент. А.С. Александрова, Э.К. Александровой, Н.Ю. Грякаловой. СПб., 2016. С. 234–314 и др.
7. *Венгеров С.А.* Критико-биографический словарь русских писателей и ученых. СПб., 1904. Т. 6.
8. *Суворин А.А.* Письмо А.В. Амфитеатрову от 26 мая 1894 г. // Manuscripts Department. Lilly Library. Indiana University.
9. *Букчин С.* Взлет и крах газеты «Россия» / С. Букчин // Влас Дорошевич судьба фельетониста. М., 2010. С. 314–382.
10. Переписка Л.Н. Андреева и И.И. Ясинского / вступ. ст., подгот. текста и коммент. А.С. Александрова // Русская литература. 2021. № 3. С. 70–84.
11. *Куприн А.И.* Михаил Александрович // Молва. 1918. 22 июня. № 15. С. 2.
12. *Амфитеатров А.В.* Письмо А.А. Суворину от 1905 г.<?> // Manuscripts Department. Lilly Library. Indiana University.
13. *Рейтблат А.И.* Фельетонист в роли мемуариста // *Амфитеатров А.В.* Жизнь человека, неудобного для себя и для многих: в 2 т. / вступ. ст., сост., подгот. текста и коммент. А.И. Рейтблата. М., 2004.. Т. 1. С. 5–18.
14. *Амфитеатров А.В.* Письмо А.А. Суворину от 8 мая 1904 г. // РО ИРЛИ. Ф. 439. Оп. 2. Ед. хр. 21. Л. 24–25.
15. *Амфитеатров А.В.* Зверь из бездны. СПб., 1911.
16. *Гарэтто Э.* Первая русская революция: Взгляд из Парижа: К биографии А.В. Амфитеатрова (1904–1907) // Минувшее: историч. альманах. Вып. 22. СПб., 1997. С. 345–376.
17. Падение царского режима: стенографические отчеты допросов и показаний, данных в 1917 г. в Чрезвычайной Следственной Комиссии Временного Правительства / ред. П.Е. Щеголева. Т. 7. Л., 1927.
18. *Оксман Ю.Г.* «Русская воля», банки и буржуазная литература // Литературное наследство. Т. 2. М., 1932. С. 165–186.
19. *Амфитеатров А.В.* Письмо М.М. Горелову от 27 сентября 1916 г. // РГАЛИ. Ф. 34. Оп. 2. Ед. хр. 60. Черновик письма.
20. *Амфитеатров А.В.* Этюды // Русская воля. 1916. 15 декабря. № 1. С. 4−6.
21. *Ясинский И.И.* Роман моей жизни: Книга воспоминаний: в 2 т. Т. 1 / сост. Т.В. Мисникевич и Л.Л. Пильд. М., 2010.
22. Русская воля. 1916. № 2. С. 2.
23. *Амфитеатров А.В.* Публицистика 1917–1918 годов / вступ. ст. А.С. Александрова; сост., подгот. текста и примеч. А.С. Александрова, Э.К. Александровой. СПб., 2022. 592 с.

Аннотация. В статье речь идет о неизвестных страницах из биографии А.В. Амфитеатрова. Автор анализирует творческие периоды его работы в массовых периодических изданиях диаметрально противоположной идеологической направленности. Выявляет его взгляды на редакционную политику периодических изданий, его собственные взгляды и политические устремления. Материалом для статьи послужили неизвестные источники из Рукописного отдела Пушкинского Дома и архива Амфитеатрова в библиотеке Лилли г. Блумингтон, США.

Ключевые слова: А.В. Амфитеатров, публицистика, «Русь», «Русская воля».

Alexander S. Alexandrov, PhD in Philology; Senior Researcher, Modern Russian Literature Department, Russian Literature Institute (Pushkinskiy Dom), Russian Academy of Sciences. E-mail: aspiros.83@mail.ru

The Ideological Zigzags of the Journalist A.V. Amfiteatrov

Abstract. The article deals with the unknown pages in the biography of Alexander Valentinovich Amfiteatrov, a popular publicist at the turn of the 19th and 20th centuries. The article analyzes the creative periods of his work in mass periodicals of diametrically opposite ideological orientation. His views, including those on the editorial policy of periodicals, and political aspirations are revealed. The article is based on the materials of previously unpublished documents from the Manuscript Department of the Pushkin House and the archive of the Amphitheaters in the Lilly Library in Bloomington, USA.

Keywords: Amfiteatrov, Journalism, “Rus’”, “Russkaja Wolja”.

Серебряный век – религиозный контекст

Раздел третий

В.Ю. Даренский
Эсхатологические мотивы в русской поэзии Серебряного века

А.Ю. Полунов
Совмещение несовместимого: К.П. Победоносцев и деятели культуры Серебряного века.

В.Ю. Даренский
Социальная философия Д.А. Хомякова

В.Т. Захарова
И.С. Шмелев, и Б.К. Зайцев: художественное осмысление событий первой русской революции в аспекте православной аксиологии

В.Ю. Даренский
Философская концептуализация «библейского времени» в работах Якова Друскина

О.А. Матвейчев
Аким Волынский как певец традиции

А.В. Макаркин
Митрополит Владимир (Богоявленский): современное восприятие православного святого

В.Н. Даренская
Литургическая эстетика прот. Сергия Протопопова

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-175-186

Виталий Даренский

Эсхатологические мотивы в русской поэзии Серебряного века

Все, все, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья –
Бессмертья, может быть, залог!

А.С. Пушкин

Гибель «Titanic»'а… обрадовавшая меня несказанно (есть еще океан).

А. Блок. «Дневник»

Одна из главных самобытных особенностей русской культуры состоит в духовном переживании и осмыслении истории как серии катастроф, имеющих духовно-нравственный, поучительный и очистительный смысл. Катастроф, прекращающих людские бесчинства, ибо «путь нечестивых погибнет» (Пс. 1:6), вразумляющих потомков и открывающих новые пути для нравственного очищения народа и его новых исторических свершений. Тем самым само слово «катастрофа» обнаруживает при этом глубоко позитивный смысл, непривычный сознанию современного человека. Он открывается только на уровне религиозного сознания, видящего в истории в первую очередь ее глубинное содержание – историю духовного самоопределения человека. Эта особенность русской культуры не только хранилась в сокровенных глубинах национального духа, в настоящее время все ярче возрождающегося к новой жизни, но и нашла яркое выражение в вершинных творениях русской философии и поэзии. Некоторые из них будут рассмотрены в рамках этой статьи в целях обобщения важнейших особенностей подлинно христианского понимания и переживания истории.

В 1912 году А. Блок сделал запись в дневнике, которая может шокировать любого «нормального» человека: «Гибель Titanic'а… обрадовавшая меня несказанно (есть еще океан)» [3, с. 120]. Естественно, Блок не был каким-то мизантропом или сумасшедшим, но тогда возникает вопрос: что он хотел сказать такой репликой, какой смысл вложил в нее? А. Блок имел в виду – и это вполне очевидно из самого высказывания, – что человеческая жизнь еще не до конца подчинена искусственному распорядку «цивилизации» и в нее еще иногда врывается стихия, напоминая о смертности и краткости жизни. И это благо, поскольку «память смертная» – одна из главных христианских добродетелей. Вместе с тем эта реплика Блока очень симптоматична и ярко указывает на одну из главнейших черт

Даренский Виталий Юрьевич, доктор философских наук, профессор кафедры философии Луганского государственного педагогического университета. E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

мироощущения творцов русской культуры Серебряного века – его эсхатологизм и чувство катастрофизма истории. Хотя первым начал исследовать эту тему еще А. Белый [1], но до настоящего времени она остается только на уровне частных наблюдений. В данной статье на ряде конкретных примеров эсхатологические мотивы в поэзии Серебряного века будут рассмотрены как тип мировоззрения.

Особая чувствительность к катастрофизму истории, свойственная русской культуре, отнюдь не случайна и обусловлена катастрофизмом самой русской истории, а также, возможно, не в меньшей степени, особенностью православного мировосприятия. Очевидной причиной катастроф в русской истории всегда было появление чрезвычайно сильных врагов – сначала внешних, а затем и внутренних. Но отнюдь не менее важная причина состоит в особенностях исторического бытия русского народа, которое весьма уязвимо в самой своей основе. Особо уязвимой для разрушительного воздействия враждебных сил всегда была ценностно-смысловая основа единства нации и нравственная основа российской государственности. Ни российское государство, ни даже сам русский народ никогда не возникли бы исключительно на основе одних прагматических устремлений населения определенных территорий (а именно так возникло подавляющее большинство других наций и государств), но изначально включали в себя элемент бескорыстного служения высшей правде и самопожертвования в качестве стержневого мотива исторической жизни, то есть такого мотива, без которого все остальные оказываются бессильными. Ключевые события российской истории всегда были и будут нравственными событиями в глубинах народного духа, уже потом выражающихся во внешних – великих или страшных – деяниях. Но именно эта главная основа самого бытия России в истории – способность к нравственному подвигу и самопожертвованию – оказывается одновременно и самой мощной побудительной силой к великим деяниям (отсюда мощь государства и самого народного «организма»), и самым хрупким и уязвимым для внешних воздействий основанием, поскольку предполагает постоянное воспроизведение этой способности к нравственному усилию, ничем не поддерживаемой, кроме христианской совести и примера великих предков.

Стоит кому-то соблазнить русских идеей земного благополучия и комфорта, подменить нравственное усилие компромиссами эгоистических «интересов» и т.д., как вся эта внешняя мощь окажется бесполезной и бессильной, и Россия начинает разрушаться нравственно и физически. Для русской «тайной свободы» (А.С. Пушкин) – свободы нравственного подвига как основы самого исторического бытия народа – было просто смешно западное представление о «свободе» как возможности «делать все, что не запрещено законами» лишь ради удовлетворения своих эгоистических прихотей. Но когда эта русская свобода утрачена и стала непонятной, когда идолом мелкодушного «населения» становится «свобода» в последнем смысле, тогда Россия начинает разрушаться и умирать.

Именно такой смысл заключен в известной строке Ф.И. Тютчева и вообще глубоко раскрыт в его поэзии: «В Россию можно только верить». Только в этом контексте может быть адекватно понят и особый характер российской государственности (в том числе и отношение народа к ней не как к инструменту, а как к ценности почти сакрального порядка), и особая, удивляющая иностранцев внутренняя свобода духа у русских. Сущностная связь этих двух явлений хорошо сформулирована М. Волошиным: «Русская жизнь и государственность сплавлены из непримиримых противоречий: с одной стороны, безграничная, анархическая свобода личности и духа, выражающаяся во всем строе ее совести, мысли и жизни; с другой же – необходимость в крепком железном обруче, который мог бы сдержать весь сложный конгломерат земель, племен, царств, захваченных географическим распространением Империи. С одной стороны – Толстой, Кропоткин, Бакунин, с другой – Грозный, Петр, Аракчеев» [5, с. 324].

Эта уязвимость и хрупкость самой основы русского исторического бытия, парадоксальным образом обусловливающая внешнюю мощь державы и народа, в отдельные критические моменты истории выступает во всей своей страшной «наготе». Такими моментами в XX веке были 1917 и 1991 годы. Особенно показателен первый из них, поскольку именно тогда рухнула подлинная, православная Россия. Православная империя не создавалась и в принципе не может существовать на основе насилия, но только на основе добровольного принятия подвига имперского служения всеми входящими в нее народами. Поэтому и падение православного царства, как известно, произошло не из-за его слабости (наоборот, материально оно на тот момент было сильно, как никогда ранее), а из-за отказа православного монарха применить силу к народу, в котором иссякала подлинная христианская любовь и понимание своего земного предназначения. Поэтому не стало никакого смысла сохранять Империю силой. Этот выбор последнего русского царя свидетельствует о самом глубоком понимании им духовной сущности своей власти. Свобода жертвенного служения высшим ценностям и защиты самой Истины в ее земных воплощениях; свобода, предполагающая суровую самодисциплину, требующая особой культуры души и духа, – эта имперская свобода противостоит западному представлению о «свободе», которое, по сути, сводится к инфантильному потаканию своим эгоистическим интересам и прихотям, ненавидящему все, что этому препятствует. Когда такое понятие «свободы» начинает доминировать в сознании широких масс и правящей элиты, тогда великая Россия – как православная, так и советская – неизбежно разрушается. Далеко не все народы вообще способны к катастрофической истории, но русские в этой способности едва ли не опережают всех. Такова объективно-историческая основа той особой способности к переживанию и осмыслению катастрофизма истории, которая свойственна классической русской культуре.

Другой фундаментальный аспект, глубоко взаимообусловленный с первым, состоит в более глубоком, чем в западных конфессиях, переживании перспективы Страшного Суда, свойственном Православию. В течение тысячи лет это не могло не наложить отпечаток на сам народный характер. Поэтому Н. Бердяев, в свое время еще вживую наблюдая эту особенность, имел все основания писать о том, что «в русской религиозности всегда был силен эсхатологический элемент», связывая ее не только с особенностью православного менталитета, но и с особенностью исторической судьбы России: «Историческая судьба русского народа была несчастной и страдальческой, и развивался он катастрофическим темпом, через прерывность и изменение типа цивилизации» («Истоки и смысл русского коммунизма») [2, с. 7]. Тем не менее, на наш взгляд, здесь следует говорить не только об обусловленности характера религиозного мировосприятия реальным историческим опытом, но отнюдь не в меньшей степени и наоборот – о влиянии религиозного характера на историческую судьбу.

В этом контексте требует своего осмысления и известная идея о Москве как «Третьем Риме», при вдумчивом рассмотрении также оказывающаяся основанной на катастрофическом переживании Истории мира. Действительно, только вслушаемся в эти слова: «Да весть твоя держава, благочестивый Царю, яко вся царства православных христианския веры снидошася в твое едино царство. Един ты во всей поднебесной христианином Царь… яко два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти, – уже твое христианское царство иным не останется» [7, с. 441]. Только очень наивный взгляд может воспринять сказанное в этих страшных словах лишь как «гордую теорию», непонятно для чего проповедуемую иноком Филофеем князю Василию III, еще даже не принявшему официальный титул «Царя» и менее всего озабоченному какими-либо «мессианскими идеями». Для этого нужно проявить полную глухоту не только к целостному смыслу приведенного рассуждения великого инока, но и к его стилю, исполненному особой трагической мощи.

Ведь речь идет в первую очередь не о каком-то клочке православной земли, оставшейся не завоеванной иноверцами, – Московском княжестве, – но о вселенской катастрофе в историческом бытии Церкви Христовой. Этот клочок земли, его главный город и его князь могут быть сколь угодно недостойными свалившейся на них непосильной ноши, но обязаны теперь принять эту ношу как свой крест, как неизбывное историческое призвание. Хотят они того или нет, но теперь они перед самим Богом обязаны стать: клочок земли – Святой Русью, новой Святой Землей; город – новым, третьим и последним по библейскому пророчеству Римом; а его правитель – новым и последним царем. Переводя это на более прагматичный язык, можно сказать, что написанное иноком – это не что иное, как императив преодоления катастрофы, коллапса Истории, понимаемой в ее самом глубоком сакральном содержании, постигаемом не в отвлеченных спекуляциях и рационально-теоретических схемах, а в глубине православного мистического опыта.

Обращение к изначальным корням понимания истории как катастрофы позволяет глубже понять особенности его культурного выражения в более поздние эпохи, в частности в XIX–XX веках. Среди явлений в русской культуре этого периода, особо значимых для нашей темы, мы в дальнейшем кратко рассмотрим наследие Вл. Соловьева, В. Эрна, отдельные стихи Е. Баратынского, А. Блока, с. Есенина, И. Бунина и М. Волошина.

Литературно-философское «завещание» Владимира Соловьева – его трактат «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» – едва ли не впервые в мировой философской традиции делает именно конец всемирной истории предметом актуального историософского исследования. И этот предмет возникает не столько из каких-то «предчувствий» (верить которым запрещает христианское учение, – так же, как и гадать «о временах и сроках»), но в первую очередь из осмысления самой глубокой сущности таких фундаментальных феноменов исторического бытия, как война и прогресс, – в свете откровения о Царствии Божием. Вл. Соловьев впервые со всей четкостью и убедительностью объясняет религиозный характер «веры в прогресс» и соответствующих ей теорий. На духовном уровне эта вера и эти теории, по Соловьеву, есть не что иное, как фундаментальная подмена – попытка построить некое подобие «царства Божия на земле» силами возгордившегося человека, вместо того чтобы усилием веры и христианской жизни созидать душу, готовую к подлинному Царству Божиему, которое наступит лишь после конца мира сего. Именно необходимость понимания и обличения этой подмены делает конец Истории как таковой важнейшим предметом осмысления. Этот конец, именуемый Вл. Соловьевым окончательной катастрофой, тем самым приобретает предельное позитивное содержание по отношению ко всем процессам, протекающим внутри мировой истории, как их предельная цель и высшее разрешение. Вместе с тем Вл. Соловьев безусловно признаёт относительную ценность продолжения мировой истории постольку, поскольку оно означает увеличение спасающихся душ. Эта субординация ценностей весьма характерно выражена, например, в его рассуждении о войне: «Если прекращение войны вообще я считаю невозможным раньше окончательной катастрофы, то в теснейшем сближении и мирном сотрудничестве всех христианских народов и государств я вижу не только возможный, но необходимый и нравственно обязательный путь спасения для христианского мира от поглощения его низшими стихиями» [8, с. 642].

Жанровое построение «Трех разговоров» четко соответствует логике осмысления конца истории: каждый из говорящих демонстрирует, с одной стороны, внутреннюю правду относительных ценностей каждой из отдельных сфер исторического бытия человечества (войны, политики, светской жизни, философии и т.д.), а с другой – их собственные пределы, логически предполагающие выход в послеисторическое измерение, то есть, собственно, Конец истории. Особой заслугой Вл. Соловьева является философское осмысление того, почему всемирная история должна оканчиваться приходом Антихриста, то есть высшей и

персонифицированной степенью подмены и обмана, – именно изнутри логики самой истории. По этой логике так называемое прогрессивное развитие человечества есть не что иное, как попытка построить подмену «царства Божия на земле», а значит даже независимо от степени успехов продвижения по этому пути конечным «идеалом» всего «прогрессивного человечества» с неизбежностью и логической необходимостью в конце концов должен стать именно Антихрист, чье имя так и переводится с греческого – «тот, кто вместо Христа». И в этот момент мировая история достигнет своего конца, обусловленного не какой-то внешней злою силой, но именно исполнением желаний самого же «прогрессивного человечества», после чего и должен наступить ее конец реальный уже после Второго пришествия Христа.

Нельзя не отметить и мысль Вл. Соловьева о том, что всякие попытки искусственно «заморозить» историю, точно так же, как и прогрессизм, могут исходить из ложного идеала «Царства Божия на земле». Такая логика, например, присутствует в рассуждениях Князя-традиционалиста (за которым явно просматривается Л. Толстой), который говорит об учении Христа так: «Только исполняй люди это учение, и на земле установится Царство Божие, и люди получат наибольшее благо, которое доступно им. В этом все. Ищите Царства Божия и правды его, а остальное приложится вам. Мы ищем остального и не находим его, и не только не устанавливаем Царства Божия, не разрушаем его разными своими государствами, войсками, судами, университетами, фабриками» [8, с. 718]. Но ведь очевидно, что и такой радикально антипрогрессистский подход основан на той же самой радикальной подмене, на стремлении к утопии земного «царства Божия». Тем самым оба предела исторических устремлений человечества – стремление к прогрессу и некое «опрощение» как самоцель – в равной степени могут стать соблазнами, влекущими людей под власть Антихриста, а значит, приближающими конец истории. Оба они располагаются на «горизонтали» текущей истории, а христианская Весть составляет ее сущностную «вертикаль», трансценденцию Истории как таковой – и тем самым уже как бы изначально несет в себе ее Конец. В этом смысле можно сказать, что каждый христианин уже живет в неком внутреннем измерении конца истории мира сего, ибо Царство Божие, которое «внутри нас», всегда вне любого наличного исторического состояния.

Последний аспект, в свою очередь, был глубоко осмыслен в статье В. Эрна «Идея катастрофического прогресса». Эрн так же, как и Вл. Соловьев, начинает с анализа квазирелигиозного характера любых учений о прогрессе, всегда предполагающих веру в некое высшее состояние жизни, которое не дано в эмпирическом бытии, но которого можно и должно достигнуть. Однако, с христианской точки зрения, эти светские учения о прогрессе глубоко непоследовательны: они ограничиваются лишь представлениями о прогрессе в рамках того смертного состояния человеческого бытия, которое существует ныне и не предполагают даже возможности его изменения. Напротив, христианский прогрессизм абсолютно последователен: он исходит из возможности и необходимости сущностной трансформации самого человека, по сравнению с которым все «прогрессивные изменения» в рамках земного образа бытия оказываются безразличными и несущественными.

Тем самым последовательное представление о прогрессе в его высшем, то есть христианском смысле оказывается с самого начала логически основанным на необходимости конца этой истории. Но вместе с тем и вообще всякая попытка реализации христианского учения в мире сем, в рамках человеческой истории, с неизбежностью должна иметь катастрофический характер, ломая и разрывая всякий естественный ход событий, всякий естественный порядок бытия, поскольку это учение взращивает совсем иное, вечное и бессмертное «естество» человека. Как пишет об этом сам Эрн, «вот почему для христиан будущее – не мирный культурный процесс постепенного созидания всяких ценностей, а катастрофическая картина взрывов, наконец, последний взрыв, последнее напряжение, и тогда – конец этому миру, начало Нового, Вечного, Абсолютного Царства Божия» [12, с. 247].

Поэтому, добавим, можно сказать, что жизнь христианина, будучи в истории по факту его земной жизни, но принципиально вне истории по своему главному устремлению к стяжанию Царствия Небесного, тем самым как бы изначально расположена на этой Границе, а значит, имеет постоянный «конец истории» в самой себе как свой непосредственный опыт. Ведь, как писал Г.В. Флоровский, «цель христианства… выходит за пределы истории», оно «вдохновляется прежде всего сознанием конца истории» [10, с. 648]. Поэтому христианин предельно остро ощущает границы и собственной индивидуальной экзистенции, и истории мира в целом, он ориентирован эсхатологически, будучи «прописан» в мире парадоксальным, трансцендирующим его из мира способом.

Среди самых ранних примеров провидческой рефлексии исторических катастроф обычно рассматривается известное стихотворение М. Лермонтова «Предсказание» («Настанет год, России черный год, / Когда царей корона упадет…»), воспринимаемое как поэтическое пророчество о революции 1917 года. Однако значение этого стихотворения не столько в провидении революции и цареубийства, сколько в понимании того, что должно прийти на смену монархии – отнюдь не свобода и народоправие, как тогда думали практически все, но жесточайшая и губительная для народа тирания. Здесь удивительнейшее ясновидение (другое слово тут не подходит!) поэта явило нам и четкий образ будущего Тирана-цареубийцы:

И будет все ужасно, мрачно в нем,
Как плащ его с возвышенным челом [6а, с. 109].

Это отнюдь не «байроническая» фантазия, но очень точное видение «канонического», столь знакомого нам с детства образа «вождя мирового пролетариата»: именно в «плаще с возвышенным челом». Чем это объяснить? И «возвышенное чело», и «плащ» – атрибуты-символы гордой, «революционной» натуры, задавшейся целью опрокинуть законы Божии и человеческие, поставив на их место свой произвол. Такое видение Революции не только катастрофично, но и апокалиптично, ибо здесь уже действует предтеча Антихриста.

Не менее интересным и показательным для нашей темы является и стихотворение Е.А. Боратынского «Последняя смерть», разворачивающее видение всей мировой истории от ее начала до конца. Здесь так же, как и у Лермонтова, мы находим настоящее наитие, сверхъестественное видение будущего в самых реальных образах, вплоть до предсказания явлений технического прогресса. Но главное не это, а подлинное прозрение в логику конца того «прогресса», который Запад навязывает всему миру, – логику, уже очевидную ныне, но особенно ярко имеющую проявиться в XXI веке. Конец истории у Боратынского катастрофичен в самом буквальном смысле слова – человечество вымирает от вырождения, в первую очередь нравственного:

Глаза мои людей не узнавали:
Привыкшие к обилью дольних благ,
Они на все спокойные взирали…

_____

И в полное владение свое
Фантазия взяла их бытие…

_____

Их в эмпирей и хаос уносила
Живая мысль на крылиях своих;
Но по земле с трудом они ступали,
И браки их бесплодны пребывали [3а, с. 180].

И вот люди в конце концов все вымирают без какой-либо «внешней» причины, а исключительно из-за потери интереса к жизни, превратившейся в бессмысленную фантазию. Такой катастрофический итог истории в целом не связан библейскими пророчествами и картиной Апокалипсиса, тем не менее он тоже имеет некоторый провидческий смысл. Последний состоит в том, что поэт предвидит пресыщение людей земными благами и комфортом, даруемых материальным прогрессом, вследствие чего они потеряют интерес к жизни, к продолжению рода и станут вымирать физически. Это провидение конца техногенной цивилизации Запада, в которой происходит вымирание населения от избытка материальных благ, наблюдаемое в настоящее время.

Особый интерес в поэтическом осмыслении катастрофизма истории представляет собой наследие русских поэтов начала XX века – в первую очередь Александра Блока и Максимилиана Волошина. Блоку, как известно, вообще было свойственно ощущение катастрофизма бытия, определявшее все его мироощущение. В этом смысле он сам считал себя духовным наследником Вл. Соловьева. Об этой главной особенности мироощущения А. Блока его близкий друг К. Чуковский писал так: «Даже в тишине чуял он катастрофу. Это предчувствие началось у него в самые ранние годы. Еще юношей Блок написал: “Увижу я, как будет погибать / Вселенная, моя отчизна…”. Говоря о своей музе, он указал раньше всего, что все ее песни – о гибели: “Есть в напевах твоих сокровенных / Роковая о гибели весть…”. Все его творчество было насыщено апокалиптическим чувством конца – конца неминуемого, находящегося уже “при дверях” [11, с. 449–450]. Наиболее концентрированное выражение это изначальное мироощущение Блока получило в поэме «Двенадцать» и в ней же оно было катарсически преодолено мистическим чувством неминуемой победы Христа над темными силами безбожной революции. Тем самым в поэме Блока революция была пережита как художественный символ и реально-исторический прообраз Апокалипсиса с конечным торжеством зла внутри истории и с неизбежным концом истории как конечной победы над злом.

Главный художественный прием «Двенадцати», благодаря которому поэма приобретает историософскую и почти мистическую глубину, – это переживание революции с ее железным порядком и фанатическим духом уверенности в своей правоте отнюдь не как чего-то противостоящего наступающему тотальному хаосу, разврату и бездомности человечества, но наоборот, как высшему их проявлению, ибо этот революционный порядок на самом деле порядок воцаряющегося в душах людей Антихриста: «Товарищ, винтовку держи, не трусь! / Пальнем-ка пулей в Святую Русь!»; «Эх, эх, согреши! / Будет легче для души!» [3а, с. 12, 18]. Но, с другой стороны, эта злоба революции оказывается глубоко амбивалентной: «Черная злоба, святая злоба…» – это ведь и злоба по отношению ко злу умирающего мира как таковому: «Мировой пожар в крови – Господи, благослови!». Тем самым в русской революции Блок прозревает, говоря термином О. Шпенглера, псевдоморфозу, а именно, в глубине злобы, оказывающейся беззащитной перед антихристовым соблазном, на самом-то деле таится неизбывное, пусть и извращенное грехом, стремление людей к высшей правде. Это отразилось и в самом языке поэмы. Помимо традиционного православного молитвенного обращения «Господи, благослови!» Блок прямо использует церковные выражения, указывающие, на кого направлена «святая злоба» народа, впавшего в состояние революции: «Их винтовочки стальные / На незримого врага…». А незримым врагом на церковном языке называется отец лжи. Псевдоморфоза революции тем самым абсолютно логично завершается у А. Блока мистическим видением Христа во славе («В белом венчике из роз», а не в терновом венце) впереди идущих «державным шагом» с «кровавым флагом». О подлинном смысле этого образа написал А.Н. Толстой: «Наконец, – сказано слово. Так, поэт, всю жизнь певший о нисхождении во тьму, о тоске и безнадежности русской, грешной ночи, объявил, уходя от нас, весть, радостней которой не

было: Россия спасена. Двенадцать разбойников, не ведавших, что творили, будут прощены. Пронзительным взором он проник в бездну бездн тьмы. Он увидел Христа, ведущего через мучительство ту, у которой окровавленный плат опущен на брови» [9, с. 39].

Там, где закончил А. Блок, продолжил М. Волошин. То, что у первого лишь засветилось гениальным поэтическим и мистическим прозрением, у последнего развернулось в своего рода лирический эпос, в котором революция помыслена разумом, постигающим конкретную историю через смыслы библейского масштаба, что и отразилось в его названии – «Неопалимая Купина. Стихи о войне и революции». Здесь революционная Катастрофа пережита и воспета Волошиным как духовное событие, которое могло случиться только с Божьим народом, согрешившим и впавшим в искушение:

Мы погибаем, не умирая.
Дух обнажаем до дна.
Дивное диво! – горит, не сгорая,
Неопалимая Купина [3, с. 67], –

пишет Волошин уже в следующем после написания Блоком «Двенадцати» 1919 году. В «Неопалимой Купине» русская катастрофа пережита во вселенском, всемирно-историческом контексте как некое средоточие всей христианской и всей русской истории. Поэтический мир М. Волошина в осмыслении русской катастрофы XX столетия наиболее разработан, наиболее философичен и менее всего идеологичен.

Вообще тема Революции как таковая в русской поэзии всегда звучала катастрофично и даже апокалиптично, независимо от того, к какому идеологическому лагерю принадлежал автор: от крайне левого В. Маяковского до крайне правого С. Бехтеева. Но для нашей темы, помимо А. Блока и М. Волошина, наиболее важны С. Есенин и И. Бунин. В частности, у Есенина в период, предшествовавший попыткам примириться с новой, «железной» и «красной» Русью, были строки, передававшие очень глубокое и пронзительное переживание катастрофизма Истории. Например, страшный образ удушения новым старого, столь непривычный для «прогрессивного» мироощущения:

Мир таинственный, мир мой древний,
Ты, как ветер, затих и присел.
Вот сдавили за шею деревню
Каменные руки шоссе [6, с. 157].

Здесь происходящее в мире – это катастрофа не исторического уже, а космического масштаба: удушение таинственного истока народной жизни, не заменимого ничем. Космичность этой боли у Есенина всепроникающа, она входит в самую глубину души, заставляя ее забываться в дурмане, чтобы уже ничего не чувствовать и ни о чем не думать:

И я сам, опустясь головою,
Заливаю глаза вином,
Чтоб не видеть в лицо роковое,
Чтоб подумать хоть миг об ином.

Что-то всеми навек утрачено.
Май мой синий! Июнь голубой!
Не с того ль так чадит мертвечиной
Над пропащею этой гульбой.

Ах, сегодня так весело россам,
Самогонного спирта – река.
Гармонист с провалившимся носом
Им про Волгу поет и про Чека [6, с. 169].

Но именно здесь отчего-то, нисколько не соответствуя обстановке и изначальному чувству, вдруг и происходит прозрение-катарсис:

Нет! Таких не подмять, не рассеять.
Бесшабашность им гнилью дана.
Ты, Рассея моя… Рас…сея…
Азиатская сторона! [6, с. 170]

О чем здесь речь? Для поверхностного, «прогрессивного» взгляда все очень просто: вот, дескать, сам народный поэт увидел и изобличил русскую «азиатчину» и даже «гниль». Нет, здесь сказано совсем другое. Вся атмосфера цикла «Москва кабацкая» и образность этого стихотворения в частности – это ценнейшее художественное свидетельство той боли, с какой русский народ ощущал утрату своих тысячелетних святынь, с какой страстью саморазрушения он переживал приход новой обезбоженной жизни. Но это только одна сторона. А с другой – вот умирающий от сифилиса парень-гармонист залихватски поет о поволжском голоде и застенках ЧК. Нет, действительно, «таких» точно «не подмять, не рассеять», а значит, выживет и воскреснет Русь. Отсюда и гениальное троеточие внутри (!) слова – «Рас…сея» – оно, как некий «шифр», передает этот разрыв бытия и неизбывное восстановление связи веков и поколений. Такое невозможно там, где жизнь народа и государства течет по четко установленным правилам, где все уверены в своем будущем и более всего в этой жизни любят всяческий комфорт, то есть в тех местах, которые символически у нас называются Европой, цивилизацией. Нет, говорит поэт, мы еще не из тех, мы еще можем выжить там, где все гибнет и можно надеяться только на Бога или хотя бы только на свою «бесшабашность». Поэтому мы «азиатская сторона», но бывает ли в этом случае большая похвала? Ведь, по сути, «Европа» в указанном поэтическом смысле – это уже то место, где Истории в подлинном смысле уже нет и быть не может, поскольку там уже не ходят по краю гибели и где «гниль» (которой везде предостаточно) не побеждают хотя бы одной бесшабашностью. Есенин удивительным поэтическим чутьем схватил здесь тот сокровенный смысл имени «Азия», открытый лучшими мыслителями XX века: Азия как исток Истории, юность человечества, как то состояние народного бытия, для которого еще все впереди и нет ничего невозможного. «Европа» – это то, что уже закончило свой путь и погрузилось в сон «комфортного» существования, значит, только «Азия» всегда жива.

В том же самом 1922 году, когда С. Есенин написал приведенные выше строки, с удивительной с ним общностью чувства, но с разительным отличием его поэтического осмысления И. Бунин написал:

…Уж нет возврата
К тому, чем жили мы когда-то.
Потерь не счесть, не позабыть,
Пощечин от солдат Пилата
Ничем не смыть – и не простить.
Как не простить ни мук, ни крови,
Ни содроганий на кресте
Всех убиенных во Христе,
Как не принять грядущей нови
В ее отвратной наготе [4, с. 138].

Бунин говорит о том же самом, что и Есенин, но радикально иначе. Есенин говорит языком жертвы, которая не сдалась и знает, что когда-нибудь победит. Бунин говорит языком непокоренного и непримиримого противника «отвратной нови», но знающего, что ничего уж изменить нельзя. Есенин внутри катастрофы, он сам несет в себе «гниль» гибели и распада;

Бунин способен к благородному дистанцированию от происходящего, но именно благодаря этому и способен видеть его подлинно духовный смысл – сопричастность христианского народа мукам своего Спасителя. И у обоих поэтов в этом страшном сломе Истории мощно «просвечивает» то, что уже, по сути, за пределами любых исторических перипетий, – испытание какой-то последней Правды и оправдание земного бытия человека и народа.

Русская катастрофа XX века стала мощным источником поэтических прозрений целокупной истории человечества, впервые увиденной именно как цепь роковых искушений, испытаний и катастроф, а отнюдь не как путь неизбежного «прогресса». Поэтому для нашей темы более важно обратиться к итоговому произведению М. Волошина, уже обращенному к осмыслению мировой истории как целого – поэме «Путями Каина. Трагедия материальной культуры». В «Путях Каина» создан своеобразный поэтический космос истории как катастрофы, что отражено непосредственно в названии поэмы.

Путь Каина – путь изгнанника, совершившего непоправимый грех, но по милости Божией не уничтоженного, а наоборот, получившего большой срок жизни на покаяние. Фактически этот бытийный сюжет повторяет на «микроуровне» индивидуальной судьбы первосюжет изгнания людей из Рая в падший во смерть по их вине мир, только живя в котором, человек может осознать то, что он потерял, и возжаждать возвращения к Богу и бессмертию. Через Каина этот первосюжет приобретает характер индивидуальной исторической судьбы и вместе с тем в каком-то смысле становится прообразом судьбы всего человечества. Вхождение в мир Христианства, возможности спасения во Христе пронзают этот «каинский» сюжет судьбы человечества в качестве благодатной вертикали, в целом нисколько не отменяя фабулу неизбывной «трагедии материальной культуры» и даже заостряя ее. В «последние дни» мира, наступающие со времени Благой Вести, этот изначальный сюжет перестает быть потенциально бесконечным, но становится сюжетом движения к концу мира сего. Тем самым историософская поэма «Путями Каина» уже по самому своему замыслу глубоко укоренена в библейском понимании истории, в частности, в понимании ее изначального, сущностного катастрофизма как ее устремленности к Последнему Суду (эсхатос крюзис). М. Волошин поэтически прозревает этот катастрофизм и эсхатологизм исторического процесса в его конкретных воплощениях в основных феноменах исторического бытия человечества. Эти феномены следующие.

«Мятеж». – Полагается как экзистенциальная основа мира («В начале был мятеж…») в его соотнесенности с Творцом, которая формулируется парадоксально: «Мятеж был против Бога, / И Бог был мятежом» [5, с. 123]. Здесь не стоит останавливаться на внешних противоречиях с книгой Бытия – наоборот, в этой строфе имеет место как раз поэтическая рефлексия библейского Откровения в терминах человеческой экзистенции: если Бог сотворил мир без причины, но актом бесконечной любви, то для человека, в проекции на его экзистенцию это выглядит как «мятеж» Бога против Своей абсолютности, а сам факт бытия тварного мира – как перманентный мятеж против нее же; и то, и другое – катастрофично. И внутри мира все возникает катастрофично – через мятеж одного естества против другого, в том числе таково и происхождение человека: «Когда-то темный и косматый зверь, / Сойдя с ума, очнулся человеком». «Огонь». – Материальное воплощение и воспроизведение вселенского мятежа, преобразующее и создающее новое естество. Огонь – катастрофа животворящей смерти, порождающая новое: «Не жизнь и смерть, но смерть и воскресенье – / Творящий ритм мятежного огня» [5, с. 125]. «Магия». – Мистическая сущность огня, преобразующего естество; через магию человек овладевает скрытыми силами вселенной.

«Кулак». – Самодеятельная сила человека, независимая от вселенской энергии огня и магии, подчиняющей человека мировым стихиям (это цена за возможность их использовать). «Из кулака родилось братство», то есть из жестокого равновесия мятежных

сил человека, обособившихся от мировой гармонии. «Меч». – Это кулак, вооруженный человеческой культурой, подчиненный им же самим созданным законам: «Меч создал справедливость» [5, с. 126]. «Порох». – Саморазоблачение самодеятельных сил человека, пришедших к возможности самоистребления: это мстящая возгордившемуся человеку доисторическая тайна огня-разрушителя. «Пар». – Это «приручeнный» огонь, ставший слугой человеческого комфорта, но мстящий за это еще страшнее, чем порох: он превратил «царя вселенной в смазчика колес». «Машина». – Логическое завершение «мести огня», апофеоз самообмана людей, стремящихся к «облегчению» жизни, ибо «нет машины, не принесшей в мир / Тягчайшей нищеты / И новых видов рабства».

«Бунтовщик». – Саморазоблачение и саморазрушение истории изнутри, ибо это протест и отказ человека от всего, им же самим созданного ранее. «Война». – Синтез пороха, машины и бунта, обрушение истории в доисторический мятеж, в котором, как песчинки, гибнут миллионы людей. Принципиально важно, что у М. Волошина «война» как вселенская сила разрушения возникает только в эпоху машины и бунта, в эпохи кулака и меча такой войны нет. Эта война – внутренняя катастрофа истории как таковой, поскольку именно история породила средство самоистребления человечества. «Космос». – То вселенское лоно, внутри которого происходит история людей и которое она разрушает. Сама история тем самым есть не что иное, как космическая катастрофа, убийца космоса как упорядоченного мирового лада. «Таноб». – То состояние, в которое погружается человеческий дух после катастрофы истории и космоса; состояние предельной экзистенциальной пустоты, в которой люди «никем не мучимы, себя же мучат сами». У Волошина «Таноб» выступает оригинальным символом всей современной цивилизации эгоцентрических индивидов-потребителей. «Государство». – Поэтически пережито в своем метафизическом пределе как нечто, призванное заменить космос и сделать «таноб», воцаряющийся на земле, более-менее обитаемым. «Левиафан». – Символ ужаса перед мощью стихийных сил бытия, в который погружается человек, отворачиваясь от Бога (здесь Волошин очень близок к библейскому смыслу этого образа). И наконец «Суд». – Конец мира сего и абсолютный конец истории, но подготовленный самим ее ходом, Апокалипсис, когда люди воскресли: «И каждый / Внутри себя увидел солнце / В зверином круге… / И сам себя судил» [5, с. 131].

Таким образом, поэма М. Волошина представляет собой своеобразную и очень глубокую по смыслу поэтическую философию истории, внутренним принципом которой является катастрофизм, влекущий историю к ее концу, который и придает ей абсолютный смысл. Отдельные главы – это предельно концентрированные по историософскому содержанию и емкости, даже афористичности поэтической формы последовательные сюжеты-мифологемы. Естественно, термин «мифологема» берется здесь в его сугубо позитивном значении как целостно осмысленный образ некоторого фундаментального феномена исторического бытия человека и одновременно как особый образ-экзистенциал его внутреннего мира. И каждый из этих сюжетов содержит в себе «матрицу» человеческой истории как таковой, лишь по-своему выражая и воплощая ее в себе. Макросюжет поэмы охватывает всю историю как таковую – от сотворения мира до Апокалипсиса, не противореча Откровению, данному в Священном Писании, но поэтически интерпретируя его через фундаментальные экзистенциалы человеческой истории. М. Волошиным создан жанр историософской поэмы, до сих пор не имеющий сколько-нибудь достойного продолжения.

Рассмотренные нами ключевые произведения русской философской и поэтической традиции, содержащие в себе глубокое эсхатологические мотивы – осмысление истории как катастрофы, являются лишь наиболее значимыми, но далеко не единственными для этой проблематики. Этот аспект поэзии Серебряного века позволяет яснее увидеть особую грань мирового значения русской поэзии и философии, вполне раскрывшуюся уже в XX веке и требующую продолжения в современной культуре.

Литература

1. *Белый А.* Апокалипсис в русской поэзии / А. Белый // Собр. соч.: в 14 т. Т. 8. М.: Республика, 2012. С. 478–491.
2. *Бердяев Н.* Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. 224 с.
3. *Блок А.* Дневник. М.: Сов. Россия, 1990. 512 с.

3а. Блок А. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 5. М.: Наука: 1999. 570 с.

3б. Боратынский Е.А. Полн. собр. соч. и писем. Т. 2. Ч. 1: Стихотворения 1823–1834 годов. М.: Языки славянской культуры, 2002. 440 с.

4. *Бунин И.* Окаянные дни. М.: Молодая гвардия, 1991. 228 с.
5. *Волошин М.* Стихотворения. Статьи. Воспоминания современников. М.: Правда, 1991. 478 с.
6. *Есенин С.* Полн. собр. соч.: в 7 т. Т. 1: Стихотворения. М.: Наука, 1995. 674 с.

6а. *Лермонтов М.Ю.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 1: Стихотворения. СПб.: Изд-во Пушкинского Дома, 2014. 776 с.

7. Послание старца Филофея к великому князю Василию // Памятники литературы Древней Руси: Конец XV – первая половина XVI века. М.: Худ. лит., 1984. С. 436–441.
8. *Соловьев Вл.* Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории / Вл. Соловьев // Соч.: в 2 т. Т. II. М.: Мысль, 1990. С. 635–732.
9. *Толстой А.Н.* Падший ангел. Александр Блок / А.Н. Толстой // Собр. соч.: в 10 т. Т. 10. М.: Худ. лит., 1986. С. 36–40.
10. *Флоровский Г.* Христианство и цивилизация / Г. Флоровский // Христианство и цивилизация: Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд. РХГА, 2005. С. 646–653.
11. *Чуковский К.* Современники: Портреты и этюды. М.: Мол. гвардия, 1963. 703 с.
12. *Эрн В.Ф.* Идея катастрофического прогресса / В.Ф. Эрн // Борьба за Логос. Г. Сковорода: жизнь и учение. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 229–247.

Аннотация. В статье рассмотрены основные эсхатологические мотивы в русской поэзии Серебряного века. Показано, что одной из главнейших черт мироощущения творцов русской культуры Серебряного века был его эсхатологизм и чувство катастрофизма русской и мировой истории. Рассмотрены ключевые произведения русской поэтической традиции, содержащие в себе глубокое эсхатологические мотивы – осмысление истории как катастрофы, Это аспект поэзии Серебряного века позволяет яснее увидеть особую грань мирового значения русской поэзии.

Ключевые слова: Серебряный век, эсхатология, русская поэзия.

Vitaliy Yu. Darenskiy, PhD in Philosophy, Professor, Philosophy Department, Lugansk State Pedagogical University. E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

Eschatological Motifs in the Russian Poetry of the Silver Age

Abstract. In the article the author examines the main eschatological motifs in the Russian poetry of the Silver Age. Russian culture creators of the Silver Age showed that one of the most important features of their worldview was its eschatology and a sense of catastrophism of Russian and world history. The aujor considers key works of Russian poetic tradition containing deep eschatological motives – the comprehension of history as a catastrophe. This aspect of the poetry of the Silver Age makes it possible to see more clearly this special facet of the world significance of Russian poetry.

Keywords: Silver Age, Eschatology, Russian Poetry.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-187-194

Александр Полунов

Совмещение несовместимого: К.П. Победоносцев и деятели культуры Серебряного века

Из всех государственных деятелей конца XIX – начала XX века, так или иначе оставивших след в истории России, обер-прокурору Святейшего Синода К.П. Победоносцеву, пожалуй, посчастливилось привлечь к себе наибольшее внимание деятелей культуры и общественной мысли той эпохи. «Мне – любопытную фигуру Победоносцева довелось видеть только раз, – вспоминала одна из ярких представительниц культуры Серебряного века поэтесса З.Н. Гиппиус. – Ее нельзя забыть. Что-то от летучей мыши в ней было, с пергаментным лицом человека неизвестного возраста. Походка медлительная, небрежная – каблуки задевают пол. И при небольшом росте – эти громадные, бледные, прозрачные уши… Впрочем, общее впечатление скорее значительности; не комизма» [1, с. 104]. В.В. Розанова при встрече с обер-прокурором поразил вид «огромных, мясистых и подвижных его пальцев», как бы стягивавших невидимые нити власти [2, с. 20]. Подобные впечатления перекликались с воспоминаниями многих современников. Медику профессору Кишу, пользовавшему Победоносцева и его супругу на курорте в Мариенбаде, высокопоставленный пациент напоминал испанского инквизитора – такие ассоциации порождала его «худощавая, аскетическая фигура со лбом мыслителя, с блестящими за черными роговыми очками глазами, с гладко выбритым лицом, острым носом, широким ртом» [3, с. 301].

Для литераторов и живописцев, стремившихся отыскать живое, образно-символическое воплощение духа самодержавной государственности, Победоносцев с его внешностью и манерами был настоящей находкой. Не случайно знаменитый обер-прокурор оказался прямо или косвенно запечатлен во многих литературных произведениях. Он стал персонажем поэмы А.А. Блока «Возмездие», одним из прообразов сенатора Аблеухова в романе Андрея Белого «Петербург», прототипом толстовского Каренина и Топорова в «Воскресении». Впечатляющие живописные образы царского советника создали И.Е. Репин[1] и В.А. Серов. Писатели, поэты и художники развивали порожденные внешним

[1] Историк литературы, выдающийся исследователь русского модернизма Л.К. Долгополов (1928–1995) в своей кандидатской диссертации (1961) отмечал: «Ставший хрестоматийным портрет “колдуна” Победоносцева – с совиными крылами и стеклянным взором пустых глаз, зачаровавшего красавицу-Россию “сказкой чудной”, – поражает не только яркостью красок и впечатлительностью общего колорита, но и чисто портретным сходством с репинским изображением. Достаточно взглянуть на картину И. Репина «Заседание Государственного Совета» и на эскиз [портрета] обер-прокурора синода, чтобы выдвинуть предположение, что именно репинский Победоносцев послужил “моделью” Блоку и что оба художника в своих характеристиках отталкивались от сходного восприятия российского “колдуна”. Блоковское упоминание о совиных крылах сразу же вызывает в памяти крючковатый совиный нос на картине И. Репина, “стеклянный взор” напоминает о выпуклых блеклых глазах, убаюкавший Россию “умный говор сказки чудной” как нельзя более гармонирует с ханжески сложенными руками лицемерного святоши» [22, с. 68–69, собр. В.Э. Молодякова (Токио); публикуется впервые]. Примечательно, что в книгу Долгополова «Поэмы Блока и русская поэма конца XIX – начала

Полунов Александр Юрьевич, доктор исторических наук, профессор кафедры межэтнических и межконфессиональных отношений факультета государственного управления МГУ имени М.В. Ломоносова, E-mail: polunov@spa.msu.ru

обликом сановника ассоциации, сравнивая его с летучей мышью и совой – загадочными ночными существами, наделенными таинственной властью и внушающими опасение, а то и страх [4, с. 205–206]. Однако интерес деятелей культуры к обер-прокурору, разумеется, был в первую очередь вызван не особенностями его внешности. Последние лишь ярче оттеняли сущностные черты воззрений Победоносцева, специфику его исторической роли, оценка которой порождала в начале XX века острые споры.

Внимание общества к главе духовного ведомства в первую очередь объяснялось тем местом, которое он занимал в российских правящих верхах последних двух царствований. Известно, что после гибели Александра II от руки террориста в 1881 году Победоносцев выступил против выдвигавшихся в это время проектов созыва умеренного представительства, добился их отклонения, а затем на протяжении двадцати пяти лет последовательно блокировал любые попытки либерализации правительственной политики. Влияние, которым обер-прокурор пользовался на Александра III, а отчасти и на Николая II, обусловили успех этих предприятий. Неслучайно консервативный сановник заслужил прозвища русского Торквемады, злого гения России.

Характерная для Победоносцева стойкость в убеждениях, не вызывавших симпатии у многих представителей интеллигенции рубежа веков, все же невольно внушала почтение к консервативному сановнику, заставляла думать о нем как о крупной, неординарной личности. Так, Д.С. Мережковский, сокрушаясь «о бедности нашей в крупных характерах», превозносил в разговоре с издателем М.В. Сабашниковым обер-прокурора «как эстетически и психологически ценное по своей силе явление в нашем поражающем безлюдии» [5, с. 227]. Кого-то, как Розанова, могло привлечь в знаменитом консерваторе стремление бросать вызов господствующим в обществе течениям. Известный публицист, склонный к эпатажу, с восторгом писал о том, как однажды Победоносцев, услышав фразу «Это вызовет дурные толки в обществе», в ответ презрительно «выпустил слюну на пол, растер, и, ничего не сказав, пошел дальше» [6, с. 34].

Существовали, разумеется, и более серьезные, идеологически мотивированные причины внимания деятелей литературы и искусства конца XIX – начала XX века к обер-прокурору Синода. Известно, что духовно-философское обоснование культуры Серебряного века во многом зиждилось на отрицании наследия 1860–1870-х годов, характерных для него утилитаризма, прагматизма, позитивизма, односторонней направленности на социальные преобразования, часто в радикальном духе. Здесь возникали точки соприкосновения с воззрениями Победоносцева, который в течение большей части свой общественно-политической деятельности вел непримиримую борьбу с леворадикальными и в целом оппозиционными течениями. Подобные установки побуждали высокопоставленного консерватора с вниманием относиться к начинаниям некоторых деятелей Серебряного века. Он, в частности, одобрительно оценивал критику Д.С. Мережковским воззрений Л.Н. Толстого. Симпатиями к Мережковскому, видимо, в значительной степени было обусловлено и данное обер-прокурором в 1901 году разрешение на проведение инициированных данным литератором Религиозно-философских собраний [5, с. 497–498]. В последних, как известно, принимали участие многие видные философы и литераторы рубежа веков, в том числе не раз упоминавшийся выше Розанов. Его взаимоотношения с Победоносцевым стали одним из примечательных аспектов духовной и общественной жизни России последних предреволюционных десятилетий.

XX веков» (1964) вошло только начало фрагмента: «Ставший хрестоматийным портрет “колдуна” Победоносцева – с совиными крылами и стеклянным взором пустых глаз, зачаровавшего красавицу-Россию “сказкой чудной”, – поражает нас ясностью портретного изображения» [23, с. 104]. Возможно, это результат критических замечаний Д.Е. Максимова, который в экземпляре диссертации напротив слов «сложенными руками лицемерного святоши» написал на полях: «Не то!». Выражаю искреннюю признательность В.Э. Молодякову за сообщение этих сведений – *А.П.*

Отталкивание от идеологических принципов эпохи 1860–1870-х годов, ставшее, как отмечалось выше, одним из источников формирования идейно-духовной атмосферы Серебряного века, у Розанова, пожалуй, было выражено в наибольшей степени. Собственно, он одним из первых открыто провозгласил необходимость и неизбежность такого отталкивания в своей статье-манифесте «Почему мы отказываемся от “наследства 60–70-х годов”?», опубликованной в 1891 году в газете «Московские ведомости». Элементы политического консерватизма, явно присутствовавшие в этой время в воззрениях публициста, не могли не привлечь внимания обер-прокурора, в целом чрезвычайно внимательно следившего за дискуссиями, разворачивавшимися на страницах периодических изданий. О Розанове, занимавшем в начале 1890-х годов скромную должность учителя гимназии в г. Белом Смоленской губернии, Победоносцев мог узнать и от помещика этой губернии, своего друга и единомышленника С.А. Рачинского – бывшего профессора Московского университета, вышедшего в середине 1860-х годов в отставку и с начала 1870-х занимавшегося организацией церковных школ для народа в своем имении и близлежащих деревнях [8, с. 54–71; 9, с. 195–207].

Стремление открыть новые пути духовной жизни опиралось у Розанова, как отмечалось выше, на критику господствовавших в первые пореформенные десятилетия идейных принципов, затрагивавшую различные явления общественной жизни – в том числе профессионально близкую публицисту сферу народного образования. Подобный подход, в частности, лег в основу опубликованной в 1893 году статьи Розанова «Сумерки просвещения», вошедшей позже вместе с другими публикациями на ту же тему в состав одноименной книги (1899). Победоносцеву, уделявшему самое пристальное внимание вопросам народного образования, фактически ставшему создателем сети церковно-приходских школ, были близки размышления Розанова об искусственном, оторванном от исторических корней характере европейской системы школьного обучения, заимствованной Россией, об опасности диктата и нивелировки со стороны светской власти в деле образования и воспитания, об оттеснении в этих сферах на второй план семьи и церкви.

Неудивительно, что высокопоставленный сановник постарался оказать поддержку провинциальному педагогу, в частности, помочь ему перебраться в Петербург. «Характер Розанова представляется симпатичным и мне хотелось бы пристроить его к себе», – писал обер-прокурор Рачинскому в 1892 году [10, л. 31]. Шли поиски вакансий для учителя гимназии в духовном ведомстве (должность чиновника особых поручений или ревизора Учебного комитета при Синоде). Успехом эти попытки не увенчались, но весной 1893 года Розанов все-таки переехал в Петербург благодаря протекции другого высокопоставленного чиновника консервативного направления – государственного контролера Т.И. Филиппова. Однако и после назначения на должность в Государственном контроле обер-прокурор продолжал внимательно следить за судьбой публициста. В течение нескольких лет он пытался найти ему более подходящее, как он полагал, место в Публичной библиотеке, хотя и это назначение не состоялось [11, л. 99 об.].

В свою очередь, Розанов, заинтересованный в покровительстве со стороны влиятельного сановника, тесно взаимодействовал с ним и оставил много чрезвычайно интересных заметок и воспоминаний о своем опекуне, в основном сочувственных и доброжелательных по тону, хотя с конца 1890-х годов пути этих двух деятелей во многом разошлись. «О доброте нашего духовенства: сколько я им корост засыпал за воротник. Но между тем, *кто знал меня, да и из незнавших многие*, относились, “отвергая мои идеи”, враждуя с ними в печати и устно – не только добро ко мне, но и любяще», – писал публицист в «Уединенном», включая в ряд перечисленных им представителей «духовенства» и обер-прокурора [6, с. 93][1].

[1] Здесь и далее выделено Розановым.

По мнению Розанова, глава духовного ведомства был весьма необычной фигурой в среде высшей правительственной бюрократии. «Мундир на Победоносцева был только надет, притом со стороны, – утверждал публицист. – По отсутствию в нем лукавства, хитрости, двуличия, притворства, заискивания, по этому свободному прекрасному в нем духу он был наш… Плоть от плоти общества, литературы, скажу необыкновенную вещь – улицы» (Новое время. 1907. № 11148 [цит. по: 12, с. 11]). Культурой и интеллектом обер-прокурор явно выделялся на фоне большинства государственных деятелей его времени, что отчетливо чувствовалось при личном общении, в беседе. «“Своя думка”, своя недодуманная дума и недоконченное размышление всегда были в нем», отчего «он был духовно красивее всех других лиц», – вспоминал публицист (Русское слово. 1907. № 76 [цит. по: 12, с. 23]). «Не могло быть и вопроса о полной искренности, правдивости и глубокой простоте и естественности этого человека» [2, с. 21]. Однако сотрудничество главы духовного ведомства с Розановым да и с другими деятелями культуры Серебряного века не стало продолжительным, не смогло обрести прочную духовно-мировоззренческую опору. На то был ряд причин.

Резко выступая во второй половине XIX века против деятелей оппозиционного толка, знаменитый сановник, как ни парадоксально, неосознанно разделял многие идейные предпосылки, которыми они руководствовались. Исходным пунктом рассуждений Победоносцева были сконструированные им представления о нуждах и потребностях народных масс, хранящих в своей среде патриархальную простоту, не знающих мучительных мировоззренческих противоречий и в силу этого интуитивно, безотчетно преданных традиционному общественно-политическому порядку. Деятельность властей должна быть направлена на всемерное сохранение подобной ситуации, причем идеологическое воздействие на массовое сознание требовалось вести в духе поучений, назидания. Его следовало в максимальной степени очистить от любых противоречий.

Стремление деятелей Серебряного века (в противостоянии утилитарным тенденциям поколения 1860–1870-х годов) эти противоречия выявлять и даже нарочито заострять, ставить осмысление различных антиномий в центр идейно-духовной жизни вызывало у Победоносцева недоумение, настороженность, а затем и растущую неприязнь. В целом проблематика дискуссий рубежа веков, общий дух культуры того времени, видимо, не были близки сановнику, вкусы и склонности которого навсегда сохранили печать тенденций, характерных для XIX века. Показательна оценка им знаковых для духовной жизни Серебряного века фигур. «Теперь все помешаны на Ницше! – раздраженно писал обер-прокурор Рачинскому в октябре 1900 года – Ницше да Маркс, Маркс да Ницше!» [13]. «Духа не слышно, нет художественного целого – и не разберешь, что из всего этого следует – никакого идеала не видно в художнике и в художестве», – выносил Победоносцев свой вердикт относительно «Фомы Гордеева» Горького [14]. Пьесу А.П. Чехова «Дядя Ваня» высокопоставленный критик характеризовал как «картину, всю состоящую из нервных и исковерканных людей» [15].

В этих условиях характерная для сочинений Розанова насыщенность парадоксами, а впоследствии и все более проявлявшаяся склонность автора к эпатажу, провоцированию дискуссий порождали непонимание со стороны обер-прокурора, даже если основные идеи этих сочинений были в целом ему близки. «Удивительно, – писал Победоносцев Рачинскому 15 января 1893 года по поводу «Сумерек просвещения», – что у нас люди, вырастая и развиваясь в одиночку, в углах, с книгами и своей мыслью, отвыкают водить ее прямыми и ясными путями, а все по каким-то коридорам, где нужна ариаднина нить, чтобы за ними следовать» [16, с. 88]. В силу этого признаки будущего расхождения «столпа самодержавия» и публициста проявились довольно рано. «Признаюсь вам, – писал сановник своему смоленскому корреспонденту о Розанове уже в марте-апреле 1893 года, – что по строю

мысли его и по манере писать, я недоумеваю, пригоден ли он оказался бы для нашего дела» [17, л. 118]. Представляется, что обер-прокурор так и не пристроил учителя бельской гимназии в свое ведомство не только из-за отсутствия подходящей вакансии, но и главным образом потому, что почувствовал существенное отличие своих духовных установок от тех принципов, которым Розанов намеревался следовать (и уже отчасти следовал) в своей публицистической деятельности.

Расхождения эти не замедлили выйти на поверхность. Чем дальше, тем больше победоносцевская назидательность, стремление к упрощениям, дидактике вызывали неприязнь со стороны бывшего учителя гимназии, проявлявшуюся в публицистических выступлениях. Так, в 1901 году Розанов едко сравнил главное произведение Победоносцева «Московский сборник» с баснями И.А. Крылова, назвав его «книгой поучительной, читаемой, народной, но несколько элементарной», при изучении которой «ум часто чувствует крайнюю легкость опрокинуть этот симпатичный полет благородного скорбного мыслителя» [18, с. 138, 135]. Фактическое сходство идейных установок обер-прокурора и его единомышленников с теми принципами, которыми руководствовалось большинство русской интеллигенции, явно бросалось в глаза проницательному публицисту и не могло не порождать негативного отношения, переraставшего в язвительную критику, а то и в насмешки[1]. «Победоносцев, – писал Розанов в «Уединенном», – был прекрасный человек, но ничем не выразил, что имел “прекрасный, *самородный русский ум*”. Был настолько обыкновенен, что не истоптал своего профессорства… Рачинский был сухой и *аккуратный* ум, без всего нового и оригинального» [6, с. 85][2].

Неудивительно, что к концу 1890-х годов публицист фактически порвал с прежним окружением и, по его словам, «“заворотив пушки”, начал пальбу “по своему лагерю” – всех этих скупых (не денежно) душ, всех этих ленивых душ, всех этих бездарных душ» [19, с. 389]. Одним из ярких эпизодов этой «пальбы» стали статьи Розанова по вопросам семьи и брака, опубликованные в 1903 году в сборнике «Семейный вопрос в России», основная часть которых была направлена против духовного ведомства, то есть структуры, которую возглавлял Победоносцев. В свою очередь, для обер-прокурора эволюция публициста стала закономерным проявлением того «пандемониума», в который, по его мнению, превращалась духовная и общественно-политическая жизнь России на рубеже веков. «Розанов, я думаю, близок к сумасшествию, – сообщал сановник своему смоленскому корреспонденту в конце 1899 года. – Теперь он ходит в публичную библиотеку исследовать Сирийские и Египетские культы любострастия» [20].

Противоречия в восприятии личности и деятельности Победоносцева были характерны не только для Розанова, но и для других деятелей Серебряного века, отразившись в упоминавшейся выше художественной трактовке образа обер-прокурора. При всем интересе к этому деятелю, зачастую опасливо-почтительной оценке той роли, которую он играл в общественно-политической жизни страны, оценка эта в конечном счете была все же негативной. Показателен в данном отношении образ, созданный А.А. Блоком в «Возмездии». В основу художественной трактовки фигуры обер-прокурора, видимо, легли не только доступные всей читающей публике сведения о его государственной деятельности, но и впечатления от личного общения с ним, поведанные Розановым и Мережковским и так или иначе распространявшиеся в среде столичной интеллигенции. Победоносцев в поэме явно не воспринимался поэтом лишь как воплощение примитивной полицейской силы. Это была значительно более сложная фигура. Обер-прокурор – колдун, волшебник,

[1] См., например, статью Розанова «Гамлет в роли администратора» (1906).

[2] Победоносцев одновременно с государственной службой занимался изучением русского права и в 1860-х годах состоял профессором Московского университета.

его орудие – «умный говор сказки чудной», умение создать необычную, завораживающую обстановку («струйкой синей и кудрявой курился росный ладан»). Власти над страной он добился с помощью своего рода гипноза («дивным кругом очертил Россию, заглянув ей в очи стеклянным взором колдуна»). Однако правление этого безусловно умного человека не дало положительных результатов: «в сердцах царили сон и мгла», силы страны были «рукой железной зажаты в узел бесполезный».

Сова, с которой Блок отождествил Победоносцева, отчасти представала как символ мудрости – обер-прокурор был не только высокопоставленным чиновником, но и известным публицистом, ученым-правоведом. Однако в большей степени этот образ порождал у читателя негативные ассоциации, связанные с ощущением ночи, темноты, безликости, могущественной, но неосязаемой власти. В еще большей степени эти мотивы оказались выражены в «Петербурге» Андрея Белого. Отчасти отражавший особенности внешности Победоносцева образ летучей мыши, возникавший в сюжетах, связанных с фигурой сенатора Аблеухова, указывал на еще одно ночное существо, воспринимавшееся как воплощение таинственных, пугающих сил. С точки зрения создателя романа, в этом образе отразилась трагическая особенность русской общественной жизни – «иллюзионизм восприятия всех жизненных явлений как у героев реакции, так и у некоторых революционеров», – порождавшая негативное отношение автора «к отвлеченным от жизни основам идеологий, которыми руководствуются наши бюрократические круги, которыми руководствовались и наши крайние партии в эпоху 1905 г.» [4, с. 206].

Ассоциации, возникавшие у Блока и Белого, задолго до выхода в свет их произведений проявились и при воплощении образа Победоносцева в живописи. Чиновник Государственной канцелярии Д.Н. Любимов, консультировавший Репина при создании картины «Торжественное заседание Государственного совета», вспоминал, что напротив фамилии обер-прокурора в списке членов данного органа живописец поставил ремарку: «Так совсем сова – удлинить очки» [21, с. 7].

В целом, подводя итог, необходимо отметить, что история взаимоотношений консервативного сановника с деятелями культуры Серебряного века стала примечательной страницей общественной и идейно-духовной жизни России конца XIX – начала XX века. Интерес литераторов, художников, публицистов этой эпохи к фигуре обер-прокурора был вызван отнюдь не праздным любопытством. Осмысливая особенности данной фигуры, деятели культуры так или иначе стремились понять природу самодержавной государственности, вникнуть в суть проводившейся в 1880-х – начале 1900-х годов государственной политики.

Возникали и определенные идеологические предпосылки для сотрудничества Победоносцева с некоторыми фигурами из мира культуры (В.В. Розановым, отчасти Д.С. Мережковским), основанные на общем критическом отношении к идейному наследию 1860–1870-х годов. Однако в конечном счете такое сотрудничество не могло стать продолжительным и прочным. Мировоззренческие основы деятельности Победоносцева были в целом чужды людям Серебряного века, а обер-прокурор с трудом принимал дух новой эпохи. В результате, несмотря на пристальное внимание писателей, поэтов, художников конца XIX – начала XX века к обер-прокурору, отразившееся в ряде ярких художественных образов, заметках о его деятельности в философских и публицистических эссе, общая оценка этой фигуры оказалась скорее негативной. Сказалась и разница поколений, резко отличавшихся друг от друга, и идейные расхождения в среде приверженцев тех принципов, которые могли быть противопоставлены в сфере интеллектуальной, духовной и общественной жизни началам утилитаризма и социально-политического радикализма.

Литература

1. *Гиппиус З.Н.* Слова и люди: Заметки о Петербурге в 1904–1905 гг. // Литературное обозрение. 1990. № 9.
2. *Розанов В.В.* М.П. Соловьев и К.П. Победоносцев о бюрократии // Новое слово. 1910. № 1.
3. *П.С.* Мелочи истории. Победоносцев в Мариенбаде: Отрывок из воспоминаний проф<ессора> Киша // Голос минувшего. 1915. № 4.
4. *Долгополов Л.К.* На рубеже веков: о русской литературе конца XIX – начала XX. Л.: Советский писатель, 1985.
5. *Сабашников М.В.* Воспоминания. М.: Книга, 1988.
6. *Розанов В.В.* Уединенное / В.В. Розанов // Сочинения. М.: Советская Россия, 1990.
7. *Розанов В.В.* Когда начальство ушло. М.: Республика, 1997.
8. *Майорова О.Е.* Московский петиметр (из истории русского утопизма) // Лица: Биографический альманах. Вып. 4. М.; СПб.: Феникс-Atheneum, 1994.
9. *Лухта А.В.* «Татевский дневник» С.А. Рачинского (октябрь-ноябрь 1882 г.) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. IV: Педагогика. Психология. 2006. № 3.
10. *Победоносцев К.П.* Письмо к С.А. Рачинскому от 15 сентября 1892 г. // ОР РНБ. Ф. 631. Письма к С.А. Рачинскому. 1892. Сентябрь-октябрь.
11. *Победоносцев К.П.* Письмо к С.А. Рачинскому от 21 июля 1895 г. // ОР РНБ. Ф. 631. Письма к С.А. Рачинскому. 1895. Июль-август.
12. *Преображенский И.В.* Константин Петрович Победоносцев, его личность и деятельность в представлении современников его общины. СПб.: Типография «Колокол», 1912.
13. *Победоносцев К.П.* Письмо к С.А. Рачинскому от 16 октября 1900 г. // ОР РНБ. Ф. 631. Письма к С.А. Рачинскому. 1900.
14. *Победоносцев К.П.* Письмо к С.А. Рачинскому от 13 июня 1900 г. // ОР РНБ. Ф. 631. 1900. Май-июнь.
15. *Победоносцев К.П.* Письмо к С.А. Рачинскому от 16 ноября 1899 г. (письмо от 13 июня 1900 г.). //ОР РНБ. Ф. 631. 1899. Ноябрь-декабрь.
16. К.П. Победоносцев о В.В. Розанове (1893 г.) // Вопросы философии. 1993. № 12.
17. *Победоносцев К.П.* Письмо к С.А. Рачинскому от 31 марта – 1 апреля 1893 г. // ОР РНБ. Ф. 631. Письма к С.А. Рачинскому. 1893. Март-апрель.
18. *Розанов В.В.* Скептический ум / В.В. Розанов // Около церковных стен. М.: Республика, 1995.
19. *Розанов В.В.* Опавшие листья. Короб первый / В.В. Розанов // Соч.: в 2 т. Т. II. М.: Правда, 1990.
20. *Победоносцев К.П.* Письмо к С.А. Рачинскому от 16 декабря 1899 г. // ОР РНБ. Ф. 631. Письма к С.А. Рачинскому. 1899. Ноябрь-декабрь.
21. *Любимов Л.Д.* На чужбине. Ташкент: Узбекистан, 1965.
22. *Долгополов Л.* Поэмы Блока («Возмездие», «Двенадцать»): дис. … канд. филолог. н. Л., 1961.
23. *Долгополов Л.К.* Поэмы Блока и русская поэма конца XIX – начала XX веков. М.; Л.: Наука, 1964.

Аннотация. В статье рассматривается отношение деятелей культуры Серебряного века к обер-прокурору Святейшего Синода К.П. Победоносцеву – одному из наиболее известных консервативных сановников того времени, а также восприятие данной эпохи самим Победоносцевым. Показывается, что интерес литераторов, художников и публицистов рубежа веков к обер-прокурору был вызван их стремлением отыскать живое, образно-символическое воплощение самодержавной государственности. Глава духовного ведомства, игравший значительную роль в политической жизни России 1880-х – начала 1900-х годов, упорно блокировавший на протяжении всего этого периода попытки либеральных реформ, как нельзя лучше подходил на роль такого воплощения. Имелись и определенные идеологические предпосылки для сотрудничества некоторых деятелей культуры Серебряного века с обер-прокурором. Они были связаны с их общей неприязнью к идейному наследию 1860–1870-х годов, принципам утилитаризма, позитивизма и социально-политического радикализма. Однако в конечном счете такое сотрудничество не стало продолжительным и прочным, поскольку в своих начинаниях Победоносцев исходил из принципиально иных мировоззренческих предпосылок, нежели деятели Серебряного века.

Ключевые слова: Серебряный век, К.П. Победоносцев, В.В. Розанов, Д.С. Мережковский, А.А. Блок, Андрей Белый, духовная жизнь, культура, художественный образ.

Alexander Y. Polunov, PhD in History, Professor, Head of the Department of Interethnic and Interdenominational Relations Management, Faculty of Public Administration, Lomonosov Moscow State University.

Combination of the Noncompatible: K.P. Pobedonostsev and the Cultural Figures of the Silver Age

Abstract. In the article the author examines the attitude of the main actors of the Silver Age culture to the Chief Procurator of the Holy Synod K.P. Pobedonostsev, one of the most famous conservative statesmen of that time, as well as the perception of this era by Pobedonostsev himself. The author demonstrates that the interest of writers, artists and publicists at the turn of the century to this figure was caused by their desire to find a living, figurative and symbolic embodiment of autocratic statehood. The head of the clerical department, who played a significant role in the political life of Russia in the 1880s – early 1900s, stubbornly blocking attempts at liberal reforms throughout this period, was the best suited for the role of such an incarnation. There were also certain ideological prerequisites for the cooperation of certain cultural figures of the Silver Age with the Chief Procurator. Those prerequisites were associated with their general dislike for the ideological legacy of the 1860s and 1870s, the principles of utilitarianism, positivism and sociopolitical radicalism. However, in the end, such cooperation did not become long and lasting, since the activities of Pobedonostsev were based on fundamentally different worldview principles than those of the Silver Age cultural figures.

Keywords: Silver Age, K.P. Pobedonostsev, V.V. Rozanov, D.S. Merezhkovsky, A.A. Blok, Andrei Bely, Spiritual Life, Culture, Artistic Image.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-195-208

Виталий Даренский

Социальная философия Д.А. Хомякова

> Если бы народ оценил Петра и пошел за ним, то России-русской наступил бы давно конец.
>
> *Д.А. Хомяков*

Среди почти забытых и явно недооцененных православных мыслителей Серебряного века весьма важное место принадлежит Дмитрию Алексеевичу Хомякову (1841–1919) – сыну великого русского мыслителя А.С. Хомякова. Он окончил историко-филологический факультет Московского университета, был почетным попечителем тульской мужской гимназии и Тульской палаты древностей. На протяжении нескольких десятилетий он вел работу по сохранению наследия А.С. Хомякова, изучению его биографии, переводу, изданию и истолкованию его сочинений и переписки. Его брат Николай был председателем III Думы. Главные сочинения Д.А. Хомякова: «Самодержавие. Опыт схематического построения этого понятия» (1903), «О классицизме» (1904), «Православие как начало просветительно-бытовое, личное и общественное» (1907), «Народность» (1908). Часть его работ переиздавалась под названием «Православие, самодержавие, народность» – сначала в русском Зарубежье в 1983 году усилиями одного из потомков А.С. Хомякова – епископа Григория (Граббе) [12], в Минске в 1997 году, затем в Москве в 2011-м.

При жизни часть его сочинений печаталась в харьковском журнале «Мирный труд», а также других периодических изданиях или отдельными брошюрами, которые оказались впоследствии не всегда доступными даже специалистам («Русский архив», «Православное обозрение», «Религиозно-философская библиотека»).

Д.А. Хомякова не следует считать всего лишь эпигоном «славянофилов», он был оригинальным мыслителем, развивавшим темы и проблемы, которых не было у его отца. Он исследовал русское соборное православно-народное сознание в новом контексте начала XX века. Глубокое почтение имел Хомяков (как и его отец) к свт. Филарету (Дроздову), считая его «новейшим из Отцев Церкви». Он активно участвовал в земском движении, занимался благотворительностью; основал и содержал образцовые народные училища в своих имениях в деревне Волоть (1870), селе Обидимо (1873), был почетным блюстителем (попечителем) других школ, расположенных в ближайших волостях Тульского уезда, за что впоследствии был удостоен медали в честь 25-летия восстановления Александром III церковной школы в России. Неоднократно избирался Д.А. Хомяков в члены Тульской уездной земской управы и Губернского земского собрания, а также в мировые судьи и почетные мировые судьи.

Французские сочинения отца Д.А. Хомяков опубликовал в 1872 году в Швейцарии (Лозанне) и в Вене в виде сборника «Латинская церковь и протестантизм с точки зрения восточной Церкви» под собственным именем А.С. Хомякова. Он упорно боролся за

Даренский Виталий Юрьевич, доктор философских наук, профессор кафедры философии Луганского государственного педагогического университета. E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

адекватное понимание наследия своего отца и не оставлял без ответа несправедливые заключения (и даже замечания) критиков – таких, например, как Вл. Соловьев, которые могли ввести в заблуждение неискушенного читателя. Компетентному читателю этих ответов и объективному исследователю очевидно, что богословская компетентность и убедительность здесь были всецело на стороне Д.А. Хомякова.

Л.Н. Толстой в записи от 13 апреля 1906 года сообщал о нем: «Дмитрия Хомякова я уважаю: самобытный, новое сообщает, остроумный, как и его отец» [7, с. 107]. В конце 1890-х годов Хомяков служил директором Строгановского центрального училища технического рисования, поддерживал хорошие отношения с архимандритом Алексием (Симанским) в бытность последнего ректором тульской семинарии (1906–1911). Владыка нередко гостил в доме Хомяковых в с. Богучарово. Во время работы Поместного Собора Русской Православной Церкви 1917–1918 годов, по свидетельству еп. Григория (Граббе), для бесед к Д.А. Хомякову приходили архиеп. Антоний (Храповицкий), архиеп. Анастасий (Грибановский) и др.

Д.А. Хомяков был членом правых организаций: «Кружок москвичей» и «Союз русских людей» (с 1905), сотрудничал с изданиями консервативного направления, являлся членом Предсоборного Присутствия. Его труды оказали важное влияние на развитие русской мысли. Полемизируя со взглядами М.Н. Каткова и К.П. Победоносцева, он встретил поддержку со стороны Л.А. Тихомирова, который в труде «Монархическая государственность» развил ряд выработанных им положений (в том числе, противопоставление самодержавия и абсолютизма). Однако, в отличие от Тихомирова, Д.А. Хомяков не был широко известен, поскольку не имел своего издания, а когда попытался его организовать, то ему было отказано. Как отмечал еп. Григорий (Граббе), «Хомяков ничего не предпринимал для популяризации своих мыслей. Он больше был озабочен, чтобы соблюсти полную точность в выражении мыслей и чтобы мысли эти были православными» [1, с. 8].

Концепция Д.А. Хомякова предвосхитила основные положения теории «народной монархии» И.Л. Солоневича. Он также доказывал, что с Петра Первого произошла трансформация органического для России самодержавия в европейский абсолютизм: отказавшись от «общения» с «землей» (то есть от Земских соборов), императорская власть, не стала неограниченной, поскольку вместо органических ограничений возникли искусственные ограничения, существующие в виде так называемых средостений – особого социального слоя, узурпировавшего право быть связующим звеном между монархом и народом. Сначала существовало средостение дворянства, затем (с Александра I) – бюрократии; после реформ Александра II – средостение либеральной интеллигенции. Своего апогея это средостение в виде фактического союза либеральной интеллигенции с бюрократией и политическими партиями достигло после создания Государственной Думы. Для преодоления этого средостения Хомяков выступал за созыв Земского собора, создание сети широкого местного самоуправления, восстановление патриаршества, поворот к национальной культуре (народности), противопоставление соборности (общинности) духу капитализма. А поскольку все это не успели сделать, то произошла катастрофа 1917 года, методом «от обратного» полностью подтвердив правоту Д.А. Хомякова.

Взгляды Д.А. Хомякова только недавно стали предметом специального рассмотрения в работах современных историков В.А. Гусева, А.Д. Каплина, Э.А. Попова, С.М. Сергеева [2, 5, 6, 8–10], однако их работы носят лишь обзорный характер. Впрочем, еще в 1953 году в Париже вышла весьма ценная книга А. Грасье «Славянофильское движение накануне революции, Дмитрий Алексеевич Хомяков» [14], в которой автор дает анализ его взглядов, в том числе на основе личного знакомства и общения.

Определенной натяжкой выглядит мнение А.А. Тесли, который заявляет: «работы Хомякова служат явным подтверждением его ощущения внутреннего состояния

славянофильства – тексты выступают как памятник учения, которое им самим отчасти уже осознается как мертвое» [11, с. 7]. Как раз наоборот, работы Хомякова показывают, что философия «славянофильства» является наиболее адекватной для понимания сущности и специфики русской цивилизации во все времена. Поэтому, как справедливо отметил А.Д. Каплин, «предстоит немало потрудиться для освоения и усвоения отнюдь не устаревшего наследия Д.А. Хомякова» [6, с. 28]. Большую ценность представляют не столько разъяснения Д.А. Хомяковым концепции его отца и славянофильской доктрины в целом (хотя и это очень ценно), сколько его собственная оригинальная социальная философия, которая не зависит от времени и в наше время не менее актуальна, чем сто лет назад.

Целью данной статьи является анализ основных положений социальной философии Д.А. Хомякова как имеющей универсальный характер и хорошо применимой к любой исторической эпохе, в том числе и современной.

Д.А. Хомяков отталкивается от анализа смысла известной триады «Православие. Самодержавие. Народность», которая сама по себе почти не интересовала его отца и других «славянофилов» в эпоху ее появления. Но уже в начале XX века именно Д.А. Хомяков усмотрел в ней важные смысловые компоненты, дающие «ключ» к пониманию всей русской истории, поскольку эта формула действительно выражает «ядро» народного русского мировоззрения, а вовсе не является официозным «изобретением», как трактуют ее русофобы всех мастей [см. 3]. В своем главном трактате «Православие (как начало просветительно-бытовое, личное и общественное)» (1905) Д.А. Хомяков писал об этом: «Великая заслуга Государя Николая Павловича и выразителя его воли, С.С. Уварова, та, что они определительно избрали девизом России эту трехсоставную формулу, не без видимого противоположения оной девизу революционной Франции... В основу воспитания положены были 75 лет тому назад понятия, действительно соответствующие духу всей русской истории» [13, с. 30].

Относительно «формулы» Французской антихристианской революции он дает следующее разъяснение: «Едва ли кто принципиально не согласится с тем, что “свобода, братство и равенство” прекрасны, если понимать их, например, в христианском смысле. Во Франции, однако, доселе не дошли до такого понимания их» [13, с. 30]. Напомним, что в христианстве свобода, о соблюдении которой есть специальная заповедь («К свободе призваны вы, братия, только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти, но любовью служите друг другу» (Гал. 5:13)), означает свободу от греха и от привязанности к соблазнам земной жизни; братство как служение ближнему, а равенство задано изначально как равная ответственность всех перед Богом. Тем самым «формула» Французской революции представляет собой не нечто новое, а сознательное извращение и подмену смыслов исконных христианских понятий, толкование их с точки зрения религии человеческого эгоизма.

В ответ на это России ничего не нужно было специально придумывать, а только напомнить об этих исконных христианских смыслах, хранителем которых является сам православный народ. Более конкретно, как пишет Д.А. Хомяков, «русский народ в области веры живет Православием, в области государственной – держится Самодержавия, а в области быта крепок своей Народностью»; а славянофилы «подошли к этим формулам не с внешней их стороны, а с внутренней» [13, с. 32]. «Для нас, – пишет далее Д.А. Хомяков, – смотрящих на жизнь русского народа и государства с точки зрения семидесятипятилетия, истекшего после извлечения из архива старых дел “Православия, Самодержавия и Народности”, все более и более выясняется – до какой степени без этих начал, правильно понятых, невозможно обойтись нашей государственной и общественной жизни. Невольно жизнь подталкивает нас с правительством во главе к усвоению этих начал, столь еще живых в народе, в наш постоянный обиход» [13, с. 35]. Но хотя «славянофильство уяснило

достаточно, в чем заключается настоящий смысл и “Православия, и Самодержавия, и Народности”, но, так сказать, обиходного изложения оно не могло дать, потому что его творцы не имели времени заниматься популяризацией самих себя» [13, с. 35]. Д.А. Хомяков занимается не только и не столько этой популяризацией, сколько самостоятельным исследованием социальной онтологии, которая лежит в основе этой «формулы».

Он исходит из того, что «Православие в смысле догматическом не требует определения: сама догма его и определяет. Но догма не может служить основанием для построения на ней чего-либо иного, кроме чисто церковного: а формула, излюбленная Николаем Павловичем и гр. Уваровым, положена в основу государственно-воспитательного учения» [13, с. 35–36]. Вот именно в этом он и видит свою основную задачу – рассмотреть Православие уже не только как систему догматов, канонов и традиций, но и как определенную систему мировоззрения, которая объективно сложилась в народе в течение многих веков и является основанием его государственного бытия.

Д.А. Хомяков справедливо отмечает, что «Православие чистое, то есть Православие, состоящее в “вере” и “учении”, охватывает настолько человека, что с ним рядом ставить другого ничего нельзя: оно абсолютно затмевает Самодержавие и Народность (несть эллин, ни иудей); если же его сопоставить для практических целей с этими двумя принципами, то надо его понимать “не в абсолютном смысле”, а в каком-нибудь условном» [13, с. 36]. Каков же этот смысл? В частности, «в глазах Николая Павловича Православие являлось не столько чисто церковным началом, сколько каким-то другим, – средним между Церковью и государством; перед таким скорее может склонить главу с почтением иноверец... Православие как бытовая вера русского народа, может быть уважаемо и другими, даже не христианами. Это, так сказать, внутренний залог жизни русского народа» [13, с. 37–38]. Таким образом, уже с самого начала понятие Православия в «формуле» С.С. Уварова мыслилось не только как вероисповедание, но и как определенное мировоззрение и тип жизни целого народа. Даже и в почти разрушенном виде это мировоззрение и тип жизни в определенном смысле существуют до настоящего времени – именно акцентируя этот факт, например, А.С. Панарин в свое время назвал свою книгу «Православная цивилизация в глобальном мире» (2002).

Соответственно, связь в «формуле» понятия «Православие» с понятиями «Самодержавие» и «Народность» не внешняя, а внутренняя: по сути, понятия «Самодержавие» и «Народность» являются лишь конкретизацией самого понятия «Православие» в его конкретно-историческом контексте как его воплощение в реальной истории. Д.А. Хомяков пишет об этом так: «Православие в смысле абсолютном может стоять только “о себе” и исключает возможность союза с какой бы то ни было государственной задачей и даже с какой-либо национальной. Православие всемирно, превыше государств и народов; оно не отрицает ни государственности, ни народности, но не соединяется ни с чем... Действительно – Православию безразличны и республика, и абсолютизм, и конституция: и оно в этом отношении же может довольствоваться средой совершенно космополитической, оставаясь все-таки же незыблемым учением. Но раз его вводят в миросозерцание, в котором есть еще другие факторы, то надо признать, что дело идет не о нем, понимаемом как “чистое вероучение”, а как его, так сказать, эманации, его проявлении в жизни народа, выражающего себя как народ русский и держащегося при этом самодержавной формы правления» [13, с. 39]. Собственно, в этом и состоит концептуальное открытие Д.А. Хомякова – понимание Православия как особого культурного типа, а не только как системы догматов, канонов и церковного предания.

Поэтому он ставит «вопрос: формальное “Православие”, с храмами, культом и церковным штатом, провозглашающим самое точное догматическое учение, – есть ли это совершенно то, что, соответствуя Православию трансцендентальному, может служить

краеугольем тому государственно-народному строю, для утверждения коего в умах издан был правительственный акт 1832-го года?» [13, с. 40]. Чтобы ответить на этот вопрос, нужно «найти звено, связывающее церковное Православие с русской гражданственностью. Иначе Православие останется “о себе” и никак не свяжется с остальным, что в действительности мы и видим» [13, с. 41]. Уже «“славянофилы” это очень понимали и потому правительственного девиза не употребляли» [13, с. 42]. Но Д.А. Хомяков видит необходимость в преодолении этого разрыва смыслов.

«Значение Православия, – пишет он, – как основной стихии русской понималось вполне ясно “славянофилами” и в его высшем значении, чисто церковном; понималось оно и в том смысле, в каком оно отлагалось в народной жизни, как начало просветительно-бытовое, истекающее из Православия чисто церковного, т.е. применяющее высшее учение веры к тем бытовым вопросам, которые разрешаются, с одной стороны, в образовании народного типа, а с другой – в формировании государства такого или иного строя. Православие как вера, в точном смысле этого слова, выше сопоставления с каким бы то ни было другим началом земного обихода; но как начало просветительное, точнее – как просвещение бытовое, из веры истекающее (конечно, стоящее на степени низшей против своего первоисточника), оно действительно вполне вяжется и с “Народностью”, и с “Самодержавием” и их, так сказать, непосредственно творит из себя» [13, с. 43]. Поэтому «задача, которую мы имели в виду разрешить: “в чем состоит мировоззрение, истекающее из восприятия русским народом Православия как веры”, а не “как понимать Православие как церковное учение”» [13, с. 43–44].

Вот в этом и заключается ключевой момент концепции Д.А. Хомякова, в котором он делает большой шаг в будущее по сравнению со славянофилами-классиками. Его определение таково: «Православие, понимаемое в смысле начала общественно-государственного, означает: понимание всех явлений и задач земных с точки зрения “чисто христианской”» [13, с. 65]. Таким образом, Православие в этом смысле трактуется не только как система догматов, канонов и предания, но как целостное мировоззрение народа, которое сформировано этой системой в течение многих веков. По отношению к этому новому смыслу термина Д.А. Хомяков употребляет выражение «культурное Православие». Особенность его в том, что оно воспитывается не только изучением вероучения, но в первую очередь самим укладом народной жизни: «Не путем мысленного только усвоения человек становится православным в жизни, а проникновением в него просветительного начала» [13, с. 66]. Под «просветительным началом» Д.А. Хомяков понимает не внешнее образование (науки, искусства и т.д.), а жизнь в соответствии с евангельским идеалом.

Как пишет философ, это часто приводит к такому якобы парадоксу, что «нередко те, которые догматику вовсе не знают как науку, в действительности обладают вполне православным миросозерцанием, тем, которое дает возможность утвердить общественность и государственность “на камени веры”. Под камнем веры, на котором можно возводить общественно-государственный строй, надо понимать, однако, не положительное нечто, а, так сказать, отрицательное. Из веры как таковой, т.е. откровенной, не может прямо выйти ни светское общество, ни тем менее государство: и то и другое – явления земного строя, в который человек поставлен историей, начинающейся “у дверей рая”. Камень веры нужен не для построения прямо на нем государства и светского общества, а для того, чтобы, стоя на нем, каждый человек старался бы устранять из государства и светского общества все по возможности, что противно вере» [13, с. 65–66]. Эта весьма парадоксальная формулировка на самом деле очень важна, поскольку она дает возможность правильно понять отношение Православия как вероучения к Православию как культурному типу и образу жизни, основанному на евангельском идеале жизни.

А именно, как пишет Д.А. Хомяков, «понимание всего, “еже в мире”, с точки зрения Христианства, в его абсолютной чистоте, – это и есть то бытовое Православие, которое вместе с Самодержавием и Народностью составляет девиз России-русской. Этот девиз, как всякий девиз, непременно несколько дубоват: и таковым он является в его, так сказать, казенной форме и казенном применении, – но изъяснив каждое из этих трех слов в известном смысле, можно признать, что они, каждое в частности и все вместе, – истинны, хотя цена им не в них самих, а в том, как их понимать» [13, с. 65]. Термин «бытовое Православие» обычно трактуется в уничижительном смысле – как якобы так называемое обрядоверие – в соответствии с атеистической мифологией. Д.А. Хомяков, наоборот, придает ему позитивный смысл как способность судить обо всем с евангельской точки зрения. Именно эта культура евангельского мышления, «ум Христов», является высшей стадией подлинного Просвещения.

Свою главную концептуальную инновацию, о которой здесь идет речь, Д.А. Хомяков сформулировал следующим образом: «…мы рассматриваем понятие “Православие” не с его догматической стороны, а с точки зрения его проявления в бытовой и культурной областях, в каковом оно и полагается как основание народной жизни и воспитания в духе народном. Чистое Православие, в сущности, есть осуществление веры, т.е. нечто такое, что стоит выше всякого внешнего определения и формулирования. Истинно православный есть святой... Но то Православие, о котором идет речь и которое имеет конечной целью дать человеку и народу возможность развиваться культурно и политически» [13, с. 137–138].

Точно такого же разъяснения требуют и два другие термина. Д.А. Хомяков пишет: «Православие вместе с Самодержавием в государственном отношении и с Народностью в бытовой области должно, действительно, быть краеуголием русского просвещения и всего, что из него на благо народа истекает» [13, с. 59]. Как известно, само слово «самодержавие» является точным эквивалентом западного слова «суверенитет», то есть государственная независимость. Русские государи стали называть себя самодержцами только после прекращение выплаты дани Орде. Однако помимо этого исторического и прагматического смысла русское слово «самодержавие» имеет еще и особый сакральный смысл, которого нет в европейских языках. Оно означает именно власть православного царя – защитника истинной Церкви, то есть это уже не только государственная власть, а священное церковное служение.

В реальности гражданская свобода в Российской империи была выше, чем в Европе и США, поскольку эта реальная свобода дается вовсе не конституциями и избирательным правом, а самим укладом народной жизни. Русский уклад жизни состоял в самоуправлении крестьянских общин, имевших лишь внешние контакты с государством, и таком же самоуправлении всех малых и больших народов империи. Подобного этому на Западе никогда не было, поскольку там не было самодержавия. Ф.М. Достоевский называл самодержавие адамантовым основанием русской истории и основой всех свобод в России. Он писал: «...отношение это русского народа к царю своему есть самый особливый пункт, отличающий народ наш от всех других народов Европы и всего мира... история наша не может быть похожею на историю других европейских народов, тем более ее рабской копией. Вот чего не понимают у нас умники, верующие, что все у нас переделается в Европу… У нас гражданская свобода может водвориться самая полная, полнее, чем где-либо в мире, в Европе или даже в Северной Америке, и именно на этом же адамантовом основании она и созиждется» [4, т. 27, с. 22].

Соответственно «Народность в бытовой области» обозначает культуру евангельского мышления и христианский уклад жизни, основанный на жертвенном служении ближнему и смирении. То есть «Народность в бытовой области» является синонимом «бытового Православия». «Когда русский народ себя опознал “как православный”, – пишет

Д.А. Хомяков, – и избрал даже это слово для выражения себя в возможной полноте (“православные” – излюбленная форма обращения на сходах), то можно думать, что он сам себя почитал проникнутым своим вероучением и что даже в делах житейских он старался не переставать быть православным прежде всего. Следовательно, он почитал, что его вера есть корень всех его действий во всех возможных житейских комбинациях. Этим и определяется культурное и бытовое значение для него “Православия” с одной стороны; а с другой, это дает нам право и обязывает искать определение русскому Православию в быте и понятиях народа» [13, с. 59]. Естественно, это не означает, что евангельские принципы жизни были воплощены во всей полноте, но это означает, что именно они были главными ориентирами в жизни и только благодаря им народ стал тем, кем он стал, – великим народом, создавшим государство-цивилизацию. Сама история эмпирически доказала факт реализации «бытового Православия».

Сам Д.А. Хомяков пишет об этом так: «Тот народ, который, приняв веру, себя по ней называл, тот, конечно, этим доказал, что он вполне усвоил значение веры, в ее, так сказать, трансцендентальном значении, как начала всепроникающего и заслоняющего все другие народные акциденции (особенности): истинная вера есть действительно субстанция народа, раз он ее усвоил. Так понял христианскую веру русский народ с начала самого... Тот народ, который мог проникнуться чувством, что он “весь” только христианин, и что все другие его атрибуты совершенно второстепенны, этот народ показал воочию всем, что он понял Христианство по существу» [13, с. 60]. «Истинная вера как субстанция народа» – очень удачное выражение Д.А. Хомякова. Вместе с тем он оговаривает его смысл: «Называя себя “православным”, а страну свою “святой”, он вовсе не думал почитать себя конкретно осуществившим “Православие” и что его земля святая; а, конечно, только то хотел он выразить, что его идеал – Православие, а цель – сделать страну свою возможно святой. Точь в точь как первые христиане себя не стеснялись называть святыми, конечно, не в смысле реализации идеала святости, а в смысле людей, ищущих лишь святости» [13, с. 61]. Именно этот императив исторически сформировал русский народ и русское государство-цивилизацию.

О характере русского народа он пишет так: «…для него есть лишь единоверцы, а единоплеменники настолько не ценятся, что единоплеменность при разноверии скорее усиливает, чем ослабляет отчужденность. Такое воззрение на веру, как на нечто, перед чем стушевываются все племенные различия, совершенно согласно с учением евангельским» [13, с. 127].

Учителем и просветителем народа многие века была Церковь, почти без какого-либо участия светской культуры, и это было чрезвычайно ценно для воспитания характера народа. «Сказать кратко: православный смотрит на все из Церкви; но чем более он понимает ее учение, тем яснее он понимает и все совершающееся вне ее, все то, с чем он “по человечеству” призван считаться. Оттого так охотно идут люди миряне искать себе руководства в делах житейских у людей церковных; оттого так много людей вполне церковных (святых), которые косвенно влияли (и глубоко) на политические судьбы народа, не вмешиваясь непосредственно в таковые. Свет церковного понимания отверзал их взор для понимания мирских дел, так как они смотрели на таковые с высоты, тогда как другие смотрят на них снизу, отчего они кажутся непомерно великими» [13, с. 140], – отмечает Д.А. Хомяков.

В истории помимо эмпирических закономерностей, которые обычно достаточно очевидны, действуют также и духовные законы, которые понятны только духовному разуму, просвещенному евангельским учением. Главный духовный закон русской истории Д.А. Хомяков определил следующим образом: «Русский народ назвал себя “православным” только в этом смысле, но этим он предрешил весь характер своего просвещения и, так сказать, всю свою

историческую программу: со времени принятия Христианства для русского народа одна цель исторической жизни, как народа, – осуществить, по возможности, Православие в вере и в жизни» [13, с. 61]. Особенность русского народа, как и ранее «ромеев» (византийцев), состоит в том, что он создан самим актом крещения в Церковь Христову. До Крещения Руси никакого русского народа не существовало – была лишь совокупность многих языческих племен, населявших Русь, в том числе и не славянских. И с православной точки зрения существует русский народ лишь до тех пор, пока хотя бы часть его хранит Православие, а если перестанет хранить, он будет вновь покаран Богом, как это уже и происходило в XX веке. Но наряду с отступлением от веры в XX веке свершился и великий подвиг многих тысяч святых новомучеников, принявших от богоборческой советской власти страдания и смерть за веру, поэтому народ был помилован Богом и все еще существует.

После уяснения фундаментальных вопросов трактовки «формулы» русского исторического бытия Д.А. Хомяков рассматривает много тем и отдельных социальных и культурологических вопросов, актуальных для современности. Принципиальную черту русского православного культурного типа он определяет так: «Коренная черта Православия культурно-бытового заключается в широте кругозора, в свободе отношения к форме с постоянным усматриванием сути вещей, по которой и только по которой оцениваются и сами проявления, всегда многообразные и изменчивые (мир – своего рода Протей). Когда говорят, что такой-то человек или такой-то народ исключительны, все меряют на мерило своих учреждений и обычаев, то можно смело сказать, что такой человек или народ не стоят на православной почве» [13, с. 67]. Действительно, коренная «русскость» и как яркая черта народного характера, и как характеристика русской культуры состоит в стремлении к сути вещей ценой относительного пренебрежения формой как второстепенным, а часто даже и вредным, мешающим сути.

В этом контексте Д.А. Хомяков пересматривает само понятие о русской «исключительности» так: «О русских людях вообще ходит молва, что они как народ не исключительны, а даже наоборот, пожалуй, наклонны увлекаться кажущимися достоинствами всего иноземного. Но исключительность, кажется, действительно черта основная у нас, тогда как способность увлекаться чужим есть скорее недостаток и – случайного происхождения» [13, с. 67].

Он использует выражение «культурное Православие» и определяет его так: это «такой широкий взгляд, не боящийся утратить свое от того, что для практических целей удобно овладеть и чужим языком и мириться с чужими обычаями, конечно, истекаем из христианского православного взгляда на форму вообще и из уверенности, что буква мертвит, а дух животворит. Русский православный дух не боится облекаться в какую угодно форму, выражаться каким угодно языком; он себе не изменит от этого, от этих внешностей; и таким образом сразу определяется отношение православного народа к остальным народам» [13, с. 70]. Таким образом, известная «переимчивость» русских, способность к стремительному усвоению, а затем превосхождению чужих достижений – это не подражательность, а как раз и есть проявление их самобытности и в этом смысле «исключительности» на фоне других народов Запада и Востока, которые более склонны держаться за «свое». Россия географически занимает «промежуточное» положение, и изначально возникла «на сквозняке истории», полностью открытая любым влияниям. Однако не только этот эмпирический фактор определил ту «всеотзывчивость» русских, о которой говорил Ф.М. Достоевский, но и их православное просвещение, идеал и принцип которого хорошо сформулировал Д.А. Хомяков.

О правильном понимании «формулы» русского исторического бытия «Православие, Самодержавие, Народность» он пишет так: «Вместе взятые, они составляют формулу, в которой выразилось сознание русской исторической народности. Первые две части составляют

ее отличительную черту; их русскому человеку следует охранять всемерно. Третья же, "народность", вставлена в нее для того, чтобы показать, что таковая вообще, не только как русская (ибо в таком случае она требовала бы точного определения), признаётся основой всякого строя и всякой деятельности человеческой, а не есть, как думают многие, только преходящее нечто... Введение слова "народность" потому необходимо, что оно возвещает то понимание, при котором отвергается господствующее у нас стремление к подражательности и возвещается, что только самобытностью крепки народ и государство. Учиться у других и подражать другим, как заметил Хомяков в опровержение афоризма С.М. Соловьева "учение есть подражание" – совершенно различные понятия: подражание не двигает вперед ни людей, ни народы, тогда как по народному понятию "учение есть свет". В попугайстве же едва ли кто усмотрит какие-либо признаки просветления и истинного прогресса!» [13, с. 295].

Само слово «просвещение» имеет христианское происхождение – от выражения «свет Христов просвещает всех» из Литургии Преждеосвященных Даров. И только в Новое время оно радикально поменяло свой смысл и стало обозначать внешнюю «образованность», а не просвещение Евангелием. Д.А. Хомяков возвращает слову «просвещение» его исконный смысл. Народность в этом контексте означает не неоязыческое преклонение перед народом как таковым, свойственное в равной степени и националистам, и социалистам, а императив хранения православного просвещения, уже достигнутого народом.

Для православного просвещения и миропонимания все явления земного бытия видятся совсем иначе, чем для людей со светским мировоззрением. «Для православного, – пишет Д.А. Хомяков, – государство и строй светского общества, служащего ему основанием, суть явления мира, о котором в Евангелии сказано – не любите мира, ни всего еже в мире» [13, с. 75]. Соответственно, «по отношению к государству: православный видит в нем лишь неизбежное явление помутившейся жизни падшего человечества, и как к таковому он относится к нему с той сдержанностью, с которой надо относиться к тому, без чего обойтись нельзя, но и чего не следует любить само о себе» [13, с. 78]. А «девиз "братство и равенство" был… выдвинут антихристианской Французской революцией и затем усвоен как незыблемое основание антихристианским социализмом XIX и нашего веков» [13, с. 80].

Совсем иначе православный народ, просвещенный Евангелием, а не распропагандированный светскими идеологиями, понимает и так называемые социальные вопросы современности. В частности, «для православного разнообразие прав, связанное с различием в обязанностях, не представляет никакого соблазна. И посему он не может гнаться за уравнением внешним» [13, с. 81]. Об этом чуть позже будет написана «Философия неравенства» (1918) Н.А. Бердяева, но тезисы Д.А. Хомякова также очень ценны.

Во-первых, пишет Д.А. Хомяков, «для православного не может быть исключительным вопросом достижение благ внешних. Он знает, что одному свободное время и материальная независимость – полезны, другому безразличны, а третьему прямо вредны; один может вполне собой руководить, а другой нуждается в руководителе, иначе он впадает в такую бездну зол, что лучше бы ему никогда не видать никакой свободы... посему меры, имеющие целью уравнять всех в этом отношении, для православного представляются настолько фальшивыми, что он не может ни при каких условиях сочувствовать этому» [13, с. 85]. Он добавляет: «Кто не знает, как мало людей, способных вынести испытание богатства?! Оттого в Евангелии и сказано, что "удобее есть велбуду сквозь иглины ушы проити, неже богату в Царствие Божие внити". Можно ли пожелать всем богатства после этого?!.. абсолютное обеспечение при бесконечно малой обязательной работе сделало бы людей богатыми праздностью, а это еще опаснее богатства денежного, ибо, собственно, деньги лишь дают право на праздность. А она-то и губит» [13, с. 85].

Именно таков подлинно христианский, то есть православный взгляд на проблему «равенства и справедливости», и он радикально отличается от взгляда светских идеологий.

Собственно, это даже прямо противоположные взгляды: если светские идеологии отождествляют равенство и справедливость, то для православных это взаимоисключающие понятия: справедливо только неравенство, поскольку заслуги и таланты у всех людей разные и не могут давать одинаковый результат. А история показывает, что «равенство» людей может быть установлено только насилием, то есть оно несправедливо. С другой стороны, материальное неравенство людей есть результат падшей природы человека: «Самое неравенство материальное, – пишет Д.А. Хомяков, – есть результат душевной аномальности людей, а не причина его. Чем выше стояли бы нравственно люди, тем менее они терпели бы существование абсолютной нищеты рядом с возмутительным избытком. Если они его терпят, то потому именно, что они стоят на почве абсолютного же эгоизма. Если же этого чувства не вытравили из душ доселе, то как же можно верить, что оно не проявится во всей силе и впредь?! И, следовательно, процесс уравнения пришлось бы повторять, так сказать, ежечасно, ибо ежечасно его подтачивал бы не вымерший человеческий эгоизм, которому главным помощником всегда явилось бы неравенство умственное, нравственное и физическое людей. Закон неравенства проникает весь видимый наш мир» [13, с. 85–86].

Во-вторых, пишет Д.А. Хомяков, «забота о возможном улучшении положения тех, которые обременены не в меру или обделены не в меру, есть обязанность для общества, построенного на началах истинно православного понимания; но обращение всех в богатых – а богатый есть именно “имеющий право на безделие” – не может быть задачей тех, которые верят в слова Евангелия о том, что богатому труднее войти в Царствие, чем верблюду пройти через игольные уши. Такой взгляд на худшее в нравственном отношении положение богатого против бедного должен заставлять истинно православных людей... более скорбеть о богатых» [13, с. 87]. То есть общество всегда должно помогать тем, кто нуждается в помощи, в том числе и материальной – это вообще одна из базовых функций общества как такового, которую никто не отрицает. Однако выводить из нее «уравнительные» теории социализма и коммунизма есть заведомая ложь и крайняя наивность. В наше время эта помощь институциализирована в виде «социального государства». Однако показательно то, что «социальное государство» возникает только в эпоху секуляризации, а в традиционном религиозном обществе в нем не было необходимости, поскольку всеобщая взаимопомощь людей там происходила естественным образом в силу нравственно-религиозного воспитания народа. Именно нравственная деградация, всеобщее равнодушие и индивидуализм секулярного общества вынуждает перекладывать на государство заботу о бедных. На этом же основан и социализм: требование от государства помогать всем является следствием нежелания никому помогать лично, то есть прямым следствием безнравственности и эгоизма, а вовсе не «заботы о ближнем».

Д.А. Хомяков успел высказаться и о только возникающем в его время «феминизме» и сформулировать православный взгляд на это деградационное явление. «Если женская натура, – писал он, – дает душу женственную, а мужская мужественную, то ясно, что для равноправности необходимо, чтобы каждая имела так или иначе отграниченную область, а обе эти души в одной и той же области никогда равны не будут. Оттого в действительности мы и видим, что феминизм, в сущности, желает господства, а вовсе не равноправия; и надо думать, что если когда-нибудь где-нибудь будет проведено равноправие, то, вероятно, борьба за места между полами дойдет до страшного обострения» [13, с. 99]. В реальности все происходит именно так, как это предсказал Д.А. Хомяков более ста лет назад.

Вместе с тем Д.А. Хомяков смотрел на это явление еще достаточно хладнокровно, поскольку считал, что женская натура сама по себе противится феминизму и не хочет становиться «социальным мужчиной»: «…думаем, что, в сущности, женщины в массе к этому равноправию останутся равнодушными и его не используют: прирожденное чувство женственности (das Ewig Weibliche) возобладает над ложным и искусственно

раздутым» [13, с. 99]. Однако по прошествии более ста лет приходится признать, что «прирожденное чувство женственности» оказалось не настолько сильно, как считал Д.А. Хомяков, и очень часто оказывается почти уничтоженным современным воспитанием.

Относительно социалистических утопий Д.А. Хомяков высказывает два обычных для всех христианских мыслителей тезиса о нивелировании в социализме человеческой личности и о фактическом сведении человека к сумме физиологических потребностей: «…осуществление христианского идеала так трудно: оно заключается в общественном быте, основанном на свободе личного развития человека по всем направлениям. Социалистический же идеал именно построен на обратном: на игнорировании человека как существа духовного и разностороннего; и, конечно, если смотреть на людей только как на мышцы, имеющие только кормить животы, то схема, построенная по такому шаблону общества, является необычайно простой и посему увлекательной для людей, имеющих только мышцы и животы» [13, с. 105–106].

В своих эстетических воззрениях Д.А. Хомяков близок к теоретической эстетике Л.Н. Толстого. По его определению, «искусство, выходя на поприще всенародное, будет так же полагать себе целью служение общенародным идеалам и потребностям, а не самоуслаждение в виртуозной передаче чисто личных, надуманных мотивов, служащих только поводом для эксплуатации того, что в искусстве составляет лишь служебное нечто... Все искусства, когда начинают впадать в излишнюю погоню за богатством форм или материалов, – приближаются к своему концу. Если в произведениях художника начинает выступать тоже преобладание формы над содержанием, можно сказать, что наступает его упадок» [13, с. 117]. Искусство, кроме того, само по себе служит мощным средством утверждения народности, поскольку «непреходящее в народе создается на почве народного духа писателями, художниками, умственными светилами и т.д. тогда, как самые великие политические деятели служат только временному возвеличению народов» [13, с. 140].

В критике Запада Д.А. Хомяков не только повторяет общие положения «славянофилов», но и делает их более радикальными, фактически формулируя русский «ориентализм» (Россия как Восток): «Запад порвал свои собственные традиционные начала и пустился, очертя голову, в подражание воскресшему язычеству... пришлось волей-неволей идти далее по пути науки для науки, искусства для искусства, приведшем Запад, с одной стороны, к утрате понятия о целости духа... с другой – к действительно невероятному развитию этих отдельных способностей, не стесненных никакими объединительными требованиями; но зато давшему всем творениям ума европейского ту почти демоническую окраску, которая или отпугивает нерасшатанного и не желающего утратить целость духа восточного человека (западные черти у китайцев), или, если подчиняет до основания, то извращает, так сказать, выкрадывая душу» [13, с. 122].

Его критика искусства и науки Нового времени предвосхищает тезисы традиционалистов XX века. «Для православного, – пишет он, – ценно только то, что служит к поднятию именно нравственной стороны, для него целью всякого развития есть достижение “мудрости”. А так как этого ни современное искусство, ни наука не дают, то приходится, с православной точки зрения, произнести осуждение обоим, конечно, не по отношению к добытым наукой фактам и не по отношению к достигнутой искусством умелости, а по отношению к избранным ими путям, не служащим ко благу человечества, а ведущим либо к приобретению знаний не тех, которые действительно нужны людям, либо к удовлетворенно искусственных похотей» [13, с. 123–124]. Наука и искусство Нового времени неизбежно приходят к отрицанию религии и материализму вследствие нравственной деградации личности, и поэтому «Кант верно говорит, что для возможности предпочтения материалистического мировоззрения требуется, ввиду его крайней несообразности, присутствие в человеке нравственного искажения» [13, с. 128].

В противоположность этой апостасийной цивилизации православное просвещение церковно: «Православие же, проявляющееся в культурно-общественной жизни, иначе земная Церковь и ее влияние на историю народов, – вот последняя степень просветительного восхождения, дальше которого самое понятие о культуре и быте идти не может» [13, с. 106–107].

Высшим проявлением православного просвещения является святость: «Святые – это те народные герои духа, кого народ сам излюбливает, ожидая от церковной власти лишь разрешения торжественно проявлять чувства, сложившиеся в его душе помимо всякого указания» [цит. по: 6, с. 15]. Такова вообще главная закономерность роста народной православной культуры, для которой именно святые являются просветителями и воспитателями. По этому вопросу Д.А. Хомяков дает очень ценное рассуждение, которое стоит привести полностью: «Святость, по понятию народа, во сколько можно угадать такое из наблюдения над самим народом, – нечто невыразимое, недоказуемое и до некоторой степени почти обезличивающее; в сиянии святости не то что исчезает индивидуальность, а уступает место чему-то иному, высшему. Святые-угодники – это какое-то собирательное понятие, и каждый угодник в частности как бы расплывается в этом собирательном представлении. Оттого поражает в народе некая индифферентность к ознакомлению с делами и жизнью святых. Это не потому, чтобы ими он не интересовался, но потому, вероятно, что его понятие о святости таково, что она недоказуема, ибо, по Апостолу, всякое дело ценно лишь в меру стимула любви, оному делу присущего; а это присутствие любви – как его определить? Народ очень дорожит в жизни святых фактами сверхъестественных им явлений, видя в них как бы засвидетельствование святости, по существу недоказуемой; то же и чудеса. Но вообще народная вера в святого редко требует чудес» [13, с. 138].

Это очень важный исторический факт: «Посему в народе доселе так чтятся именно подвижники-иноки, которых народ почитает настоящими наставниками своими, хотя бы от них не осталось ни слова поучения, а только одна слава их праведного жития, суть которого сводится к одному: “не любите мира, ни того, что в мире”, а вовсе не заключалась в наставлениях о том, как благоустроять земную жизнь, хотя бы и под сенью креста, чего так усердно ищут те, которые хотят создать в приходах именно ячейки земного благоустроения христианской церковной общины» [13, с. 516].

Конечно, отмечает он, «нельзя не желать, чтобы в народе развивалось и более сознательное “знание” веры рядом с ее жизненным пониманием (“молюсь духом, – говорит Апостол, – молюсь и умом”), но пока это жизненное понимание все-таки руководило религиозной жизнью народа настолько верно, что он в главных вопросах церковной жизни стоял и стоит на твердой почве» [13, с. 515]. Однако это не отменяет того «основного положения, что всякий русский, ищущий образования, должен быть твердо знаком с христианским учением в его православном изложении» [13, с. 41]. Вместе с тем в современном мире, отмечает Д.А. Хомяков, «значение правильно работающей интеллигенции для развития народности так велико» [12, с. 295]. Однако такой «правильно работающей», то есть православной по духу, а не западнической интеллигенции в России XX века оказалось трагически мало, что и стало одной из главных причин постигшей страну катастрофы.

Насколько актуальна эта идейная формула С.С. Уварова в наше время, когда нет самодержавия как официальной формы власти, Православие исповедует лишь часть населения и в основном лишь на словах, а «народность» в смысле особых черт русского национального характера тоже во многом утрачена? Эта формула отражает исторические основания России как государства и цивилизации, а современной России она соответствует в своей более универсальной формулировке: «Духовность, суверенность, самобытность». Россия как суверенная цивилизация и государство со своей миссией в мире может сохраниться и развиваться только в том случае, если в ней будет культивироваться приоритет

духовных смыслов и ценностей жизни над потребительскими; сохраняться суверенность ценностей и целей ее государственного бытия; и сохраняться культурная самобытность русского народа и российской полиэтнической нации. Тем самым якобы «старая» формула С.С. Уварова изменила лишь свою форму, а не смысл. Будущая Россия может существовать, только сохраняя те же духовно-нравственные основы своего бытия, которые ее создали в прошлом. Только стратегия «хранительства» является адекватным русским ответом на современные вызовы глобальных антихристианских сил. В современном глобальном мире происходит процесс тотальной апостасии – отхода человечества не только от Христа, но и вообще от основополагающих духовных понятий о человеке как существе с бессмертной душой, созданном по образу и подобию Божию. На его место приходит миф о человеке как о биосоциальном автомате, который во многом можно заменить новейшими технологиями. Отмена фундаментальных духовных и нравственных понятий, основанных на библейском Откровении о человеке, лежит в основе современного феномена антихристианской псевдокультуры, созданного Западом, который получил название cancel culture (культура отмены). В этой ситуации Россия, защищающая уже с оружием в руках традиционные библейские смыслы и ценности как основу своего национального бытия, теперь самым очевидным образом проявляет свою всемирно-историческую миссию как «удерживающего» – катехона. В наше время национальная и цивилизационная идеология России и русского мира в целом может быть определена термином «хранительство».

Как известно, существуют пророчества русских святых о том, что когда весь мир поклонится Антихристу, Россия не поклонится. Православный русский взгляд на происходящие сегодня события таков: антихристова цивилизация, созданная Западом, уже почти покорила весь мир, в том числе и разрушает Россию изнутри, однако мы не покоряемся. С этой точки зрения на Украине русская армия воюет не только против украинского режима и даже не только против НАТО, а против цивилизации Антихриста, отдаляя наступление апокалипсиса. Русская армия продляет бытие человечества – теперь она и есть катехон в его историческом земном воплощении. Согласно пророчествам, Россия не покорится Антихристу еще и потому, что в последние времена восстановится русская монархия.

Наследие Д.А. Хомякова имеет большую ценность как для более глубокого понимания русской истории, проясняя ее сущностные основания в особом духовном строе жизни православного народа, так и в не меньшей степени для понимания нашего настоящего и будущего. Россия может иметь будущее как страна-цивилизация только в той мере, насколько сохранит те сущностные основы своего бытия, которые ее и создали.

Главная ценность социальной философии Д.А. Хомякова состоит в такой теоретической экспликации «формулы» России «Православие. Самодержавие. Народность», которая выходит за рамки определенной эпохи, но имеет универсальный и онтологический характер. В данной формуле Православие трактуется не только как система догматов, канонов и предания, но как целостное мировоззрение народа, которое сформировано этой системой в течение многих веков. Это не означает, что евангельские принципы жизни были воплощены русским народом во всей полноте, – это a priori невозможно в силу Первородного греха человека, но это означает, что они были главными ориентирами в жизни, благодаря которым русский народ совершил всемирно-исторический подвиг создания православной цивилизации. Соответственно, народность и самодержавие не являются чем-то внешним к Православию, а составляют формы его конкретно-исторического воплощения в жизни народа. Так понимаемая «формула» С.С. Уварова имеет универсальное значение, не привязанное к определенной эпохе, но указывающее на те «идеальные» принципы жизни православного народа, которые хотя и не всегда могут быть реализованы, но являются живым «каноном» исторического бытия России.

Литература

1. *Григорий (Граббе), еп.* Памяти Димитрия Алексеевича Хомякова // *Хомяков Д.А.* Православие, Самодержавие, Народность. Монреаль, 1983. С. 3–11.
2. *Гусев В.А.* Д.А. Хомяков: интерпретация девиза: «Православие. Самодержавие. Народность» // Социально-политический журнал. 1992. № 10. С. 82–89.
3. *Даренский В.Ю. «*Хранительство» vs Cancel culture: идеология цивилизации Русского мира // Международный научный вестник (вестник объединения православных ученых). 2022. № 4. С. 44–52.
4. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.
5. *Каплин А.* Наследник, защитник и истолкователь истинных славянофилов: К 100-летию со дня кончины Дмитрия Алексеевича Хомякова (1841–1919) [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://ruskline.ru/analitika/2019/03/16/naslednik_zawitnik_i_istolkovatel_istinnyh_slavyanofilov/
6. *Каплин А.* Предисловие // *Хомяков Д.А.* Православие. Самодержавие. Народность / сост. А.Д. Каплина. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 3-28.
7. *Маковицкий Д.П.* У Толстого. 1904–1910. Яснополянские записки // Литературное наследство. Т. 90. Кн. 2. М.: Наука, 1979. 198 с.
8. *Попов Э.А.* Разработка теоретической доктрины русского монархизма в конце XIX – начале XX века: дис. ... канд. ист. н. Ростов-на-Дону, 2000. 198 с.
9. *Репников А.* Хомяков Дмитрий Алексеевич (1841–1918) [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.yurii.ru/ref10/particle-70821.php
10. *Сергеев С.М.* Идеология творческого традиционализма в русской общественной мысли 80–90-х гг. XIX в.: дис. … канд. ист. н. М., 2002. 204 с.
11. *Тесля А.А.* Славянофильство в работах Дмитрия Алексеевича Хомякова // Основные тенденции государственного и общественного развития России: история и современность: сб. науч. тр. Вып. 5. Хабаровск: Изд-во Тихоокеан. гос. ун-та, 2011. С. 3–8.
12. *Хомяков Д.А.* Православие, Самодержавие, Народность. Монреаль: Изд. Братства прп. Иова Почаевского, 1983. 231 с.
13. *Хомяков Д.А.* Православие. Самодержавие. Народность / сост. А.Д. Каплина. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 576 с.
14. *Gratieux A.* Le Mouvement slavophile à la veille de la Révolution, Dmitri A. Khomiakov. Paris: Cerf, 1953. 246 p.

Аннотация. В статье рассмотрена социальная философия Д.А. Хомякова, которая является теоретической экспликацией формулы «Православие. Самодержавие. Народность». Показано, что в данной формуле Православие трактуется не только как система догматов, канонов и предания, но как целостное мировоззрение народа, которое сформировано этой системой в течение многих веков. Соответственно, народность и самодержавие не являются чем-то внешним к Православию, а составляют формы его конкретно-исторического воплощения в жизни народа. Так понимаемая «формула» С.С. Уварова имеет универсальное значение, не привязанное к определенной эпохе, но указывающее на «идеальные» принципы жизни православного народа, которые не всегда могут быть реализованы, но являются своего рода «каноном» исторического бытия России. Исходя из этого, Д.А. Хомяков дает православную трактовку ряда «вопросов» современности: о социальном строе, культуре, науке, феминизме и др.

Ключевые слова: Д.А. Хомяков, философия Серебряного века, Православие.

Vitaliy Yu. Darenskiy, PhD in Philosophy, Professor, Philosophy Department, Lugansk State Pedagogical University. E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

D.A. Khomyakov's Social Philosophy

Abstract. In the article the author examines the social philosophy of D.A. Khomyakov, which is a theoretical explication of the "Orthodoxy. Autocracy. Nationality" formula. The author shows that in this formula Orthodoxy is interpreted not only as a system of dogmas, canons and traditions, but as an integral worldview of the people, formed by this system for many centuries. Accordingly, nationality and autocracy are not something external to Orthodoxy, but constitutes the forms of its concrete historical embodiment in the life of the people. Such understanding of "Uvarov's formula" gives it a universal meaning, not tied to a specific era, but indicating the "ideal" principles of the life of Orthodox people, which cannot always be realized, but are a kind of "canon" of the historical existence of Russia. Proceeding form this, D.A. Khomyakov gives an Orthodox interpretation of a number of "issues" of modernity: about the social system, culture, science, feminism, etc.

Keywords: D.A. Khomyakov, Philosophy of the Silver Age, Orthodoxy.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-209-220

Виктория Захарова

И.С. Шмелев, и Б.К. Зайцев: художественное осмысление событий первой русской революции в аспекте православной аксиологии

События первой русской революции оказали огромное воздействие на русское общество начала XX века и нашли многомерное отражение в литературе тех лет. Диапазон восприятия их был велик и имел свою сложную динамику в течение предоктябрьского десятилетия. Это специальная масштабная тема, требующая современного методологического осмысления.

Целью данного небольшого исследования является обращение к творчеству писателей, которые осмыслили этот социальный опыт в те годы, когда значительная часть русской демократической интеллигенции была весьма индифферентна к вере, с позиций православного мировосприятия, – произведениям И.С. Шмелева и Б.К. Зайцева.

Заметим, что и на общем фоне проблематики ранних рассказов И.С. Шмелева 1900-х годов человек в сфере религиозного сознания исследовался нечасто. Тогда у молодого автора доминировали социально-нравственные аспекты художественного анализа действительности. Тем интереснее представляется пример соотнесения всех этих начал. Так, в рассказе «Иван Кузьмич» (1907) его герою, купцу-лабазнику, суждено было переосмыслить многое в себе и в окружающей жизни под влиянием революционных событий. Характерно, что для автора в этом рассказе, как, впрочем, и во многих других, социальная принадлежность героя не имеет самодовлеющего значения. Рассказ назван «Иван Кузьмич», и в центре внимания писателя – просто человек с таким именем, а не купец Громов. Человек, уже почти проживший свою жизнь, особенно не задумывавшийся над ней и не намеревавшийся в ней что-либо менять. Но вот «его захватило всего, захватила блеснувшая перед ним правда. Он искал ее, бессознательно, ощупью отыскивая ее... и сколько лет! Он никому не говорил, но он искал ее»; его озарила мысль о «тускло, скучно прожитой и теперь угасавшей» жизни [1, с. 37].

Известно, насколько в те годы в различных слоях русского общества были популярны идеи революции, с которой связывались надежды на демократическое обновление жизни. Однако молодой писатель прозорливо увидел, что цена ожидаемой новой правды может быть невыносимой для человека (здесь узнаваем трансформированный мотив «слезинки ребенка» Достоевского). Герой Шмелева потерял в дни восстания племянника, единственного близкого человека, и почувствовал, как «при конце дней открылась перед ним бездна, открылся хаос, в который была облечена жизнь» [1, с. 44]. И вполне оправданно, что Иван Кузьмич в итоге понял, что «оставалось небо, тот таинственный мир, к которому он взывал в минуты душевного гнета, при мысли о котором весь исполнялся священного трепета... этот несказанный мир золотого света, ярких красок, ангельских звуков,

Захарова Виктория Трофимовна, доктор филологических наук, профессор, профессор кафедры русской и зарубежной филологии Нижегородского государственного педагогического университета имени К. Минина. E-mail: victoriazaharova95@gmail.com

шелеста крыльев херувимов и серафимов и тихих молитвенных гласов, – этот мир тянул его к себе как неизбежное и должное» [1, с. 44]. Так впервые возникает у Шмелева один из главнейших мотивов его творчества – мотив неба, совершенно определенно звучащий в православном духовном понимании. В дальнейшем Шмелев создаст не одну талантливую вариацию этого излюбленного им мотива во многих своих творениях.

Признанным шедевром дооктябрьского творчества писателя, его «визитной карточкой» в восприятии читательской массы России, стала повесть «Человек из ресторана» (1911). Здесь писатель виртуозно использовал форму сказа, поразив глубиной перевоплощения в своего героя: мир дается через восприятие официанта Скороходова, на чью долю выпала служба, лишившая его имени: ведь официантов было принято призывать окриком: «Человек!». Шмелев символически обыгрывает это самим заглавием повести с его явной полемической заостренностью.

Связав атмосферу «Человека из ресторана» с традицией Достоевского (времени повестей «Бедные люди», «Униженные и оскорбленные»), И. Ильин назвал ткань повествования Шмелева «эмоционально-аффективной», заметив, что «художественный акт Шмелева есть прежде всего *чувствующий акт*» [2, с. 111] [курсив автора – *В.З.*]. «У “Человека из ресторана”, – писал он, – любящая, очень впечатлительная и тонко, глубоко чувствующая душа, с большим внутренним достоинством и склонностью к философскому рассуждению: и вот его записки превращаются *в исповедь раненого сердца»* [2, с. 111] [курсив автора – *В.З.*]. Ильин заметил, что эти слова его можно отнести в известной степени ко всему творчеству художника.

Безусловно согласившись с этим, можно сказать, что в произведении ярко обозначились важнейшие шмелевские мотивы, уже звучавшие у него и ранее (в рассказе «Иван Кузьмич», повести «Гражданин Уклейкин»), но теперь ставшие концептуально-значимыми лейтмотивами: мотив эмоционального накала духовных исканий, обусловленный глубоким страданием, и как его инвариант – мотив «трагического порыва» (И. Ильин).

Показательно, что герою повести, каким он предстает вначале, была присуща бытовая религиозность, как она была вообще искони присуща массе народа русского в силу традиционного воспитания. Однако Шмелев показывает, что вера, недостаточно проникновенно осмысленная, не всегда бывает прочной духовной опорой.

Одной из ключевых сцен повести является эпизод обыска и ареста сына-революционера. Понятным становится, что дело его было чуждо отцу, арест сына потряс Скороходова: «Луша [жена – *В.З.*] как каменная сидит среди хаоса... И Казанская при лампадке смотрела на нас, на наше житье беспомощное... Ах, как горько было... тогда я все проклял, все, и доброе отношение к людям» [3, с. 221]. Так подтекстово-ассоциативно входит в повествование оппозиция: мотив *хаоса* как традиционной в христианском мировидении оппозиции гармонии, упорядочения жизни. В хаос опрокинулась ожесточившаяся душа Скороходова, но именно в тот момент, когда герой оказался у опасной черты, «проклял свою жизнь без просвета», тогда открылось ему «...как сияние в жизни. И пришло это сияние через муку и скорбь...» [3, с. 233].

Писатель вводит в текст мотив радости обретения православной Истины через мотив *сияния правды*, проникновенно разработанный в повести. Он оказался непосредственно связанным с еще одним важнейшим концептом Православия, оказавшимся очень дорогим для Шмелева, – концептом чуда, художественно претворенным в мотив христианского чудотворения: здесь он отчетливо проступает как осознание человеком значения Божественного Промысла в своей судьбе. И ассоциирован у Шмелева этот мотив с образом Николая Чудотворца.

Поначалу Скороходов удивляется, получив от сына, сидящего в тюрьме, весточку из другого города. О женщине, принесшей записку, Скороходов говорит: «И как она меня

нашла... и как все вышло, не знаю. Кто указал ей пути? Не знаю» [3, с. 233]. Когда же, движимый чувством благодарности за спасение сына, сбежавшего из тюрьмы, Скороходов находит укрывшего беглеца старика, чтобы поблагодарить его, тут и происходит главное чудо – старик произносит слова, оказавшиеся для Скороходова судьбоносными: «Без господа не проживешь... Добрые-то люди имеют внутри себя силу от господа» [3, с. 236].

«Вот как сказал, – изумляется герой повести. – Вот это золотое слово, которое многие не понимают и не желают понимать... И вот когда осветилось для меня все. Сила от господа... Ах, как бы легко было жить, если бы все это понимали и хранили это в себе» [3, с. 236].

При разговоре со стариком, у которого Скороходов решил узнать имя, чтобы просвирку за его здоровье вынимать, выяснилось, что зовут того Николаем, – нет сомнения, что это замечательная аллюзия, напоминающая о чудесах святителя. Николаем звали и сына официанта – так усиливается, буквально удваивается значение происшедшего: чудо спасения сына и чудо спасения отца через явившееся ему благодаря старику «сияние правды». В финале повести перед нами уже совсем другой Скороходов – человек, почувствовавший в себе внутреннюю силу спокойного нравственного противостояния окружающему его порочному миру. «У меня результат свой есть, внутри... Всему цену знаю» [3, с. 241].

Здесь впервые в творчестве Шмелева зазвучал мотив ухода, но не как ухода от жизни в сферу иллюзий, как обычно трактовалось это в атеистической среде. Справедливо замечено: «...для него “уход” в поиск духовных основ бытия был связан не со стремлением укрыться от непривлекательных сторон жизни, но желанием исправить жизнь, убрать скопившееся в ней зло, найти пути переустройства общества. В этом его коренное отличие от многих литераторов, превративших религиозно-мистические искания в самоцель» [4, с. 140].

Активно-действенное отношение писателя к вере проявляется и в следующем. Стоя в ресторанной зале, среди ее буйной какофонии, Скороходов говорит мысленно: «Кушайте-с и глядите-с... А мое так при мне и останется, тут-с. Только Колюшке когда – сообщишь из себя...» [3, с. 241]. То есть герою Шмелева важно теперь открывшуюся ему Истину передать сыну, чтобы спасение того было не только физическим, но духовным. Так Шмелев закладывал в своих творениях идею восстановления порвавшейся в жизни русского общества долженствующей быть неразрывной в поколениях православной традиции.

К. Чуковский замечательно отметил в связи с этим произведением основную особенность таланта писателя, который, по его словам, «написал, совершенно по-старинному, прекрасную, волнующую повесть, т.е. такую прекрасную, что ночь просидишь над нею, намучаешься и настрадаешься, и покажется, что тебя кто-то за что-то простил, приласкал или ты кого-то простил. Вот какой у этого Шмелева талант! Это талант любви» [цит. по: 5, с. 69].

В дооктябрьском творчестве Б.К. Зайцева всегда обращает на себя внимание его тенденция клирико-импрессионистической либо элегически умиротворяющей интонации в решении нравственных проблем бытия, осмысляемых преимущественно на камерном материале. Таковы повести «Тихие зори», «Спокойствие», рассказы «Вечерний час», «Путники» и др.

На события 1905 года писатель, конечно, не мог не откликнуться, но именно в своем личностном художественном ракурсе. Об этом, к примеру, можно судить по рассказам «Черные ветры» и «Завтра». «Черные ветры» – это своеобразный экспрессивный отклик писателя на события в Москве: забастовку рабочих и агрессивную реакцию на нее со стороны замоскворецкого городского обывателя. Колоритная цветопись, выразительно инструментированная звукопись, пожалуй, главные изобразительные средства. Темные, зловещие, сумрачные тона как бы окутывают и сдавливают собой все. Перекликающимися

цветовыми доминантами становятся «черный» и «красный». Ощутимо стремление писателя представить совершающееся проявлением дикого, «скифского» начала. Эта «замоскворецкая зарисовка» Зайцева по своей тональности очень близка к позднейшим блоковским стихам: «Грешить бесстыдно, беспробудно...». Примечательно и следующее. После побоища Зайцев показал нам «заплаканную площадь», по углам которой «таится горячее страдание» [6, с. 60] и «высоко в черной тьме лицо Скорбной Матери» [6, с. 62].

Рассказ Б. Зайцева «Завтра!» контрастно оттеняет «Черные ветры» (это видно даже из заглавия) и уточняет авторское отношение к событиям первой русской революции. «Завтра!» – это небольшая зарисовка, где не стоит искать расстановки каких-то четких социальных акцентов, где главное, как свойственно Зайцеву, – в эмоциональной волне, захлестнувшей повествование. Это высокая волна надежды, охватывающая юного героя рассказа Мишу, через восприятие которого дается мир революционной Москвы. Мироощущение Миши, идущего в потоке людей, здесь передано очень «по-зайцевски»: «Странное чувство заливает Мишу; у него все меньше ног, точно эти ночные волны подмывают его и несут. А в глухом кипении вокруг растет власть, могучий, взметающий шторм» [7, с. 66]. И Миша с радостью отдается этой неведомой власти единения с людьми, самозабвению: «И сам он, на ходу, обдает встречных пылающими токами. А *их* мысли, как по телеграфу, отзываются где-то глубоко в нем» [7, с. 66] [курсив автора – *В.З.*]. Человек и окружающий его мир даны здесь в невиданном дотоле слиянии перед светлой надеждой: «– Завтра! – слышится справа, – Завтра! – говорят впереди, с боков, жмут руки, и кажется, что завтра старые дома, улицы, люди, жизнь, сдвинется с места и пойдет в новом, невероятном хороводе...» [7, с. 67].

Получилась маленькая экспрессионистически заостренная дилогия о революции 1905 года. В «Черных ветрах» Б. Зайцев дал колоритную зарисовку темных, «скифских» начал, могущих все сокрушить на пути перемен. А в светлом этюде «Завтра!» он связал свои надежды с мудростью города. Необходимость же перемен была для писателя неоспоримой: «Что бы ни было завтра, приветствую тебя, завтра!» [7, с. 69]. Как видно, писатель романтизированно воспринимал происходящее во время непосредственно совершающихся событий.

Событиями первой русской революции навеян и рассказ «Изгнание», написанный, однако, в ином ключе: здесь в традиционной повествовательной манере писатель от первого лица излагает историю духовной эволюции русского интеллигента. Этот рассказ можно считать прологом к созданным несколько позднее романам «Дальний край» (1913) и повести «Голубая звезда» (1918).

В центре внимания писателя – внутренний, духовный поиск; внешнее течение жизни интересует здесь Зайцева лишь постольку, поскольку оно воздействует на душу героя. Пристальное внимание к эмоциональной сфере, «отраженное» изображение внешнего мира, спроецированное на эту эмоциональную сферу, – таковы здесь у Зайцева проявления художественного мышления.

Герой повести – молодой преуспевающий московский адвокат Александр Иванович. С детства, осененного родительской любовью и благополучием, установились у него светлые и гармоничные отношения с миром. Удачная женитьба, складывающаяся карьера, казалось, укрепили в нем эту гармонию. Крутой же перелом в жизни был связан с революцией 1905 года, грандиозность которой, «всенародность» ощущалась героем и требовала соответствия. Он рассказывает: «...веянье свободы, никогда не виданные раньше люди, оттенок заговора, сладостное нервное напряжение – все это внесло в мою жизнь новые краски, как-то приподняло и раздвинуло ее» [8, с. 10].

Зайцев дает понять, что в основе своей такое отношение к революции было обусловлено глубоким чувством родины, присущим Александру Ивановичу. Когда обстоятельства

надвигавшейся реакции вынудили его покинуть Россию, он признается: «Я думал о том, что ведь это мой город и моя страна... К этой стране, к этому народу я прирос крепко; нечего стесняться, я люблю его любовью неистребимой, как любил своих стариков, чьи кости остались в этой земле» [8, с. 11]. И еще штрих. Его приятие революции было связано и с внутренней несовместимостью с обывательски-мещанским образом жизни: «...одно мне чувствовалось: если бы не пришла революция, новое и жуткое, что было в ней, я скоро стал бы задыхаться в своей благоустроенной клетке» [8, с. 12].

Бросается в глаза прежде всего эмоциональный подход Александра Ивановича к жизни даже в остросоциальных ее проявлениях. Поэтому неудивительна его политическая аморфность: «Даст ли бог победу меньшевикам, большевикам или отзовистам, меня мало интересовало. Я следил за Россией, болел за бедный свой народ, бедную страну...» [8, с. 14].

В эмиграции, в Париже, он не слился с политическими кругами. Его искания были в сфере духовно-творческой, нравственной. Александру Ивановичу и самому было трудно определить точно свои стремления. Он знал только, что стремился к служению ценностям, «стоящим над жизнью» [8, с. 17]. И странно: в подобной заявке не усматриваешь ни высокомерия, ни циничного скепсиса. «Над жизнью» в понимании героя Зайцева означает стремление возвыситься над будничной суетой ее (сюда же включаются и политические страсти), возвыситься ради приближения к каким-то вечным, но забытым современным ему человеком нравственным постулатам.

Александр Иванович осознаёт: «...за всем грохотом культур, войн, переворотов и цивилизаций есть еще малая вещь – человеческое сердце, которое ищет незыблемого всегда, сколько бы ни опьяняли его успехи и движение жизни. Такой вечно живой водой представлялось мне Евангелие. Если оно не указывало точного пути (или я не умел определить его), то, во всяком случае, подымало и возвышало необыкновенно. И утешало» [8, с. 20].

Благодаря Евангелию Александру Ивановичу открылась гармоничная связь с миром природы. На берегу океана он испытал «возвращение к первоистоку»: «...пользуясь словами святого Франциска, я мог бы сказать: мой брат-океан, милые сестра облака, травы, водоросли. Здесь я также был наг и душевно прост, как дети, рыбы, бабочки» [8, с. 25]. Эмигрантской критикой не раз отмечалась способность Зайцева и его героев «“чувствовать Вечность” – и не в буддийском отрыве от мира, а в любовании миром» [9, с. 19].

Далее духовная эволюция героя Зайцева выстраивается по удивительно парадоксальной логике. Приобщение к евангельским заветам родило в нем вначале тягу к монашескому отшельничеству, к уединенному общению с Христом. Но, обнаружив в себе отсутствие «незыблемых верований», которым стоило посвятить жизнь, Александр Иванович, объятый сомнениями, решает, что он «не настоящий христианин» и отказывается от подобных намерений. После долгих сомнений, колебаний он решает возвратиться в Россию: «Пускай меня арестуют и сажают в тюрьму, я отбуду наказание и поступлю туда, куда склонится мое сердце <…> в анархисты или просто в незаметные одинокие люди, великое преимущество которых, свобода *от всех* и *от всего*» [8, с. 30] [курсив автора – *В.З.*]. (Оговоримся сразу: именования «сектанты» и «анархисты» в политически-аморфном тексте Зайцева воспринимаются более как фигура речи. Главное содержится в выделенных автором заключительных словах.)

Что же парадоксального в логике такой духовной эволюции? Да то, что решение «возвратиться в жизнь» пришло к нему не вопреки, а благодаря Евангелию: он не отказывается от него, а берет с собой в дальнюю дорогу. И мир людей оказывается ему ближе, чем раньше, ибо «чувство простора и радости» наполнило его: «Точно мир раздвинулся, и я вдохнул его истинный аромат» [8, с. 31]. Евангелие свое он открывает на одном из таких любимых им мест: «Ибо тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят

его». Александр Иванович не знает, нашел ли свой путь, но он уверен, что поступил верно, отправившись навстречу жизни.

Как будто круг замкнулся: не возвращение ли это к началу его исканий, когда прочны были связи с жизнью? И да, и нет: Зайцев всем ходом рассказа сумел показать, что теперь его герой уже как бы поднялся на новый, высший виток спирали познания мира. Пройдя через сомнения, разочарования, неуверенность в себе, он обрел духовную опору в извечных христианских истинах, которые придали ему новые силы для жизни в мире людей. Для читателя же это становится залогом уверенности в том, что связи зайцевского героя с жизнью будут осуществляться на уровне самых высоких нравственных мерок. Критикой начала века по поводу «Изгнания» была замечена у Зайцева черта, непривычная для атеистически воспитанной науки, – связь религиозного сознания и патриотизма. В его повестях виделась «высокая религиозная настроенность души и глубокая любовь к родному к народу своему, стране своей, с бедным ее суглинком... Вера в Бога как-то невольно, но естественно приводит к вере в родину» [10, с. 187].

К 1913 году определилось стремление писателя создать эпическое произведение, роман «Дальний край», в центре которого духовные искания героев в эпоху первой русской революции. Критика тех лет появление этого произведения встретила по-разному. Все дело в том, что роман Зайцева оценивали не по законам его собственной художественной логики, а по привычным реалистическим меркам эпического произведения. Между тем, роман этот – явление достаточно своеобразное, и попытки стереотипного подхода к нему не представляются плодотворными.

Чтобы его верно понять и оценить, нужно прежде всего принять «условия игры», предложенные автором. В начале века это удалось Л. Войтоловскому и М. Осоргину. Назвав роман «произведением истинного искусства», на каждой странице которого «дух поэзии живет и дышит», Л. Войтоловский сумел заметить, что эта книга говорит «о новом литературном исповедании»: «...на фоне всех многочисленных обстановок перед нами чудесно открывается душа человека» [11]. В том-то и дело, что «обстановки», собственно события и деяния революции, и не могли быть объектом изображения такого художника, как Зайцев. Его интересовала по-прежнему именно «душа человека», в данном случае в ситуации, кризисной для него и для всего окружающего.

«Новое исповедание» можно отнести не в последнюю очередь к проявлениям литературного импрессионизма. Так, им обусловлена композиционная фрагментарность (писателя интересуют прежде всего яркие моменты в жизни героев), «непрописанность» обстановки (главное – «отраженность» последней в переживаниях героев), отчетливо субъективный ракурс изображаемого и т.п. Разветвлена в романе и лейтмотивная структура [12].

М. Осоргин в очень теплой статье о Зайцеве заметил, что «революция в большом его романе немножко богемна, более просто не верна, в общем же благодушна и не способна ни окрылить гневом, ни пронизать тяжестью поражения» [13]. Объясняется это своеобразием философско-художественного мировоззрения Зайцева. М. Осоргин определяет его так: «...трагическое родит в Зайцеве печаль, но злобы и ненависти родить не способно: он слишком милосерден, этот мягкий, русский, равнинный, совсем не городской писатель» [13].

До сих пор герои Зайцева (при всей смятенности их внутреннего состояния) находились в очень устойчивом мире окружающей их жизни. Это был мир природы, мир людей в привычных связях, хотя порой и драматически-противоречивых, но все же в конечном счете этот мир для зайцевских героев содержал в себе надежную, властную нравственную силу, передающуюся человеку и дающую ему надежду и веру. В нем находили они целительную гармоничность, целесообразную взаимосвязанность. В романе же «Дальний край»

привычный уже зайцевский герой: интеллигент, ищущий нравственной опоры в жизни, – впервые показан в мире грандиозного социального потрясения – революции 1905 года.

«Зайцевский герой» в романе это, конечно, Петр Лапин, во многом alter ego автора. Но поскольку «Дальний край» – это заявка на эпическое отражение жизни, то здесь мы встречаем целую галерею социально-психологических портретов молодежи из среды столичного студенчества. Наверное, этот роман мог бы, подобно горьковскому, называться «Трое», ибо в центре его судьбы трех друзей: Петра, Степана, Алеши. Все они хотя и в разной степени серьезности отношения к происходящему охвачены настроением сопричастности к совершающимся событиям. Рассказывая о знаменитой демонстрации 4 марта 1901 года у Казанского собора в Петербурге, Б. Зайцев так говорит о состоянии участников: «В толпе, идущей во имя чего-то, есть странный, большой восторг. Он сплачивает в одно этих разных людей, а оружию, пулям противопоставляет цельный душевный организм» [14, с. 34].

Центральный герой романа Петр Лапин своей реакцией на предреволюционные события напоминает Мишу из рассказа «Завтра!»: бросается в глаза эмоциональный подход к происходящему. Автор так описывает его состояние после разгона демонстрации: «То, что ему пришлось бежать, мучило его... С этого дня Петя перестал считать себя годным на какую-либо политику» [14, с. 46]. Хотя ранее, до событий у Казанского собора, мысль о ненужности жизни овладевала Петей с такой силой, что он даже хотел покончить с собой, – политика, показывает Зайцев, явно не его удел. Уже в ссылке, в деревне, Петя очень скоро ощущает прилив сил, связанный с радостью любви, красотой весны.

Пете, подобно другим героям Зайцева из его рассказов, необходимо согласие с миром, ощущение «прочности» жизни. Причем с обывательским обереганием своего покоя это не имеет ничего общего. Так, ощущение «прочности» дал Пете юридический факультет: «Прежние мысли о бесцельности и бессмысленности жизни приходили все реже... Ответов никаких он не знал, но росло в нем какое-то здоровое, радостное чувство... Он думал теперь об обществе, народе и своей роли в жизни» [14, с. 77]. Да и пережитое весной влияние Степана, ставшего профессиональным революционером, определило направленность его стремлений: «...Ему казалось, что он будет знаменитым адвокатом, защитником слабых и угнетенных» [14, с. 77].

Однако следует учесть, что важным стилеобразующим фактором при обрисовке образа Пети является легкая авторская ирония, мягко снижающая его притязания. Например: «И такое демократическое настроение было в нем, как ему казалось, довольно прочным: Петя решил отныне ездить всегда в третьем классе и возможно реже надевать воротнички» [14, с. 77]. Этот прием употребляется Зайцевым неоднократно, писателю хотелось, очевидно, подчеркнуть, что Пете не уготована не только судьба революционера, но и судьба общественного деятеля. При этом тем не менее в целом снижения образа не происходит. В череде его исканий постепенно проступает контур цельного и прочного миросозерцания, несомненно, близкого автору.

Пете присуща способность ощущать самоценность и красоту жизни: «...казалось, этот смех, эта радость здоровья, молодости и есть самое настоящее» [14, с. 82]. Поэтично проявляется в его душе и встреченное нами еще в ранних рассказах Зайцева своеобразное «мирорастворение». Вот восприятие Петей Тверского бульвара зимним вечером: «Снег чуть похрустывал; тихи и задумчивы были деревья, хранившие под снежной одеждой свою жизнь, столь же непонятно-великую, как жизнь неба, ветров, земли. Пете казалось, что сейчас он – часть чудесной симфонии, светлой и мажорной. Все вокруг идут, тысячи людей спешат, идут, чувствуют, мыслят – все в ритме одного пульса, и этот пульс – Жизнь» [14, с. 85].

Такое полнокровное чувство любви к жизни и ощущение прочной связи с жизнью – в основе эмоционального мировосприятия Пети. Оттого, наверное, его духовному миру

чужда рефлективность, надломленность. Оттого так близка ему Лизавета своей яркой импульсивностью, словно излучающая свет.

Однако все сказанное не значит, что путь духовных исканий этого молодого героя вовсе лишен противоречий. Нет, его одолевают сомнения при погружении в мир философии Вл. Соловьева, И. Канта. Их построения своеобразно преломляются сквозь призму его восприятия, и здесь становится очевидно, какое значение в этом восприятии имеет именно сфера его цельного, здорового, эмоционального мирочувствования. Так, он сомневается в правде Канта, потому что «...отвергать звезды, небо, солнце, отвергать закат во ржах казалось ему безумием» [14, с. 138]. Ближе ему «правота» Соловьева, но еще ближе ощущение безмерной великости и непостижимости мира. Его притягивает таинственный язык звезд: «Все, что они говорили – было за какую-то большую правду, вышечеловеческую, вместить которую целиком не дано ни ему, ни идеалистам из сборника[1], ни даже самому Соловьеву» [14, с. 139].

Но, показывая нам философский поиск своего героя, автор не преминул и здесь впустить легкую ироничную струю, снижающую высокий пафос его раздумий: «И когда... звезды померкнут, полуночный человек, занятый судьбами мира, идет спать, и дрыхнуть будет до двенадцати. Люди же дела, косари, выйдут на работу...» [14, с. 139]. Очевидно, при всей своей приверженности к философскому поиску тайны и смысла бытия, Б. Зайцев не склонен был ценить его в отрыве от дел земных.

Но до поры до времени Петя все же безболезненно пребывал в состоянии созерцательного поиска, пока не вмешались в жизнь события революции 1905 года. О значении революции в романе говорится недвусмысленно: «Электрический удар, молнией осветивший Россию, показавший все величие братских чувств и все страдания незрелости, в которых находилась страна, и что бы потом ни говорили, начавший в истории родины новую эпоху» [14, с. 155]. Зайцев описывает настроение сопричастности, которое охватило круг московской студенческой молодежи. Петя не был захвачен этим порывом столь горячо, как другие, его жена Лизавета, например, «он плохо понимал, что происходит, в какой мере это серьезно» [14, с. 157]. Октябрьские события в Москве воодушевили его, пришло «ощущение победы, первой серьезной победы народа» [14, с. 158]. Но воспринималось все это им очень субъективно. Позднее он размышлял: «По Соловьеву, вероятно, выходило, что он присутствовал при осуществлении в жизни новой ступени добра, формирующего темную стихию в космос» [14, с. 158].

Однако вскоре мир вокруг показался Пете дисгармоничным и неуютным. Благодаря Лизавете в их квартире устраивались явки, совещания, Петя «чувствовал себя в кутерьме, чаще, свалке, и у него было ощущение, что его затолкают» [14, с. 161]. Одним из критиков дооктябрьской поры было интересно замечено о героях Зайцева (при характеристике Пети), что «спор и борьба для них не закон, но нарушение закона жизни» [15, с. 146].

Постепенно нарастала в Пете неудовлетворенность собой, ощущаемый отвлеченно, абстрактно долг перед жизнью настойчиво напоминал о себе. Беглым абрисом намечает автор этапы постигшего его героя кризиса: погружение в богемную жизнь, чувство стыда, затем – спасение в работе.

И вот заключительные страницы романа, посвященные Пете. Он окончил учебу и поселился вместе с Лизаветой в деревне. Есть определенное авторское бесстрашие в том, что он заявляет здесь: «Многое осталось неясным и главные вопросы – по-прежнему нерешенными» [14, с. 221]. Да, его герой все так же в сомнениях относительно правоты Канта или Соловьева, но в этом состоит его особая привлекательность: он ступил на путь философского познания мира и наверняка будет двигаться по нему и далее. Слушая же

[1] Очевидно, здесь дается намек на сборник «Вехи».

голос своего сердца, Петя понял, что он, «Петр Ильич Лапин... будет стоять в рядах людей культуры и света, и насколько дано ему – проводить в окружающее эти начала. В этом его, как и вообще всякого человека, назначение» [14, с. 221]. Как видим, тезис снова весьма абстрактный, и демократической критикой высказывались упреки автору в том, что он с симпатией изображает героя, который испугался революционного движения и ушел от него. Однако Б. Зайцевым ненавязчиво, но твердо утверждалось право человека выбирать свой путь, согласуемый или несогласуемый с каким-то магистральным движением, но именно свой, оправданность которого диктовалась высотой его нравственного чувства, глубиной его патриотизма и демократического уважения и сочувствия народу.

Выше мы упоминали о том, что в романе, кроме судьбы Петра Лапина, наиболее близкого автору персонажа, прослежены и судьбы его друзей – Степана и Алеши. В контексте нашего исследования важен образ Степана. Воспитанный в демократической среде, попав в столицу в преддверии революции 1905 года, он быстро сошелся с революционерами, так как с детства лелеял романтическую мечту, о которой, смущаясь, говорил другу: «Я должен сделать что-то большое, настоящее <…> Я желал бы, чтобы моя жизнь послужила великому делу. Скажем, народу, правде» [14, с. 73].

Петя не удивился его словам: «С детских лет он относился к Степану известным образом, считал его выше себя, и то, что Степан ищет большого, казалось ему естественным» [14, с. 73]. Образ Степана обрисован с несомненной авторской симпатией. Вместе с женой, Клавдией они едут в голодную Самарскую губернию, на борьбу с холерой. Степан наделен сострадательным чувством ко всему живому: «В его сердце росло чувство жгучей любви, братской любви ко всему миру, от Волги до Клавдии» [14, с. 59]. В этих проявлениях мы явно угадываем ипостась любимого героя зайцевской прозы. Далее Степан представлен во власти одной думы: изменить мир. Он убежден в величии такой цели. И эта его устремленность вызывает откровенную зависть Пети, в то время стоящего на распутье. Петю восхищала в Степане сила самоотверженности: «...ты проповедуешь подвиг...» [14, с. 144].

Произнесено высокое слово. Что же стоит за ним? Все дальнейшее повествование автор строит как проверку жизнью революционных дерзновений Степана. Очень скоро понятие «подвига» расшифровывается: Степан должен убить «высокое лицо». Недаром в предыдущих главах автор старательно «приближал» к нам своего героя, давал почувствовать богатство и щедрость его гуманной натуры. Теперь вполне оправданными оказываются такие думы Степана: убеждая себя, что это – «мщение за народ», он трудно смиряется с мыслью, что убить придется ему: «Отчего нельзя по-другому совершить подвиг?» [14, с. 145]. Но все же задание это он пытается выполнить: бросает бомбу, которая ранит приговоренного террористами к смерти чиновника и убивает стоявшую неподалеку девочку.

Совершенное им повергает душу Степана в хаос, охватывает ужасом, он желает умереть. Выразительна сцена в лесу, когда Степана охватило острое чувство вины и покаяния. Когда Степан, измучившись, лег на землю, над ним было «голубое, как душа ангела, небо… сердце его вдруг остановилось, слезы увлажнили глаза. Там вечность, тишина, Бог. Если есть ему прощение, оно придет из тех лазурных пространств, дохнет их эфиром. “Бог, Бог, – шепнул он. – Если бы был Бог!”. Он был воспитан и жил в убеждении, что Бога нет. Он и сейчас не знал, есть ли он, но вдруг внезапно почувствовал приближение к вечному. Он молчал. Слова не шли к нему, он замер в ожидании великого, святого. Точно его душа лежала на границе, за которой открывается иной мир» [14, с. 149].

Но окончательно входит в Степана «великое, святое» в Италии, куда его отправили с партийным поручением, однако полностью опустошенным нравственно. Он ехал туда, чувствуя, что «ему все равно было, поймают его, нет – ехать ли на Ривьеру или в Сибирь» [14, с. 189]. О важности для художественного сознания Б.К. Зайцева Италии как

могучего духовного и культурного топоса написано уже много интересного, значительного. В аспекте наших размышлений скажем следующее. Именно в Италии уготовано было его герою вскоре «войти в виноградник Христов». Художественно это решено Зайцевым через систему подтекстово-ассоциативных сцеплений, рождающих в итоге мифологему *камня*.

Так, в первый же день по прибытии в Италию, отправляясь на найденную для него квартиру, «Степан *стал подниматься по крутой каменной лестнице»* [14, с. 190]. Снятые у старой итальянки Тулы комнаты были «обе маленькие, чисто выбеленные, похожие на кельи… Над кроватью Мадонна»; одна выходила на море, другая – в горы» [14, с. 190] [здесь и далее в цитатах курсив мой – *В.З.*].

В общем-то ничего символического в этом пока усмотреть нельзя – все традиционно для итальянского пейзажа и интерьера. В этот первый вечер Степан, шагая по берегу моря, проникаясь морской беспредельностью, остановился и сказал:

«– Господи! Господи! Бог мой!

Ему страшно было слышать звуки собственного голоса, но не было стыдно произнесенных слов. В груди что-то затеплело. Ему вдруг показалось, что еще не все потеряно» [14, с. 191]. И уже в первую же ночь плачущий Степан нашел в себе слова молитвы: «Прости! Прости, научи, что делать… Я знаю, что ничтожен, но Ты велик и добр. Ты можешь мне помочь, не оставь меня» [14, с. 192].

Следующим же для души Степана моментом, показывает Зайцев, была его «встреча с церковью»: «Крутой тропинкой спускался Степан вниз, к церкви. Церковь была конца XVIII века. Наверху колокола, под циферблатом часов Степан заметил надпись: “Dominus del tibi pacem”. Это ему понравилось. На другой день, собирая с детьми камешки на побережье, он выбрал овальный мраморный голыш и спрятал в карман. Он сидел над ним целый вечер у сеньоры Тулы и выцарапал ножом, латинскими буквами, этот девиз; он казался ему добрым талисманом» [14, с. 193]. Слова надежды на милость Господню, высеченные в камне, – таков у Зайцева образ утверждения веры в душе человека.

Как это не раз встречается в текстах Зайцева, пороговыми сценами являются те, в которых он непосредственно дает в руки своим героям Евангелие. Так и здесь: примечательно, что читал Степан Евангелие вечером, «сидя в своей беленькой келье у Тулы, *держа в руках камень с надписью*» [14, с. 194].

Камень будто помогает ему скорее укрепиться в обретении желанной Истины. Эта сцена тонко опоэтизирована писателем. Степан столь страстно, показывает он, проникся чтением Нагорной проповеди, Заповедей Господних, что все окружающее стало для него отражением вечной Книги, а «восхождение» Степана в мир христианской веры дано одновременно и пластически, и одухотворенно. Когда Степан вышел из дома ночью, «он прошел по узкому, с *крутым подъемом* мостику через ручей и *стал восходить*. С обеих сторон тянулись оливковые рощи. Под луной блестели листья оливок, отливая серебром. Их серые, изогнутые стволы бросали причудливые тени. Сердце Степана сильно билось. Он вспомнил, что так же серебрилась листва и трепетали тени в Гефсиманском саду, когда Христос молился. Глядя на золотую звезду, горевшую над горами… он вдруг ясно и кротко почувствовал, что Истина уже вошла в него, что он уже не тот, что раньше... Эта истина была евангельская простота, любовь, смирение и самопожертвование. И он понял, что в эту ночь, вот сейчас, Спаситель мог бы пройти по этой горной тропинке с учениками. И тогда он, Степан, смиренно подошел бы к Нему, как некогда блудница, поцеловал бы руку и просил бы позволения следовать за Ним. Они направились бы в ту далекую страну Вечность, куда ведутся пути всех человеческих жизней. Ему некогда было останавливаться: какая-то сила, как *светлый дух*, несла его дальше» [14, с. 195].

Так удивительно гармонично объединяются у Зайцева две стихии: бесплотность духа и твердость камня. Важную роль играет у Зайцева *мотив древности* христианского

вероучения, который усиливает семантику *крепости, твердости, надежности.* Во многих пространственных образах текста возникает этот мотив. Например: «Древняя тропинка шла по обрыву» [14, с. 195]. В связи с образом Италии это определенно лейтмотив.

День, когда Степан открыл Евангелие, стал для него «самым удивительным, великим днем жизни» [14, с. 196]. Кульминация развития образа Степана логически смыкается с эпилогом. Нет противоречия в том, что в итоге герой Зайцева сознательно идет на смерть. Но в том, как гибнет Степан, заключена острая полемичность с толкованием подвига, данным в начале. Тогда он был равнозначен террористическому акту, вызвавшему авторское неприятие. Теперь Степан гибнет на каторге, спасая жизнь товарищей: он берет на себя вину за убитого кем-то конвоира. В последние часы жизни он читает Евангелие... Христианское учение стимулировало потребность в активном деянии во имя людей, которая всегда жила в Степане.

В замечательной сцене, где автор повествует об осуществлении Степаном своего решения, принятого еще в Италии, жертвенным подвигом искупить свою вину перед Господом, читаем: «…в ночь перед казнью Степан вынул из кармана камень, тот скромный итальянский кругляк, который проехал с ним тысячи верст, и подумал, что девиз этот: “Dominus del tibi pacem” оказался исполненным: Бог, действительно, дал мир и *твердость* его душе. Перевернул его с другой стороны и на ней обломком гвоздя выцарапал букву “*Л*”» [14, с. 220].

И Зайцев не был бы Зайцевым, если бы в такой ответственной сцене рядом с образом камня не возникал образ неба, проникнутый тонкой символикой: «Закат сиял долго, *победоносно золотя облачка, и этот его блеск казался торжественным и неземным»* [14, с. 220]. Это вечерняя картина, открывшаяся взору Степана. В последних же строках романа, посвященных ему, читаем: «Он смотрел на рассвет, вдыхал пряный утренний воздух… Взглянул в лазурь, *сиявшую ему с неба*, и ему казалось, что все это принадлежит ему, и все объято одной любовью, переполнявшей сердце» [14, с. 220]. Такой торжественный хорал посвятил здесь писатель своему герою, возвышенно воплотив сакральную связь человека и Бога, земного и небесного.

В советские годы при первых попытках введения творчества Б. Зайцева в русло русской литературы, признавали, что его роман «Дальний край» «пронизан сентенциями о… терпимости к разным, даже взаимоисключающим, точкам зрения... В этой широте принятия жизни – принципиальная авторская позиция Зайцева» [16, с. 628]. Правда, подобные взгляды долгие годы считались у нас ущербными, да и в цитированной выше главе учебника содержится привычный упрек писателю, что «боль за человека отнюдь не перерастает в гнев против несправедливых законов мироздания» [16, с. 628]. Между тем, все творчество Б. Зайцева свидетельствует, что он – не «поэт гнева», обличительство – не свойство его музы. Он утверждает право быть иным, нежели того требует какое-то, пусть и магистральное в данное время, направление искусства. И «законы мироздания» он понял и принял именно с христианской точки зрения, признающей лишь Божественную правду.

Итак, как можно было убедиться, в прозе Серебряного века, а именно, в творчестве И.С. Шмелева, Б.К. Зайцева обнаруживается художественное отражение сходных духовных процессов: эволюционирования взглядов демократической интеллигенции на события русской революции 1905–1917 годов.

В различных по жанру произведениях: рассказах, повестях, романе – в индивидуально-авторском оригинальном преломлении предстает процесс ее постепенного разочарования в происходящем. Традиционная для русской интеллигенции дума о народном благе остается, не может не остаться в душах героев этих авторов, но неоправданно-безжалостная цена революционных переворотов, сокрушающих самые основы национального духовного бытия, отвергается ими. Отвергается во имя убежденности в непреходящей силе и значении на все времена идеалов христианского вероучения.

Литература

1. *Шмелев И.С.* Иван Кузьмич // И. Шмелев // Рассказы. Т. II: Стена; Пугливая тишина; Поденка; Ненастье. СПб.: Знание, 1913. 249 с.
2. *Ильин И.А.*Творчество Шмелева / И.А. Ильин // Одинокий художник: статьи, речи, лекции. М.: Искусство, 1993. С. 105–118.
3. *Шмелев И.С.*Человек из ресторана / И.С. Шмелев // Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Художественная литература, 1989. С. 116–243.
4. *Дунаев М.М.* Духовный путь И. Шмелева // Венок Шмелеву. М.: [б.и.], 2001. С. 131–153.
5. *Сорокина О.* Московиана: Жизнь и творчество Ивана Шмелева. М.: Московский рабочий, 2000. 408 с.
6. *Зайцев Б.К.*Черные ветры / Б.К. Зайцев // Собр. соч. Т. 1. Тихие зори. Рассказы. 5-е изд. М.: Книгоизд-во писателей в Москве, 1918. 70 с.
7. *Зайцев Б.К.* Завтра! / Б.К. Зайцев // Собр. соч. Т. 1. Тихие зори. Рассказы. 5-е изд. М.: Книгоизд-во писателей в Москве, 1918. 70 с.
8. *Зайцев Б.К.* Изгнание / Б.К. Зайцев // Собр. соч. Т. IV. 5-е изд. М.: Книгоизд-во писателей в Москве, 1918.
9. *Зеньковский В., прот.* Религиозные темы в творчестве Б. Зайцева // Вестник Русского студенческого христианского движения. Париж, 1952. № 1. С. 18–24.
10. *Соболев Ю.* Три очерка // Сполохи. Кн. II. М.: Типолит. И.И. Пашкова, 1908. 144 с.
11. *Войтоловский Л.* Летучие тоски // Киевская мысль. 1913. 21 июня // РГАЛИ. Ф. 860. Оп. 1. Ед. хр. 712.
12. *Захарова В.Т.* Лейтмотив в художественном сознании Б. Зайцева-романиста // Проблемы изучения жизни и творчества Б.К. Зайцева: Третьи Международные Зайцевские чтения: сборник. Вып. 3. Калуга: Гриф, 2001. С. 29–42.
13. *Осоргин М.* Статья из цикла «Силуэты» // Автограф. РГАЛИ. Ф. 2118. Оп. 1. Ед. хр. 106.
14. *Зайцев Б.К.* Дальний край: Роман. Повести и рассказы. 2-е изд., стер. М.: Дрофа, 2003.С. 18–224.
15. *Дерман А.* Новый роман Б. Зайцева // Северные записки. 1913. № 6.
16. История русской литературы: в 4 т. Т. 4: Литература конца XIX – начала XX века (1881–1917). Л.: Наука, 1983. 783 с.

Аннотация. События первой русской революции оказали огромное воздействие на русское общество начала XX века и нашли многомерное отражение в литературе тех лет. Диапазон восприятия их был велик и имел сложную динамику в течение предоктябрьского десятилетия. Целью данного исследования является обращение к творчеству писателей, которые осмыслили этот социальный опыт в те годы, когда значительная часть русской демократической интеллигенции была весьма индифферентна к вере, с позиций православного мировосприятия, – произведениям И.С. Шмелева и Б.К. Зайцева. Устанавливается, что в различных по жанру произведениях: рассказах, повестях, романе – в индивидуально-авторском оригинальном преломлении предстает процесс постепенного разочарования русской демократической интеллигенции в происходящем. Традиционная дума о народном благе остается, но неоправданно безжалостная цена революционных переворотов, сокрушающих самые основы национального духовного бытия, отвергается героями этих произведений. Отвергается во имя убежденности в непреходящей силе и значении на все времена идеалов христианского вероучения.

Ключевые слова: первая русская революция, И.С. Шмелев, Б.К. Зайцев, национальные духовные традиции.

Victoria T. Zakharova, PhD in Philology, Professor; Professor, Department of Russian and Foreign Philology, Kozma Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University. E-mail: victoriazaharova95@gmail.com

I.S. Shmelev, B.K. Zaitsev: Artistic Interpretation of the Events of the First Russian Revolution in the Aspect of Orthodox Axiology

Abstract. The events of the First Russian Revolution had a huge impact on Russian society at the beginning of the twentieth century and found multidimensional reflection in the literature of those years. The range of their perception was large and had its own complex dynamics during the pre-October decade. The purpose of this small study is to refer to the works of writers who comprehended this social experience in those years when a significant part of the Russian democratic intelligentsia was very indifferent to faith, from the standpoint of the Orthodox worldview – the works of I.S. Shmelev and B.K. Zaitsev. It is established that in the works of various genres: in short stories, novellas and novels – in the individual authors' original interpretation, the process of gradual disillusionment of the Russian democratic intelligentsia in what was happening appeared. The traditional thought about the people's welfare remained, but the unjustifiably ruthless price of revolutionary upheavals, crushing the very foundations of national spiritual existence, was rejected by the heroes of those works. It was rejected in the name of the belief in the enduring power and eternal significance of the ideals of the Christian doctrine.

Keywords: The First Russian Revolution, I.S. Shmelev, B.K. Zaitsev, National Spiritual Traditions.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-221-237

Виталий Даренский

Философская концептуализация «библейского времени» в работах Якова Друскина

> Христос показал мне, как я далек от Бога. Он показал еще, как Бог близок мне: Бог Сам пришел ко мне, потому что я не могу прийти к Нему... Уязвленный Христом не выбирает, а видит Его, тогда весь мир для него, всё, кроме Христа, – соблазн.
>
> Понимание времени дает понимание некоторых логических и гносеологических условий возможности вечности. Потому что теоретического понимания вечности не может быть, только в ноуменальной любви и в вере можно практически прикоснуться к вечной жизни, ощутить ее.
>
> *Я.С. Друскин*

В русской философии Серебряного века выделяется феномен русских философов еврейского происхождения, среди которых общеизвестны С.Л. Франк как православный мыслитель и Л.И. Шестов как внеконфессиональный автор, особо акцентировавший критику европейского рационализма как важнейший элемент всей русской философской традиции. Кроме этих имен можно назвать еще несколько, среди которых наиболее ценным, безусловно, является наследие Якова Семеновича Друскина (1901–1980) – христианина, активного участника литературного «подполья» в СССР в 1920–1930-х годах. Обращение к философскому наследию Я.С. Друскина весьма актуально, и вызывает удивление тот факт, что до настоящего времени оно остается почти не востребованным (можно отметить лишь статьи А.Н. Авдеенкова [1–3], А.П. Козырева [15], А.В. Слобожанина [17] и Г.И. Чернавина [18]). Это объясняется тем, что в современной философской среде приверженцев библейского мышления немного и, кроме того, они не очень озабочены исследованием наследия своих предшественников, особенно тех, кто писал в «подполье» в советское время. Я.С. Друскин, «подпольный» философ, homo universalis (он окончил философское (1923) и математическое (1938) отделения Ленинградского университета и консерваторию по классу фортепиано (1929)), был уникальным примером христианского философа, энциклопедиста по образованности и особого светского аскета, прожившего самую незаметную

Даренский Виталий Юрьевич, доктор философских наук, профессор кафедры философии Луганского государственного педагогического университета. E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

жизнь, целиком посвященную сокровенной мысли. Но когда эта сокровенная мысль наконец вышла в свет, не многие, к сожалению, способны теперь оценить ее по достоинству. Для этого нужен экзистенциальный «скачок» в иное, библейское «измерение» мышления.

Философия диалога XX века при всем разнообразии ее направлений изначально основана на интенции возвращения к библейскому мышлению в философии. Принципиальное отличие библейского мышления от мышления, сформировавшегося в платоно-аристотелевской традиции, состоит в том, что в его основу полагается не отношение мысли к субстанциональному тварному бытию, а отношение мысли к абсолютному межсубъектному Я – Ты отношению, в котором полагается абсолютное «Ты» Творца, а всякая тварная субстанциальность является уже вторичной и опосредующей это первичное сверхонтологическое отношение. Эту интенцию аутентичного библейского мышления Я.С. Друскин определял так: «Прежде всего надо преодолеть платонизм и аристотелизм, то есть философски освободиться от язычества. Язычество не в многобожии, Платон и Аристотель и вообще греческие философы были монотеистами, язычество – в естественной установке человека. Религиозное освобождение от естественной установки – Библия... Но в философии библейско-евангельская установка до сих пор не осуществлена» [14, с. 208]. «Естественная установка» (термин Э. Гуссерля) – это не просто ориентация мысли на непосредственное чувственное восприятие реальности, которое полагается как основание всякой достоверности, но основание ее лежит еще глубже – это идолопоклонство перед тварным бытием как таковым и забвение человеком в себе образа Божия, иноприродного тварному миру, т.е. несущего в себе печать Творца и преображающее действие Благодати Божией. Именно это забвение на самом деле является тем «забвением бытия», которое диагностировал М. Хайдеггер в европейской мысли. Тем самым «философию диалога» в ее первичных библейских истоках можно полагать «основанием для формирования новой “первой философии”» [7, с. 42]. В России это первым сделал Я.С. Друскин.

Однако «философия диалога» как новая (а на самом деле не «новая», а как раз самая изначальная) Philosophia prima, развертываемая из первичного сверхонтологического абсолютного Я – Ты отношения, должна включить в себя и всю полноту традиционной метафизической проблематики, начиная с проблемы субстанции, субъекта, времени и т.д. Каким образом это можно сделать? То есть на основе какого методологического принципа можно переистолковать все традиционные метафизические категории, исходя из первичности сверхонтологического абсолютного Я – Ты отношения? Я.С. Друскин ставил этот вопрос относительно категории времени следующим образом: «*Язычники не знали различия логической вневременности и онтологической вечности; первая безлична, вторая – личная. Но личность, лицо, взгляд, видение открывается только в Библии*» [8, с. 38] [выделено мной – *В.Д.*]. Термин «сверхонтологическое» здесь можно употреблять именно в том смысле, что речь идет об отношении, превосходящем всякую онтологию тварного мира, но осуществляющем акт возвращения тварного «Я» к своему нетварному образу, полагаемому как отношение к абсолютному «Ты» Творца. Это та «личная вечность», которая открывается не как логическая вневременность, а как особое видение – как бытие перед Ликом Божиим. В данной статье мы продолжим это размышление о том, каким образом может быть понята и переистолкована категория времени в рамках библейского мышления. Философия диалога обращает нас к этой первичной смысловой установке библейского мышления и его «хронотопа вечности».

В обзорах философии Я.С. Друскина обычно упоминается о том, что он сформулировал закон «одностороннего синтетического тождества» [8, с. 122] как высший синтез мышления. Одна из формул этого закона: «Жизнь именно и есть жизнь и мысль о жизни. Но сама мысль о жизни уже не жизнь: в мысли я думаю о своей жизни, вспоминаю ее. Здесь снова отношение одностороннего синтетического тожества. Жизнь есть жизнь,

тожественная мысли о ней; сама мысль о жизни не тожественна жизни» [8, с. 124]. Что это значит? В первую очередь то, что мысль является мыслью постольку, поскольку она несводима ни к какому опыту и является трансценденцией. Мысль по самой своей природе является сверхопытной, выходящей за рамки любой данности и достоверности. Поэтому в подлинной мысли открывается и иное измерение времени. Я.С. Друскин писал об этом так: «В философском рассмотрении свободы выбора обнаруживается сущность или, вернее, несущность времени. Свобода выбора формально детерминирована самим выбором, при этом легко обнаружить детерминированный ряд, который и есть схема прошлого, заполняемая молитвами в материальном детерминировании свободы выбора. Свобода выбора реализуется, вернее, псевдореализуется сейчас. Этот акт псевдореализации сейчас, или псевдоакт – то, что мы называем настоящим, – ожидание будущего. Наложение пока еще абстрактных схем прошлого и будущего друг на друга, причем сейчас создает уже конкретное прошлое в воспоминании и представление будущего в его ожидании. Понимание времени дает понимание некоторых логических и гносеологических условий возможности вечности»; но «теоретического понимания вечности не может быть, только в ноуменальной любви и в вере можно практически прикоснуться к вечной жизни, ощутить ее» [14, с. 212].

Это своего рода анамнесис «адамова» времени, который происходит в ноуменальном «моменте вечности» между «я» и «ты», в выходе за пределы «естественного» времени: «Ноуменальное отношение возможно лишь в том случае, если ощущается абсолютность и вечность отношения я – ты» [14, с. 211]. Такой разрыв «естественного» времени есть маркер человеческой подлинности. Феноменология хронотопа «райского» библейского времени такова: «отношение между я и ты – ноуменальное, если между ними Бог; если один из членов отношения я и ты увидел между собою и ближним Бога, то и другой увидит, потому что сознание по природе соборно, в грехе человек ограничился, в вере он восстанавливает незамкнутость сознания… если в отношении я и ты бремя стало общим и легким и иго – благом; если я и ты почувствовали абсолютность этого отношения, и друг друга в этом отношении, то они уже прикоснулись к вечности и вечной жизни – к Богу» [14, с. 210]. Таким образом, существует особое *ноуменальное время* – это не время потока, как время физическое и психологическое, данное в «естественной» установке сознания, но время *чистого отношения*, которое пребывает как изначальное, данное еще в акте творения мира, и воссоздается в акте любви (ноуменального Я – Ты отношения).

Парадигмой этого акта любви является сотворение мира – абсолютная любовь Творца к своему творению; и этот акт может иметь подобие в обращенности Я к Ты в той мере, в которой в человеке сверхъестественным образом актуализируется образ Божий. Это акт принципиально отличается от того, что называется «любовью» в рамках «естественной» установки сознания – как совокупности, психологических, физических и моральных отношений между людьми. То есть последние вовсе не исчезают, но *преображаются* в свете пронизывающего их абсолютного Я – Ты отношения, парадигмой которого является отношение к абсолютному «Ты» Творца, и которое может переходить в отношение к любому человеческому «ты» – в той мере, в какой в нем прозревается образ Божий.

По определениям Я.С. Друскина, «в отношении к ты и в отношении к себе самому естественная установка поверхностная и несерьезная»; отношение к «ты» и «я» как к понятиям подчеркивается формой глагола и во множественном числе: «В этой реализации и ты и я становятся личностями… Если я вижу в ты боль его бытия, <…> религиозно это легче совершить в ноуменальной любви к ты; в серьезном, а не душевно-чувствительном отношении к ты открывается мне абсолютность этого отношения» [10, с. 325, 324, 227]. Для такого различения терминов в эссе Друскина «Перед принадлежностями чего-либо» введены символические философские термины «это» и «то». «Есть *это* – наша эмпири-

ческая жизнь и *то* – другая жизнь, невидимо, а иногда и видимо присутствующая в этой. Два пути: видеть *то* как *это* (психологизм) или увидеть в этом – *то* (провидение) (запись 26.06.67)» [11, с. 74].

Общее различение формулируется следующим образом: «В чем различие естественной и ноуменальной любви или естественного и ноуменального отношения? Каждый человек сознательно или бессознательно чувствует различие двух миров. Это различие не пространственное, как будто бы один мир на земле, а другой на небе, и не временное, как будто бы один мир существует для меня до определенного момента времени, когда я умру, а другой начнется с того момента, когда я умру, – наступит после моей смерти. “До” и “после” − категории времени и во времени, вечность или вечная жизнь − неопределенное отрицание времени. Различие двух миров определяется различием временного и вечного, относительного и абсолютного, греха и святости, человеческого и Божьего. Это различие человек ощущает не потом, а именно сейчас, хотя большей частью не понимает и не сознаёт… Если два мира, о которых я говорил и которые человек ощущает сейчас в своей душе, назвать просто “это” и “то”, или “здесь” и “там”, то вера – трансцендентальный принцип истинной жизни, его априори, вера – подарок мне от Бога; а любовь, и там и здесь, общая основа “того” и “этого”…» [14, с. 208].

В приведенном отрывке ключевым является именно рассуждение о времени. Тем самым уже переход от «это» к «то» – это в первую очередь внезапный и принципиальный «скачок» от одного переживания времени и временности к другому: от времени как чего-то лишь естественно длящегося и всегда уже данного – к времени как вдруг входящей в нас тайне, которую мы и называем вечностью за неимением более подходящего слова. Ведь слово «вечность» происходит от слова «век», то есть от какого-то большого промежутка времени, который столь велик, что как бы вовсе не длится, а уже пребывает неизменно. И эта метафора «вечности» нам так необходима для «апофатического» обозначения чего-то такого, что мы еще не знаем, но явственно предчувствуем.

В этом контексте философия диалога актуализирует концепцию Л.И. Шестова, в которой мыслилось два онтологически разных времени: время, исчисляемое рациональным средствами – время смерти и неподлинного существования, возникшее в результате грехопадения Адама. Это не только «внешнее» физическое время, но и время внутреннее, экзистенциальное, поскольку в последнем человек тоже воспринимает себя как «естественное» существо в рамках человеческого «всемства» (Ф. Достоевский), а не в горизонте своего предстояния Творцу. Если же человек открывает в себе новый смысловой горизонт, непостижимый привычным разумом, то в этом горизонте открывается иной тип времени. Это время можно обозначить платоновским термином «анамнесис», но в его более радикальном, чем у Платона, смысле. Если «плоды с дерева познания добра перестанут прельщать вас, вы будете рваться “по ту сторону добра и зла”, вас вечно будет тревожить анамнезис (воспоминание) о том, что видел первый человек, ваш отдаленный предок, и торжественные гимны разума и разуму будут вам казаться скучными песнями земли, а его истины – стенами тюрьмы» [19, с. 632]. Это некое абсолютное Время, в котором акт творения все еще не закончился и человек еще пребывает в райском бытии, но такое время не дано нам эмпирически, а только открывается «по ту сторону» всех данностей. И только в возвращении в этот хронотоп райского бытия осуществляется подлинный диалог как ноуменальное отношение.

В начале XX века М. Бубер в Европе, а Л. Шестов в России совершили радикальный прорыв к «библейскому мышлению», выйдя за рамки той привычной метафизики, которая основана на явном идолопоклонстве перед платоно-аристотелевским благообразным тварным космосом, затмившим абсолютный Лик Творца, подмененного «нусом» и «перводвигателем». Н. Бонецкая в статье «Философский бунт Льва Шестова» пишет: «…в центре

философии позднего Шестова – мир, каким он стал в результате грехопадения и который, по его заветнейшей мысли-мечте, должен быть разрушен, действительно, до метафизического основанья… Человек живет в заколдованном мире, под обаянием дьявола, который действует, надев личину Необходимости – законов природы и морали, истин факта, неизбежности смерти… Шестов пытается уловить саму первичную интуицию райского бытия, когда не было знания добра и зла – всё было добром, когда знания вообще не было… Всё шестовское творчество (в особенности позднее) было направлено на то, чтобы преодолеть последствия грехопадения, рассеять чары дьявола, "расколдовать" мир… Мир знания, вставший вокруг человека после грехопадения, Шестов хочет разрушить, восстановив райский мир прямого богообщения» [5, с. 244]. Тем самым, как отметил М.А. Минаков, путь Л.И. Шестова – «персонализм его философского восстания и путь к Самому Важному как "бегство к изначальному"» [16, с. 86]. В свою очередь и мыслительный труд Я.С. Друскина, и вся «философия диалога» в целом – в той мере, в какой она не отрывается от своих библейских оснований (как, например, в ее атеистическом варианте В.С. Библера), – стали продолжением этого изначального «прорыва», наполняя его исходным Богочеловеческим отношением.

Поэтому столь естественно и важно выстраивание мыслительной преемственности между Л.И. Шестовым и Я.С. Друскиным, тем более что оба они обычно считаются не оставившими учеников и последователей. Но обычно подлинные последователи появляются далеко не сразу, а только на отдалении эпох, когда давно утихнет ветер моды и «большое увидится на расстоянии». Исходную экзистенциальную ситуацию, порождающую (но лишь при условии достаточной смелости и даже «безумия» мысли) «скачок» в «библейской мышление» Л. Шестов в книге «На весах Иова» описал так: «…мы роковым образом обречены на то, чтобы самое важное, самое значительное для нас казалось несуществующим par excellence. Когда оно является перед нами, нами овладевает безумный ужас, душа боится, что великое Ничто поглотит ее навсегда, и бежит без оглядки назад» [21, с. 22]. Но «возвышая его до сознания, что основная задача разумного существа – уметь отречься от своей самости, от самого себя, каким он непосредственно сознает себя, и превратиться в существо вообще, в существо идеальное. Пока это не сделано, пока живой человек не порвет связи с видимым миром, разум не освободится от невыносимого чувства бессилия пред необходимостью» [21, с. 382]. Этот «скачок» сознания в пространство первичной библейской свободы, за рамки естественной необходимости, господствующей в тварном мире и порожденной грехопадением, – это то самое высшее, что вообще может состояться в области философской мысли, это своего рода ее «инициация», дарованная свыше.

Л. Шестов усматривал подступы к этой «инициации» уже в высших достижениях языческой мысли, на самом пределе «естественного» разума – у Платона и Плотина – и воздавал должное силой их философского подвига. А вот то, что для них оставалось еще недостижимым: «Зачем почва тому, кто не нуждается в поддержке? Зачем предвидение, предпосылки тому, кто приблизился к Богу? Для разума истина была связана навеки с идеей необходимости, с идеей определенного принудительного, неизменного порядка. Разум боялся неожиданностей, боялся свободы и "вдруг" – и имел все основания бояться. Плотин это уже знает: разум дерзнул отречься от Бога и, запугав человека выдуманными ужасами хаоса и иными угрозами, отвратил его от той истинной действительности, которая создана благостным и неистощимо творческим Вдруг. Доверившись разуму, человек в плодах разума стал видеть свое summum bonum, ценить только то, что ex sua potestate [в его власти], и забыл о дарах, которые были ему ниспосланы свыше. Пробуждение от наваждения пришло от того же "вдруг" и так же внезапно, как приходит все, что есть лучшего в жизни» [21, с. 395].

Этот предельный «вдруг»-переход мысли и сознания от «это» к «то» (в терминах Я.С. Друскина) не есть лишь дело «одинокого мыслителя», но на самом деле это

обетованный путь для всего человечества, который оно не хочет совершать, возлюбив тьму неведения и «естественности». Этот общий историософский смысл четко формулирует Л. Шестов в книге “Potestas clavium” («Власть ключей»): «Философия истории совсем не похожа на то, что рассказывал с такой завидной уверенностью и с таким тяжеловесным легкомыслием Гегель. Человечество живет не в свете, а во тьме, окутанное одною непрерывною ночью. Нет, не одной, и не двумя, и не десятью – а тысячью и одной ночью! И “история” никогда не приведет “человека” к свету. Да “человеку” свет и не доступен. “Человек” может построить башню – но до Бога он не доберется. Добраться может только “этот человек” (всё гегелевская терминология) – тот единичный, случайный, незаметный, но живой человек, которого до сих пор философия так старательно и методически выталкивала заодно со всем “эмпирическим” миром за пределы “сознания вообще”» [20, с. 34]. Тем самым это означает, что путь освобождения от власти «этого» ради свободы и вечности «того», дается только даром и индивидуально.

Стоит отметить и особый исторический контекст, в котором возникла «безумная» философия Л. Шестова, – это эпоха секуляризации жизни, путь во мглу «забвения Бога» людьми и ответного «молчания Бога» перед гордо отвернувшимся от Него человеком. Но именно в такую страшную эпоху особенно остра жажда вечности как «абсолютного времени», которое не длится, но неизбывно пребывает. А. Бергсон вопреки собственной теории «длительности» знал время иное, причастное абсолютному: «время, которое я трачу на ожидание, – уже не то математическое время, которое могло бы быть приложено ко всей истории материального мира, если бы она вдруг развернулась в пространстве. Оно совпадает с моим нетерпением, то есть с известной частью моей длительности, которую нельзя произвольно удлинить или сократить. Это уже не область мысли, но область переживания. Это уже не отношение; это принадлежит к абсолютному» [4, с. 46].

А литературовед Лидия Гинзбург уже из эпохи советских 1930-х так передала эту метафизическую жажду: «Когда человек хочет вечности, он, без сомнения, вовсе не хочет ни вечно вешать номерок, ни вечно ходить в кино, ни вечно ездить в дом отдыха. Бесконечность сама по себе не только не утешительна, но одна из самых ужасных идей, какие конспирирует человеческий ум, – это идея бессмысленной бесконечности. Когда человек хочет вечности, то он, разумеется, вовсе не хочет вечного повторения разрозненных и преходящих мгновений своей жизни. Он, напротив того, хочет вечности, легко укладывающейся в любое мгновение; вечности, как внутреннего опыта, как непосредственного и непостижимого абсолюта» [6, с. 108]. Таким образом, опыт сакрального времени и опыт чаемой вечности всегда спонтанно рождается как бы «методом от противного» – именно в те времена, когда его упорно хотят уничтожить.

Я. Друскин был внеконфессиональным христианином, но по стилю философствования был близок Православию, а также экзистенциальному направлению западной христианской мысли – Паскалю, Кьеркегору, Марселю и др. Евангельское откровение он мыслит в первую очередь в антропологическом ракурсе встречи человека со Христом как основании всей его экзистенции: «Христос ничего не требует от меня, никаких ограничений, наоборот, Он пришел, чтобы освободить меня от всех ограничений, сделать свободным, освободить от греха и страдания. Но условие этой свободы и освобождения от страдания очень жестокое – ещё большее страдание: полное отречение не только от мира, но и от всех своих желаний и своих привязанностей, от себя самого» [8, с. 72]. Христос есть абсолютный образ человеческого бытия, парадигма человеческой свободы: «Христос просит, если возможно, пронести чашу мимо Него; но свободно подчиняется – принимает Божью волю, Божья воля становится Его волей, а Божья воля – абсолютно свободная, даже не мотивированная. Здесь двойная свобода – два момента Евангельской свободы: свободный акт принятия Божьей воли и состояние в свободе Божьей воли» [8, с. 73].

Категория *веры* для Я. Друскина является не только гносеологической (обозначая высший тип познания), но и онтологической, обозначая бытийное самоосуществление человека: поэтому «сораспятие Христу (Гал. 2, 19) – не нравственный, а религиозно-онтологический акт» [8, с. 90]. Исходную смысловую диспозицию своей философии он сформулировал так: «Христос показал мне, как я далек от Бога. Он показал еще, как Бог близок мне: Бог Сам пришел ко мне, потому что я не могу прийти к Нему... Уязвленный Христом не выбирает, а видит Его, тогда весь мир для него, всё, кроме Христа, – соблазн» [8, с. 94]. Он мыслит внутри этой ситуации.

Я.С. Друскин в 1920–1930-х годах был участником эзотерического содружества поэтов и философов «Чинари» наряду с Д.И. Хармсом, А.И. Введенским, Н.М. Олейниковым и Л.С. Липавским, с которыми его связывали общее видение мира и тесная дружба. Их художественный опыт он продумывал методологически – как опытное свидетельство выхода сознания за пределы аристотелевской логики как структуры тварного мира, в котором царствует необходимость и смерть, а не свобода, дарованная Самим Творцом: «У Кафки, Хармса и Введенского бессмысленные ситуации или положения, в которые попадает человек, часто открывают его ноуменальное существо (“сокровенный сердца человек”) и его отношение к тому, что превосходит его понимание… логичность, как показывает мне Введенский, это что-то абсолютно чуждое мне, внешнее; сама логичность, сама логика Аристотеля начинает казаться мне абсурдом. Но бессмыслица не относительна. Она – абсолютная реальность – это Логос, ставший плотью. Сам этот личный Логос алогичен, так же, как и Его вочеловечение. Но эта бессмыслица стала пониманием моего существования» [13, с. 431]. Отсюда введение им категории тайны как ключевого гносеологического понятия, которое коррелятивно с понятием свободы: «Тайна противоречива и амбивалентна: как тайна она непонятна. Но это не просто нечто безразличное для нас: тайна – непонятное, которое, несмотря на непонятность, говорит нам, может, самое главное для нас, хотя и не может быть рационально сформулировано» [13, с. 432]. Наша индивидуальная жизнь несет в себе тайну, и поэтому «жизнь человека в некотором отношении, во всяком случае к концу ее, становится житием» [13, с. 432].

Позже, в трактате-воспоминании «Стадии понимания» он еще далее развертывает эту принципиальную для него мысль: «Нет никакого непрерывного перехода от нашей человеческой мудрости – логики к Божественному безумию – к алогичности и алогичному Логосу. Само понятие алогичного Логоса уже алогично. Может, это первообраз всякой бессмыслицы – не от мира сего. Но мы пока живем в мире сем, и у нас нет никакого другого языка, кроме языка общих понятий – языка мира сего. У нас нет никакой возможности перейти от мира сего, от человеческой мудрости к Божественному безумию, и все же мы совершаем этот переход. Мы совершаем его в жизни, но не непрерывно, а скачками. Каждый из нас совершает его ежедневно, но не сознавая его алогичности. Поэт, философ совершают его сознательно. Ни один человек не думает по правилам Аристотелевых силлогизмов или по правилам современной математической или какой угодно другой логики. И ошибаясь, ни один не совершает тех ошибок, которые зафиксированы в классической или современной логике. Я думаю, чаще всего человек ошибается в жизни, следуя логике, совершает ошибку правильного рассуждения. Не ошибается же, совершая логические ошибки. И поэт, философ, поэтическая философия или философская поэзия открывают нам это: ошибку правильного рассуждения и правильность ошибочного нелогического рассуждения. Я сказал: нет никакого непрерывного перехода от логики к алогичности; нет никакого осмысления бессмысленности. И в то же время для нас, смертных грешников, нет никакого другого языка, кроме языка общих понятий, языка мира сего» [13, с. 429].

Тем самым предельная, абсолютная задача человеческой мысли – перейти «от человеческой мудрости к Божественному безумию» – логически невозможна для человеческого

ума, взятого изолированно от Божией благодати и дара свыше, «и все же мы совершаем этот переход». Данное определение «предельного перехода», совершаемого человеческой мыслью, может рассматриваться и как переход в «хронотоп» библейского времени – временной аспект здесь состоит в том, что библейское измерение пронизывает любое мгновение земной временной длительности, отнюдь не прерывая его, но внося в него совершенно иное смысловое измерение.

Вместе с тем этот сверхъестественный «скачок» мысли и сознания сам по себе не в человеческих силах – это Дар, который дается Богом; но вместе с тем он не произойдет и сам по себе, без «встречного» человеческого усилия – он должен иметь в качестве своей необходимой предпосылки естественное аскетическое усилие, которое вполне в человеческих силах. В чем же суть этого усилия? Оно может быть очень разным по своей внешней предметной форме, но оно имеет всегда одно и то же экзистенциальное содержание – открытость и обращенность к другому Ты, только благодаря которому я открываюсь для себя, отрываясь от «маски» своей субъективности и от своих «двойников».

Здесь действует общий жизненный императив, который мыслитель формулирует следующим образом: «…чтобы понять жизнь, надо прежде освободиться не от себя, но от себя естественного, – жалеющего себя, чувствительного, душевного. Религиозно это легче совершить в ноуменальной любви к “ты”, в серьезном, не душевно-чувствительном отношении к “ты”, открывается мне абсолютность этого отношения, смысл страдания и преодоления его… Поэтому я и говорю, что отношение между я и ты – ноуменальное, если между ними Бог; если один из членов отношения я и ты увидел между собою и ближним Бога, то и другой увидит, потому что сознание по природе соборно, в грехе человек ограничился, в вере он восстанавливает незамкнутость сознания. Но эта вера может быть и неосознанной: если в отношении я и “ты” бремя стало общим и легким и иго − благом; если я и ты почувствовали абсолютность этого отношения, и друг друга в этом отношении, то они уже прикоснулись к вечности и вечной жизни – к Богу; хотя бы и не осознали этого ясно. Второй путь – в отношении к себе самому, то есть в отношении “я”. И здесь, отказавшись от сентиментально-чувствительного и от гордого отношения к себе, то есть смирившись, я найду новый порядок своей жизни в прошлом, я найду какую-то неестественную неизменность в естественном изменении, я реально почувствую некоторое общее руководство в своей жизни, несмотря на многочисленные ошибки, в которых я сейчас каюсь… Это путь покаяния, смирения и молитвы. – “Бог высоко на небе и близ сокрушенного сердцем и смиренного духом” (Ис. 57, 15) » [14, с. 210].

Почему только смирение дает увидеть «новый порядок своей жизни в прошлом» вопреки «какой-то неестественной неизменности в естественном изменении»? Потому что оно, хотя бы отчасти, устраняет то сентиментально-чувствительное и то гордое отношение к себе, которое же и «заслоняет меня от себя», то есть заслоняет и закрывает мой высший образ Божий моим ложным земным состоянием. Именно здесь и разыгрывается «мистерия жизни», ее высший ритуал причащения к вечности. Изначально во мне жив только «оттенок оттенка моего высказывания, нигде вне меня не зафиксированный, только мой и во мне, никому другому, кроме меня и Бога, неизвестный, – это сама моя первородная ложь, первородная лживость. Поэтому я всегда лгу, даже говоря правду… Я не лгу, только когда говорю: ложь я, и все мои слова ложь, то есть когда каюсь» [8, с. 14]. Это и есть то мое «естественное» состояние, в котором у меня осталось всего лишь одно таинственное воспоминание: «…я помню только, что я забыл, но *что* я забыл, я уже не помню. Мир, который я знаю, – это загаженный моим грехом мир, он не лучший, а скорее худший из всех возможных миров» [12, с. 150]. Но именно это таинственное и пока еще непонятное воспоминание и дает нам последнюю надежду – ибо «пока человек в сокрушении духа не дойдет до полного сомнения, полного непонимания и незнания – мудрого незнания, он

не поймет и Божественного безумия. В Божественном безумии мы не знаем, а непосредственно видим, как ограниченны и ничтожны все человеческие мерки и эталоны добра, любви, справедливости» [8, с. 26].

В этом – «первородный грех» теоретической мысли, поскольку она остается порождением самодостаточного и самодовольного человеческого ума. В ней господствует та же изначальная ложь всего моего земного существа, и поэтому: «В теоретическом стремлении к полной, непротиворечивой системе проявляется мое практическое стремление: скрыть от себя самого свою неполноту, недостаточность и противоречивость, тяжесть и боль бытия. Полной, непротиворечивой системой я закрываюсь от себя самого» [8, с. 11]. Вместе с тем, такое понимание в модусе «я сам могу» и является той первичной естественной предпосылкой всякой мысли, которую и следует преодолеть: «Я сам всегда хочу все понять, я сам и есть понимание. Свободным выбором я принимаю то, что понимаю, хотя бы понимаю непонятное как непонятное. Но это не смиренномудрие. Смиренномудрие – не понять непонятное как непонятное. Тогда я молчу. Это молчание – согласие: мудрое молчание, смиренномудрое молчание» [12, с. 166]. Именно поэтому «во всякой философии – в основании и в самом начале – уже должна быть религиозная интуиция, хотя бы прямо и не сказанная как ее цель и энтелехия» [12, с. 166]. Речь здесь идет о философии в подлинном смысле слова, то есть такой, которая способна преодолевать «естественную установку» сознания. В этой мыслительной ситуации для Я.С. Друскина, как и для Л.И. Шестова, постоянным внутренним собеседником был Э. Гуссерль.

Гуссерль, по определению Друскина, «хотел сам, своим умом дойти до Бога. Но это невозможно: не человек идет к Богу, а Бог тащит к Себе человека. Но само во мне – “я сам” именно и противлюсь Богу, бегу от него. Гуссерль думал, что его интенциальное отношение открыто и разрывает субъект-объектное отношение. Но почему же тогда он так и не смог решить задачу интерсубъективности, то есть прорвать замкнутость его трансцендентального Ego? Чтобы опровергнуть солипсизм, он или просто постулирует трансцендентальное мы вместо трансцендентального я, или ссылается на Бога. И то, и другое верно, но в интенциальной системе Гуссерля совершенно необоснованно, выглядит как случайный привесок: просто за неимением лучшего постулируется трансцендентальное мы – так, во всяком случае, получается у Гуссерля. Наконец, что же его трансцендентальное Ego? Только полюс интенциального отношения. Он видит, что этот полюс – я сам – объективируется и в самообъективировании опустошается и теряется, тогда он снова постулирует абсолютный факт анонимности я и существования... Гуссерль прикрывает замкнутость его интенциального отношения и невозможность для я выйти из себя самого» [12, с. 168–169].

В то же время, как пишет Друскин, «Гуссерль все же не заметил, на чем стоит эта естественная установка… Трансцендентальная редукция, то есть разрыв поверхности жизни, проникновение вглубь, всегда совершается только религиозно − путь только один. Но из-за неизбежной погрешности − есть два пути: 1) религиозно-экзистенциальный – в вере и ноуменальном отношении к ты (деятельная любовь) и к себе самому (покаяние и молитва); 2) познавательно- или философско-экзистенциальный. Но если он не абстрактный, то и он в конце концов приведет к первому» [8, с. 211]. Сам Я.С. Друскин пошел сразу же по первому пути, в то время как Э. Гуссерль шел вторым путем, однако затем, обнаружив в конце концов его естественные пределы, показал необходимость первого.

Исходя из этого, Я.С. Друскин в своем главном трактате «Видение невидения» разворачивает подробную архитектонику ноуменального Я – Ты отношения, которую уже принципиально нельзя назвать феноменологией, поскольку она трансцендирует сам феноменологический метод, считая его уровень преодоления «естественной установки» явно недостаточным. Он совершает своего рода феноменологическую редукцию второго порядка, поскольку она «выносит за скобки» уже и тот ноэтический порядок мысли, который

устанавливается в рамках гуссерлевского подхода, обнаруживая «под» ним нечто еще более глубокое и парадоксальное. «Я буду различать, – пишет Я.С. Друскин, – эмоционально-психологический субъективизм и абсолютную субъективность, первое – только мое, второе – тоже мое, самое глубокое мое, но не только мое. Второе – абсолютно не мое, не помещающееся в моей душе, и именно это абсолютно не мое – абсолютно мое... Но почему бывает стыдно и после высказывания абсолютной субъективности – непомещающегося в моей душе?.. Почему иногда бывает стыдно от того, что называют радостью творчества, не от мук, а именно от радости творчества?» [8, с. 13]. Это говорит о том, что на самом деле еще глубже этой «естественной установки» сознания, преодоленной Гуссерлем, залегает нечто еще более коварное и незаметное для секулярной мысли – онтологическая поврежденность человека Первородным грехом.

Именно поэтому, например, может возникать такая парадоксальная ситуация: «Вот я вместе с моим ближним, говорю с ним или хочу говорить о чем-то важном и для него и для меня, все равно, теоретическом или практическом – о ноуменальном, хочу, говоря словами Моисея, вместе с ним радоваться и бояться сего славного и страшного имени Господа Бога нашего. И вдруг язык у меня начинает заплетаться, я говорю что-то глупое и ненужное и замолкаю, уже не могу открыть рта: между ним и мною стена – ничто. Что это такое? Проще всего сказать: он не понимает меня, он рака, он плевел, посеянный дьяволом. Это не верно: я не понимаю, я рака, я плевел, посеянный дьяволом. Мой грех, дьявол замкнул мне рот, дьявол в союзе с моим грехом. Эта стена, это ничто между мною и моим ближним не простое отсутствие… это демонизм; демон, дьявол овладел мною, ограничил меня самим собою» [12, с. 149].

Введение в философский дискурс библейского понятия диавола на первый взгляд может показаться рискованным, однако для Я.С. Друскина оно оказывается необходимым и вполне органичным. Диавол – это тот, кто «заслоняет меня от себя» и заслоняет меня от всякого Ты, через которое только я и могу увидеть себя самого, каков я на самом деле есть. Поэтому дьявол – это буквально «клеветник». Это самым непосредственным образом связано и проблематикой человеческого усилия во времени. Как пишет Я.С. Друскин, в нашем действии в этом земном времени уже «сама возможность демонична. Чтобы убедиться в этом, человеку надо просто серьезно и честно, ничего не боясь, углубиться в себя и подумать что значит: я могу... Тогда он найдет в этой возможности, в “я могу” бездну греха и демонизма» [12, с. 150]. Но, как известно, «где опасность, там и спасение» (Ф. Гёльдерлин). В эссе «Дьявол в виде ничто» Я.С. Друскин писал об этом так: « ...это самое страшное, самое ужасное и самое радостное, что было, начиная от сотворения мира. Тогда уже мне ничего не остается, я уже ничего не могу делать, кроме как вопить от страха, вопить громким голосом: Боже Ты мой, Боже, что Ты оставил меня. Тогда приходит вера, приходит Бог и дает веру» [9, с. 148]. Но нужно пройти через символическую смерть «ветхого человека»: «Покаяние – беспредметно всеобщий вопль. В этом вопле рождается моя абсолютная свобода, этим воплем Бог осуществляет во мне невозможное: воплем я принимаю Его бесконечный дар, непосильное для меня бремя; моим воплем Он снимает с меня вину моего греха, вину без вины» [8, с. 37]. Этим определяется и парадоксальность падшего, смертного состояния человека.

Я. Друскин пишет: «Высочайшая, подаренная человеку Богом привилегия – вина: быть виноватым за свое абсолютное несоответствие Божественному дару – просто: быть виноватым; нести вину без вины – вот что отличает человека от всей остальной твари. Моя вина – мое экзистенциальное противоречие, моя реальность в грехе: сотворенность, то есть конечность, и одновременно сотворенность по образу и подобию Божьему, то есть бесконечность, мое безумие, одновременно и бесовское и Божественное. В этом безумии, в своей вине, в вине без вины, в видении своего невидения я нахожу свою ноуменаль-

ную сущность, мое призвание и предназначение: “Я вас избрал, и так, будьте святы, как и Я свят”, – говорит Господь (Лев. 11, 44)» [8, с. 27].

Однако парадоксальным образом это изначальное состояние вины как следствия ложного состояния человека, порабощенного первородным грехом, становится и главной надеждой и точкой опоры для выхода из этого состояния, поскольку именно он и поддерживает личностное отношение к Истине. «Язычество не понимало конкретности и субъективности истины, не понимало, что *истина – личность, лицо, видение и в конце концов Сам Бог, личный Бог.* Поэтому же не понимало, что *не только человек бесконечно заинтересован Богом, но и Бог – человеком»* [8, с. 40] [выделено мной – *В.Д.*], – напоминает Я.С. Друскин. Как происходит это личное обращение перед Истиной – из первичного катастрофического состояния вины – в состояние Дара благодати? Необходимо «освобождение существующего, мира, павшего в Адаме, от греха – от потенциальности. И первое и последнее – тайны, непонятные разуму. Но, может быть, нам более непонятна самая близкая нам тайна – тайна моего греха» [12, с. 150]. Вот «мой грех: я думал о чем-то самом важном для меня и моего ближнего, я был внутри некоторого отношения между мною и моим ближним, между мною и Богом, я был в самой Offenheit [открытости]. А теперь меня тянет вовне, посмотреть на эту Offenheit снаружи, понять ее. Таким образом я извергаюсь вон, вовне, в геенну, где стон, плач и скрежет зубовный. Я ли сам извергаюсь или Он извергает меня, чтобы я увидел и снаружи? Горшок в руках горшечника, я спорю с Ним. Не на это ли Он и изготовил меня? Тогда и в этом моем грехе, в извержении меня вон, во тьму кромешную, Он со мною, не оставляет меня» [12, с. 149]. Действие Бога есть Дар, даром даваемый, вопреки нашей полной немощи, и поэтому: «У меня и не было воли, не было лица и взгляда, пока Бог не возложил на меня Свою ответственность, чтобы у меня открылись глаза» [8, с. 41].

Но еще в самом начале этого пути нужен и субъективный, «слишком человеческий» взгляд в рамках той самой «естественной установки», которая затем должна быть еще преодолена: «Может, мне стало страшно, когда я увидел пустой, невидящий взгляд, потому что он обнаружил мою первородную ложь? Он смотрел на меня и не видел меня, смотрел сквозь меня. Но ведь это был мой взгляд. Я смотрел на себя и не видел себя. Я смотрел сквозь себя и увидел страшное. Что я увидел?» [8, с. 14]. В записи 1966 года Я.С. Друскин афористически зафиксировал это первичное состояние: «Я сам себе чужой» [8, с. 6].

Что это значит, почему это так переживается? Потому что «у меня множество взглядов на себя, я и есть множество взглядов на себя. Это множество несчетно: хотя в каждом взгляде на себя я нахожу конечное число я и анти-я, потому что я сотворен и конечен, но несчетно множество моих взглядов, потому что я сотворен по образу и подобию моего бесконечного Творца» [8, с. 9]. Это означает не только совокупность «богоподобных» свойств человеческой «природы» (бессмертие, свобода, способность к бескорыстной любви и творчеству, наличие разума и речи и т.д.), но в данном случае Я – Ты отношения это означает в первую очередь то, что Бог «возложил на меня бесконечную, непосильную для меня ответственность за меня, за мое существование, за все Свое творение, чтобы в абсолютном несоответствии возложенной на меня бесконечной ответственности с моими конечными, как у сотворенного, силами у меня открылись глаза, чтобы я получил лицо, взгляд, увидел Его взгляд и стал святым, как и Он свят» [8, с. 10]. Но «в ограничении и замыкании самим собою я закрываюсь и от Бога, и от ближнего, и от себя самого» [8, с. 11]; и в то же время в «моей первородной лживости – в невозможности не лгать» [8, с. 12].

Метод философского умозрения, практикуемый Я.С. Друскиным, не является уже феноменологическим – и не только потому, что в нем действует редукция «второго порядка» по отношению к «естественной установке» сознания, но и потому, что сами феномены оказываются искусственными конструкциями, производными от типа видения и/или

невидения: «Я вижу в видении Богом моего видения. Он видит мое видение. А я? Вижу *ли* я свое видение? Может, это главный вопрос всей жизни. Если я не вижу свое видение, я ничего не вижу, не вижу и своего невидения; тогда все тщетно» [8, с. 47]. Что это означает? «Непонятное для нашего разума совмещение извержения из Его видения и принятия в Его видение дает мне взгляд, и я вижу. Находясь одновременно и внутри Его видения и вне, одновременно и участник Его видения и созерцатель, созерцатель своего участия, я вижу: я вижу Его видение, вижу Его видение в Его видении, в Его видении моего видения. Тогда вижу свое видение. Совмещение "внутри" и "вне", причем и "вне" – внутри, совмещение участия и созерцания, причем и созерцание – в участии в Его видении моего видения, – и есть видение видения. Это и есть Его любовь в Его гневе. И это вера» [8, с. 53]. Но здесь стоит поставить вопрос и по-кантовски: *как возможна вера?* «Я верю, – говорит Я.С. Друскин, – потому что Бог делает меня "новой тварью". Поэтому вера онтологична: новое бытие, которое дает мне Бог. Но это новое бытие, новая сущность – моя сущность, мой строй души, мое лицо и видение, мой взгляд. Это уже я, и я верю всем сердцем, всею душою, всем разумением своим – именно своим» [8, с. 54].

Метод умо-зрения Я.С. Друскина посредством аналитики четырех типов видения и/или невидения в рамках ноуменального Я – Ты отношения можно, соответственно, определить как ноуменологический – по контрасту с методом феноменологическим. В последнем видение изначально дано и задано только как антропоцентрическое, без учета его выхода в библейский хронотоп и в предстояние пред Лицом Божим. Динамика ноуменального отношения развивается к своей «энтелехии»: «Если осуществимо такое полное отожествление со своим ближним, то, кажется, уже нет разницы между видением своего невидения и чужого, оно уже не чужое, а мое: я виноват, что он не видит своей вины, у меня не хватило любви, чтобы открыть, показать ему его невидение; этот недостаток моей любви – уже мое невидение, невидение моей вины. Если я не осуждаю его, а взял его вину на себя, то его вина невидения своей вины – моя вина и мое невидение моей вины. Если я понял это и узнал в его потенцированной вине свою вину, но не потенцированную, а простую, так как понял и увидел ее, то я вижу не только его, но именно свое невидение» [8, с. 24].

Но «в рефлексии это единство настолько опустошено, что стало только аналитическим тожеством понятия, полюсом интенциального отношения – трансцендентальным ничто. Тогда души и вообще нет. А так как моя инвариантность абсолютна, то есть не подчинена законам времени, то, если душа не бессмертна, ее вообще нет, есть только смена психических состояний» [8, с. 61]. И такой «пустой, невидящий взгляд опустошает меня, я теряю себя самого: я – не я» [8, с. 61]. Потому что изначально в ноуменальном отношении даны лишь «два взаимных трансцендентальных ничто: интенциальный субъект – само ничто, и интенциальный объект – само что, оба – соотносительные понятия, две интенции самого ничто» [8, с. 121]. Тем самым «ноуменальный субъект живет в ноуменальном объекте – в жизни как некоторой тайне, открываемой в сокровении и скрываемой в откровении.

Интенциальный субъект имеет эту же жизнь, но только в интенции, в интенциальном отношении. Тогда уже не живет в жизни, а только думает, что живет, и это уже не жизнь, а... автоматизм мысли, чувства и повседневности» [12, с. 131]. И здесь, пишет Я.С. Друскин, «я вижу какое-то последнее жестокое и страшное разделение не только в себе, но и в других людях и между людьми. Только легкомысленная сентиментальная чувствительность может закрывать глаза на некоторое последнее разделение в человеке и между людьми» [12, с. 146–147]. Изначально «эту ноуменальную жестокость, слепоту и страх я вижу в опустошенности чужого невидящего взгляда, он все время стоит передо мною, не оставляет меня. Это уже не моя опустошенность, а сама опустошенность, опустошающая меня, сама слепота, ослепляющая меня. И в смятении своем говорю: "Отлучен я от очей Твоих. Услышь, Господи, голос молитвы моей" (Пс. 60: 2)» [8, с. 87]. Нужно дойти до состояния

полного невидения, удариться о «дно» небытия – и тогда рождается шаг в противоположную сторону. Именно таков замысел Творца о человеке.

«Я сотворен по образу и подобию моего вечного Творца. Тогда призван, во всяком случае зван, Им: прикасаюсь к вечности. Это разрыв времени мгновением – обращение. В мгновении я касаюсь вечности, во времени это мгновенное прикасание расширяется: как бы аналитическое продолжение во время; и некоторое время я живу в расширенном, продолженном во время мгновении. Весь этот временный промежуток расширенного мгновения – утешение: у меня сохраняется видение моего видения, видение в видении меня Богом. Но наступает затухание продолжения мгновенного касания, затухание – во времени; продолжение теряется во времени, в рефлексии...» [8, с. 74].

Итак, всякое земное *время – это затухание момента встречи*. А что является противоположностью этому, что происходит в самой встрече, которая еще не начала затухать? В ней же «я прикасаюсь к реальности, страшной или радостной, к страшной и радостной, к mysterium tremendum. Мне что-то открывается, я что-то вижу. Это продолжается мгновение. Мгновение расширяется во времени – большое мгновение; затем проходит. Остается воспоминание, остается радость от мгновения, остается страх и трепет. И я пытаюсь уже со стороны, извергнутый из мгновения, может, извергнутый уже из уст Его, понять, что я увидел» [8, с. 100–101]. Используя термин mysterium tremendum из «Священного» Р. Отто, Я.С. Друскин включается в общую герменевтическую традицию толкования акта веры как встречи и тех субъективных состояний, которые эта встреча порождает. Тем не менее это не является здесь для него самоцелью, но только обозначением определенной предпосылки как переходного состояния. Время как затухание неизбежно, но не безнадежно, но предполагает новое возвращение к своему истоку: «Я думал: Бог отверг меня, оставил в моей опустошенности, совсем оставил. Но и тогда Ты показывал мне Свое mysterium tremendum и тогда возносил меня на третье небо, но опустошенный взгляд снова низвергал меня на землю и ниже, в самую преисподнюю» [8, с. 102]. Именно такова структура того действия, которое можно определить как actus religious purus, как «чистый религиозный акт», не связанный с какой-то определенной конкретикой внешних действий, но осуществляющий непрерывное предстояние души перед Ликом Божиим. Он повторяется непрерывно как ноуменальная установка сознания.

В свою очередь, эта ноуменальная установка сознания иерархически структурирована: «Есть три экзистенциальных отношения: я – я, я – ты, я – Ты» [12, с. 162]. Соответственно, «между двумя людьми может быть: 1. Полное понимание, хотя и нет общего языка. 2. Общий язык, но никакого понимания. 3. Общее понимание и общий язык» [8, с. 108]. И здесь весьма важно введение временного измерения: «Для атома соборности достаточно и двух человек. Для соборности в вертикали достаточно и одного человека, если я ощущаю в себе связь прошлого с будущим» [12, с. 145]. Однако эта «связь прошлого с будущим» здесь обозначает не простую длительность, а имеет диалогическое наполнение, она и является той аскетической работой души, которая делает меня готовым к восприятию дара «соборности», то есть причастности вечному бытию в полноте человеческой природы, по благодати освобожденной от греха. Но и здесь меня подстерегает опасность: «Соборность, то есть открытость к ты и к Ты, – добро. Если я закрываюсь от своего ближнего – это плохо, зло, грех. Но когда я открываюсь ему, подхожу к нему с “открытой душой”, это бывает часто еще хуже: “открытая душа”, во всяком случае иногда, вызывает отвращение. Но еще чаще бывает отвращение к своей “открытой душе”» [8, с. 12–13]. Почему так происходит, как это объяснить, исходя из первичной структуры Я – Ты отношений, из которых состоит actus religious purus?

«Кто субъект отношения я – ты? Кто ноуменальный субъект отношения я – ты? Относительный субъект – я: я говорю ему, я что-то делаю. Относительно-абсолютный субъект –

ты: ты обращается ко мне, вызывает меня ответить ему, даже спросить его; даже если ты молчит и бездействует, ты – как бы неподвижный двигатель моего движения к нему. Если я что-то делаю для ты, не я делаю, ты делает через меня… Абсолютный субъект – Бог, абсолютная заслуга – Его. Относительно-абсолютный субъект в моем отношении к ты – не я, а ты. Относительно-абсолютная заслуга – его. А у меня – никакой. У меня – благодарность Богу, что Он дал мне познать Себя через ты, сделав ты относительно-абсолютным субъектом для меня. Если же думаю, что я сам от себя что-то говорю или делаю, учу или наставляю ты, то превращаю ты в он» [12, с. 163].

В последней формулировке «превращения ты в он» очевидны явные аллюзии на тексты М. Бубера, которые, видимо, в какой-то степени были известны Я.С. Друскину. Но дальнейшая формулировка является уже вполне оригинальной, вместившей в себя и стилистику христианской мысли: «Одна реальность для меня, истинная полная реальность – молитва. Вне молитвы я сплю в невидении, в автоматизме мысли, чувства, повседневности. Только в молитве я абсолютно свободен, я – что как ничто. Тогда Святой Дух неизреченными воздыханиями ходатайствует за меня» [12, с. 165], – это итоговое, принципиальное онтологическое положение, которое уже выводит нас в область сверхонтологии, то есть туда, где любые рациональные концепты опыта земного ума оказываются бессильными, хотя и приобретают столь важный символический смысл в рамках антиномий. Разум остается в рамках этих антиномий как в своем данном, «естественном» состоянии, но конечное предназначение его иное – выход в личностное отношение Я – Ты.

«Но личностью обладает только человек, только он непосредственно сотворен Богом и по Его образу и как Его подобие. Но в грехе человек нарушил это подобие: он стал сам. Само отделяет человека от Бога. Но без самого он не был бы личностью. Противоречие человека: он сам отделяет себя от Бога, и в то же время он сам должен отречься от себя самого, чтобы вернуться к Богу. Человек не может сделать этого сам, его возвращает к Себе Сам Бог, иногда даже против воли самого человека. И в то же время верно и противоположное суждение: Бог все может сделать, кроме одного: вернуть к Себе человека, если человек сам не хочет к Нему вернуться (Августин). Формально-логически эти два предложения несовместны, реально онтологически они тожественны. Логическая несовместность − свойство моего ума. Но если я хочу вернуться к Богу, то я должен реально отречься от себя, в том числе и от своего ума…» [14, с. 209]. Такое самоотречение не есть банальный «иррационализм», как это обычно определяется в «школьной» философии. Выход за рамки разума антиномического, разума «естественной установки» есть его высшее и предельное предназначение, пребывающее в тайне и забвении:

«Я не могу даже покаяться, если Бог не даст мне веру – силу покаяния. Бог же не дает мне этой силы, если я не хочу ее получить, не каюсь. Опять два логически несовместных, онтологически тожественных предложения. Реальное отожествление их мною, именно мною самим, есть вера – дар даром даваемый. Не трудно заметить, что это предложение противоречиво, – парадокс, но вера и есть парадокс (Кьеркегор) – тайна, реальная тайна, то есть сама жизнь, истинная жизнь. Эту невозможную для человека задачу – вернуться к Богу – Бог облегчает… Всякий человек, всякое ты может стать для меня соответственным помощником – ты для я. Тогда “ты” для меня ноуменальная личность, и я сам стану я через “ты” ноуменальной личностью. Но при условии, если я ощущаю абсолютность и вечность отношения “я – ты”, тогда между нами Бог, хотя бы мы этого и не знали… Ноуменальное отношение не эмоциональное, душевное или дружеское, хотя оно и не холодное, и не безразличное, и не недружеское; оно предполагает и самоотречение, и жертву, но не по долгу, а как бремя, которое легко, и иго, которое есть благо, поэтому не в результате свободного выбора, а вне выбора» [8, с. 211].

Вера как «дар даром даваемый» – это, с одной стороны, результат ноуменального отношения, которое возникает «вдруг», но не бывает без предварительного аскезиса жизни. В этом аскезисе нужно культивировать и особую аскезу эсхатологического времени. «Эсхатология, так, как я понимаю ее, – пишет Друскин, – или, вернее, то, что меня сейчас интересует в ней, может быть или негативной эсхатологией, только отрицающей некоторые возможные человеческие измышления, или экзистенциальным вступлением к эсхатологии – экзистенциальными пролегоменами к эсхатологии. Они могут только указать направление мысли, чтобы я задумался о своем сейчас, чтобы понял, вернее, почувствовал, что значит сейчас в отличие от сейчас, которого уже нет, и от сейчас, которого еще нет, то есть понял бы или почувствовал эсхатологичность своего сейчас» [12, с. 141–142]. Здесь Я.С. Друскин вводит «четырехкратное разделение сейчас»: «Четыре вида сейчас – это четыре актуально соединенные формы чуда – откровение мне Бога: во мне и в моем ближнем сейчас и в откровении мне всей моей и моего ближнего жизни сейчас» [12, с. 144–145].

Это «мое последнее во времени сейчас, то есть будущее сейчас, когда наступит вечное сейчас. О нем я ничего не знаю... Догматические рассуждения о нем, основанные не на реальном откровении сейчас, а на человеческих теориях и измышлениях, – пустые абстракции, представление и понимание сейчас всей моей жизни во встречах с моим ближним и связи его и моей жизни, как бы уже осуществленной и заключенной в том сейчас, в котором я сейчас нахожусь; ощущение общности его и моего сейчас, ощущение Провидения, руководившего всей моей и моего ближнего жизнью, и наших взаимных встреч, несмотря на наши ошибки и прегрешения. Тогда и мое последнее сейчас, соединенное с его уже наступившим или еще будущим последним сейчас, в некотором приближении, в ощущении полноты времен присутствует уже сейчас» [12, с. 143]. Как входит библейский хронотоп в непосредственное жизненное самоощущение человека, делающего усилие к «предельному переходу» в своем сознании? «Я пытаюсь соединить конкретность или экзистенциальность последнего сейчас и его окончательность, – отмечает Друскин. – Но возможно, что все попытки этого соединения – только некоторые приближения: я чувствую экзистенциально, то есть в своей жизни, окончательность, но пока я живу, последняя окончательность еще не наступила, то есть для меня она еще не экзистенциальна, ведь она будет именно концом моей земной экзистенции» [12, с. 147]. Здесь «последняя окончательность» – это и «конец моей земной экзистенции», но это и ее «энтелехия», внутренний тайный смысл, в котором происходит преображение земного времени. В этом проявление того исходного «одностороннего синтетического тожества», о котором не устает напоминать философ: «Тожество моего сознания – синтетическое, то есть алогичное тожество различного, тожество не того же самого. Это дар мне Бога, дар, который я не могу принять, потому что мне, как сотворенному, он не по силам, и не могу не принять, потому что я уже получил его» [8, с. 61]. Здесь общий закон структуры и динамики сознания, сформулированный Я.С. Друскиным, выходит на свой онтологический предел, становясь законом принятия Дара благодати абсолютного Ты. Феноменологически этот предельный выход выглядит так:

«И воспоминание, и ожидание я схематизировал: в потенциальности есть и пресыщение, и скука, и страх от самой необходимости делать выбор, и страх от того, что наступит, и страх и неудовлетворение от того, что я не делаю именно того, что мне надо делать, и уныние. Но для эсхатологической темы, которая меня интересует сейчас, мне не нужен подробный анализ потенциальности. Как сотворенный по образу и подобию Божию в невозможности не принять уже возложенную на меня ответственность, я живу в актуальности. Актуальное сейчас соединяет в себе и то сейчас, которого уже нет, и то сейчас, которого еще нет. Актуальность воспоминания – в ощущении полноты времен и Провидения, актуальность ожидания – в понимании “огненного искушения” (1 Пет. 4, 12) как испытания.

Тогда соблазн и страх уничтожаются покорностью – Gelassenheit [освобожденность]: да будет воля Твоя, и надеждой» [12, с. 147–148].

Стоит отметить, что путь «обращения» сознания, описанный здесь Я.С. Друскиным, имеет характер «внутренней мистерии» души, восходящей к встречным дарам Духа. Это своего рода «внутренний ритуал», который совершает душа в ежемгновенном усилии предстояния перед Творцом и Судией, взыскуя ответной благодати. В этом контексте категория времени приобретает эсхатологический смысл, поскольку наполняется не простой длительностью событий, но процессом преображения человека – перехода от «сени смертной» в вечность, от состояния имманентной лжи к взысканию дара благодати и переоткрытию образа Божия в человеке. Чаемый переход от Offenheit [открытости] другому «ты» к Gelassenheit [освобожденности] перед Лицом абсолютного Ты совершается как таинство освобождения души от своего психологического «двойника», являющегося через «естественную установку» сознания – к ноуменальному отношению, а от него – к Дару.

Литература

1. *Авдеенков А.Н.* Феноменологическое измерение философии Якова Друскина // Историко-философский ежегодник'2011. М.: ИФ РАН, 2012. С. 401–415.
2. *Авдеенков А.Н.* Друскин Яков Семенович // Русская философия: Энциклопедия. 2-е изд., дораб. и доп. / под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Книговек, 2014. С. 177–178.
3. *Авдеенков А.Н.* «Некоторое равновесие с небольшой погрешностью»: экзистенциальная философия Я.С. Друскина // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2015. № 3. С. 65–74.
4. *Бергсон А.* Творческая эволюция / пер. с фр. М.: Терра-книжный клуб, 2001. 312 с.
5. *Бонецкая Н.* Философский бунт Льва Шестова // Звезда. 2018. № 12. С. 235–254.
6. *Гинзбург Л.* Претворение опыта. Рига: Авотс, 1991. 240 с.
7. *Дворкин И.* В поисках лица: Философские и мистические источники понятий я, ты, он, оно, мы в философии диалога // Judaica Petropolitana Scholarly Journal: научно-теоретический журнал. 2018. № 9. С. 20–45.
8. *Друскин Я.* Видение невидения / Я.С. Друскин // Видение невидения. СПб.: Кедр; Зазеркалье, 1995. С. 5–110. (Зазеркалье: Альманах: Специальный выпуск).
9. *Друскин Я.* Дьявол в виде ничто // АРС: Классический журнал искусств. Тематический выпуск «Бездна. "Я" на границе страха и абсурда», 1992. С. 148–153.
10. *Друскин Я.* Лестница Иакова: Эссе, трактаты, письма. СПб.: Акад. проект, 2004. 764 с.
11. *Друскин Я.* Перед принадлежностями чего-либо // Незамеченная земля: Литературно-художественный альманах. М.; СПб.: Новая литература, 1991. С. 46–83.
12. *Друскин Я.* Рассуждения о Библейской онтологии, о тайне контингентности, о моем рабстве и моей свободе и об эсхатологии, не вошедшие в «Видение невидения» / Я.С.Друскин // Видение невидения. СПб.: Кедр; Зазеркалье, 1995. С. 112–171. (Зазеркалье: Альманах. Специальный выпуск).
13. *Друскин Я.С.* Стадии понимания // «...Сборище друзей, оставленных судьбою»: А. Введенский, Л. Липавский, Я. Друскин, Д. Хармс, Н. Олейников: «чинари» в текстах, документах и исследованиях: в 2 т. Т. 1 / сост. В.Н. Сажин. М.: Ладомир, 2000. 846 с.
14. *Друскин Я.С.* Я и ты: Ноуменальное отношение // Вопросы философии. 1994. № 9. С. 207–213.
15. *Козырев А.* Философ из зазеркалья // Новый мир. 1997. № 4. С. 243–247.
16. *Минаков М.А.* Возвращение к Самому Важному: философское восстание Льва Шестова // История философии. 2018. Т. 23. № 1. С. 82–95.
17. *Слобожанин А.В.* Гносеологические проблемы экзистенциальной философии Я.С. Друскина // Гуманитарные ведомости ТГПУ имени Л.Н. Толстого. 2015. № 4. С. 41–49.
18. *Чернавин Г.И.* «Редукция, если она есть»: феноменологическая фантастика Якова Друскина // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2020. Т. 21. № 1. С. 73–82.
19. *Шестов Л.* Афины и Иерусалим / Л. Шестов // Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 318–638.
20. *Шестов Л.* Власть ключей / Л. Шестов // Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 17–316.
21. *Шестов Л.* На весах Иова / Л. Шестов // Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 5–612.

Аннотация. В статье анализируется онтология времени как ноуменального отношения, развернутая в трактатах Я.С. Друскина и генетически связанная со «скачком» к библейскому мышлению, осуществленным Л.И. Шестовым. Показано, что путь «обращения» сознания, описанный Я.С. Друскиным, имеет характер «внутренней мистерии» души, восходящей к встречным дарам Духа. Это своего рода «внутренний ритуал», который совершает душа в каждомгновенных усилиях предстояния перед Творцом и Судией, взыскуя ответной благодати. В методологическом отношении Я.С. Друскин радикализирует путь преодоления «естественной установки» сознания, начатый Э. Гуссерлем, и характеризует ее как «философское язычество», преодолеваемое только библейской установкой сознания. Последняя представляет собой отношение, превосходящее всякую онтологию тварного мира и осуществляющее акт возвращения тварного «Я» к своему нетварному образу, полагаемому как отношение к абсолютному «Ты» Творца. Это та «личная вечность», которая открывается не как логическая вневременность, а как особое видение – как бытие перед Ликом Божиим. Исследуя архитектонику ноуменального Я – Ты отношения, Я.С. Друскин развертывает философию диалога как новую Philosophia prima, которая включает в себя и всю полноту традиционной метафизической проблематики в контексте первичного абсолютного Я – Ты отношения, в том числе переосмысливает категорию времени. В этом контексте категория времени приобретает новый эсхатологический смысл, поскольку наполняется не простой длительностью, но процессом преображения человека – перехода от «сени смертной» в вечность, от состояния имманентной лжи к взысканию дара благодати и переоткрытию образа Божия в человеке.

Ключевые слова: библейское мышление, Я.С. Друскин, ноуменальное отношение, время, диалог.

Vitaliy Yu. Darenskiy, PhD in Philosophy, Professor, Philosophy Department, Lugansk State Pedagogical University. E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

Conceptualism Philosophy of the "Biblical Time" in the Works of Jacob Druskin

Abstract. In the article the author analyzes the time ontology as noumenal relation, developed in the treatises of Ja.S. Druskin and genetically associated with the "leap" to biblical thinking implemented by L.I. Shestov. It is shown that the path of "conversion" of consciousness described by Ja.S. Druskin has the character of "inner mystery" of the soul, ascending to the counter gifts of the Spirit. This is a kind of "inner ritual" that the soul performs in every momentary effort to stand before the Creator and Judge, seeking reciprocal grace. Methodologically Ja.S. Druskin radicalizes the way of overcoming the "natural attitude" of consciousness, started by E. Husserl, and characterizes it as "philosophical paganism", which can be overcome only by the biblical attitude of consciousness. The latter is a relation that transcends any ontology of the created world and carries out the act of returning the created "I" to its uncreated image, which is assumed as a relation to the absolute "Thou" of the Creator. This is the "personal eternity" that opens not as a logical timelessness, but as a special vision – as being in the Face of God. Exploring the architectonics of the noumenal "I – You" relationship, Ja.S. Druskin develops the philosophy of dialogue as new Philosophia prima, which includes the whole gamut of the traditional metaphysical problematics in the context of the primary absolute "I – Thou" relationship, including rethinking the category of time. In this context, the category of time acquires new eschatological meaning, since it is filled not with just simple duration, but with the process of human transformation – the transition from the "shadow of death" into eternity, from the state of immanent lies to the recovery of the gift of grace and the rediscovery of the image of God in man.

Keywords: Biblical Thinking, Ja.S. Druskin, Noumenal Relation, Time, Dialogue.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-238-244

Олег Матвейчев

Аким Волынский как певец традиции

Едва ли не общим местом с некоторых пор является провозглашение представителей Серебряного века предтечами русской революции. Большинство из них действительно буквально болело идеей слома существующего строя. Властители дум вдалбливали в умы общественности мысль о неизбежности падения «кровавого режима»:

Ты – царь, и, значит, весь ты ложь
И мы сметем царя! [1, с. 340].

«Источниками и составными частями» русского революционного учения в большей степени, чем даже марксизм, были позитивизм, ницшеанство и эзотерические учения – теософия, антропософия и т.д., обращение к которым имело массовый характер и было вызвано общим экзистенциальным пессимизмом, связанным с кризисом основ русской жизни, в том числе православия, на котором веками зиждилось здание российской государственности.

«Посконное» православие в стилистическом отношении проигрывало «передовым» эзотерическим доктринам Е.П. Блаватской и Р. Штейнера с их пафосом теургического творения нового мира. Штейнерианец Андрей Белый призывал революцию, представляя ее себе как буйство стихий, сметающих отжившие формы и создающих новые: «Революционные силы суть струи артезианских источников; сначала источник бьет грязью; и – косность земная взлетает сначала в струе; но струя очищается; революционное очищение – организация хаоса в гибкость движения новорождаемых форм, – писал он. – Громовые гласы в немом и бесформенном паре есть чудо рождения жизни из недр революции» [2, с. 13–14]. Как революция духа, призванная напоить мир новой музыкой, «разбудить всю человеческую душу во всем ее объеме», представлялась социальная революция А.А. Блоку [3, с. 156].

На фоне повального увлечения идеями трансформации социального строя и переоценки традиционных ценностей особняком стоит фигура одного из центральных персонажей Серебряного века Акима Волынского (настоящее имя – Хаим Лейбович Флексер) – философа, религиоведа, литературного и балетного критика.

Его имя мало что говорит рядовому читателю, и одна из причин этого, как подчеркивает израильская исследовательница Е.Д. Толстая, довольно парадоксальна – «отсутствие тотального запрета на упоминание его имени в советский период до середины тридцатых и с начала пятидесятых – в отличие от имен Д.С. Мережковского, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова и других религиозных писателей-модернистов, бежавших или высланных на Запад. Многим казалось поэтому, что и заниматься им особо не стоит» [4, с. 5]. Между тем влияние Волынского на русскую культуру конца XIX – начала XX века было огромным.

Матвейчев Олег Анатольевич, кандидат философских наук, профессор Финансового университета при Правительстве РФ. E-mail: matveyol@yandex.ru

Активная литературная карьера Волынского началась в конце 1880-х годов с сотрудничества с «Северным вестником». Уже тогда стал очевиден вектор всего его дальнейшего творчества – борьба с вульгарным материализмом, поиск истинной веры, торжество идеализма. Не удивительно, что одна из его первых статей посвящалась философии Канта, который установил пределы возможностей человеческого разума, за которыми начинается область веры.

Стоит напомнить, что для восьмидесятых – девяностых годов XIX века призыв к идеализму выглядел диким ретроградством: в обществе уже много лет господствовало «прогрессивное» безбожие и позитивизм. «Несколько поколений выросло в уверенности, что духовные ценности: Бог, идеализм, красота означают угнетение, невежество, тьму, феодализм. Атеизм же и естественные науки оказывались на стороне страдальца-народа (пока не подозревавшего об этом союзнике). Толстой в этой системе казался ретроградом и мракобесом, Достоевский – ренегатом, Гоголь – фанатиком реакции. Стихов, кроме некрасовских, почти не читали. Искусство и поэзия допускались постольку, поскольку приносили пользу, т.е. содержали “дельные сведения” или “честные идеи”» [4, с. 51].

Эти взгляды были характерны для теоретика либерального народничества Н.К. Михайловского, также писавшего в «Северный вестник». Полемизируя с ним, Волынский обращается в своих статьях к темам духовности, религии, уходя от разобщающей социально-политической проблематики. Он ставит новую задачу перед русской интеллигенцией – возврат к религиозным поискам, ориентация на высшие духовные ценности, как минимум на десятилетие опередив богоискательство тех же Мережковского, Бердяева и Булгакова и встав у истоков русского религиозно-философского возрождения XX века. «Бог – наша последняя и притом труднейшая задача, цель всех наших стремлений, заключительное слово человеческого понимания, – писал Волынский. – Наука, ставшая философией, философия, ставшая религией, – дальше, выше просвещение не идет» [5, с. 181].

Волынский рассуждает о Сионе и Голгофе как двух равнозначных духовных константах человечества и одновременно ищет улучшенной, философски обоснованной веры в высшее начало. Однако это не некий нью-эйдж того времени, не религиозное обновленчество – Волынский зрит вглубь традиции, он ищет общий корень религий, столь далеко разошедшихся друг от друга. Он хочет сочетать иудаизм и христианство и, возможно, даже уйти «в простую еврейскую среду проповедовать Христа» (об этом он написал в письме Л.Н. Толстому 5 мая 1894 года).

В рамках полемики с Михайловским Волынский выпускает целую серию статей, посвященных русской литературной критике XIX века. Он с жаром обличает ее материализм и социологизм, указывая, что даже в своих лучших представителях – В.Г. Белинском, Н.А. Добролюбове, Н.Г. Чернышевском, Д.И. Писареве, А.А. Григорьеве – она «никогда не углублялась до истинно философских идей, волнующих всякого крупного художника», и оказалась неспособна укрепить гуманные стремления, которыми она вдохновлялась, на «непоколебимых основаниях», сосредоточившись на вопросах общественной пользы [6, с. II].

Борец за идеализм, он первым начал требовать от современной ему русской литературы философичности, рассуждений о вечных истинах. Статьи о русских критиках Волынский собрал в отдельную книгу и издал ее в 1896 году. Книга опередила свое время, а потому не нашла сочувствия среди большинства читателей, включая Чехова, за глаза дразнившего Флексера «филлоксерой» (по названию мелкого насекомого – вредителя винограда) и «облезлым философом». Сам стиль Волынского у многих вызывал отторжение. Г.В. Плеханов, например, возмущался: «Волынский <…> положительно не говорит иначе, как с ужимкой, и притом с какой-то крикливой, истерической ужимкой» [7, с. 165]. В работах Волынского Плеханов увидел «суд и расправу над своими предшественниками».

Тем не менее литературоведческие работы Волынского поспособствовали освобождению от засилия одного направления в русской критике – материалистического, революционно-демократического. «Я только теперь, благодаря статьям Волынского о русских критиках, начинаю вполне ясно представлять себе, чем жила русская интеллигенция за все эти последние десятилетия. И как мне это чуждо», – так передала мнение Л.Н. Толстого о «Русских критиках» Волынского издательница «Северного вестника» Л.Я. Гуревич [8, с. 150].

Глубокими и новаторскими оказались работы Волынского о Л.Н. Толстом и Ф.М. Достоевском. В России работы Волынского не получили широкой известности, однако достаточно активно публиковались на Западе, пробудив интерес к русскому гению и превратив Достоевского в писателя номер один. Психологическая интерпретация его произведений стала нормативной у зарубежных ученых.

Волынский вернул читающей публике опального Н. Лескова, в 1891 году пригласив его печататься в «Северном вестнике». Свои статьи о Лескове Волынский включил в сборник, изданный в 1898 году. Именно благодаря ему автор «Соборян» получил всеобщее признание как русский классик.

Едва ли не в одиночку Волынский противостоял мейнстримному дионисийству Серебряного века, инспирированному ницшеанским «Рождением трагедии из духа музыки». Популярность мыслителя, воспевшего языческую древность, полную ярости, отваги и воли к мощи, превосходила в России той поры все пределы. «Обаяние Дионисово сделало его властителем наших дум и ковачем грядущего», – восклицал Вяч. И. Иванов [9, с. 27]. Вождь русского символизма был уверен, что только возрождение дионисийства как живого культа позволит преодолеть кризис современного мира, основанного на принципе индивидуализма, и сплотить человечество в глубоком экстазе мистического единства. Ницшеанская метафора противостояния аполлонического и дионисийского начал в культуре была воспринята значительной частью русской интеллигенции «за чистую монету» как реальное положение дел в греческой культуре или даже как некое мистическое откровение. Под знаком этой антитезы пройдет весь Серебряный век русской культуры.

В отличие от Вяч. И. Иванова, равно как и своего друга Д.С. Мережковского, а также едва ли не большинства прочих представителей Серебряного века, от Ф.Ф. Зелинского до А.А. Блока, Волынский отдавал предпочтение символическому Аполлону, богу не оргийного, но созерцательного экстаза, который единственный только и может вывести людей светлым путем красоты из миража к свободе. «Служение Дионису, – писал он в 1896 году, – сузило задачу человеческой жизни, которая должна быть чудом, а не преступлением, таинственным подвигом любви, а не чувственным весельем с кровавыми жертвоприношениями в храме жестокого бога. <…> Порываясь в вакхическом безумии навстречу смерти, человек неизбежно вовлекается в пучину явлений, от которых он хотел освободиться. <…> Только в созерцательном экстазе спасение от мира. <…> Сквозь мираж ослепительных видений одна только спокойная мудрость видит какое-то неясное, бесформенное мерцание, и это мерцание – Бог» [10, с. 190–191].

Волынский выступил против попыток Вяч. И. Иванова возродить «по программе, предуказанной Ницше, новую расу, оргиастическую, соборно справляющую великое таинство Диониса в “огнестолпных” храмах славяно-германского вдохновения» [11, с. 29]. Будоражащее умы современников противостояние Аполлона и Диониса станет стержневой темой творчества Волынского. Он так и не примет Ницше, чье творчество, по его словам, было лишено «имманентного морального зерна».

В поиске духовных констант человечества Волынский предпринимает ряд путешествий по местам, где наиболее ярко раскрывался человеческий гений. В 1896 году вместе с четой Мережковских он отправляется в Италию собирать материалы для новой книги

о Леонардо да Винчи. В этом труде автор в косвенной форме продолжит свою давнюю полемику с декадентством (Леонардо у него выступает кем-то вроде демона-искусителя, его одаренность безблагодатна и имеет темную природу) и апробирует свой новый метод интерпретации художественных произведений путем дешифровки языка пластики, поз, мимики. Не слишком привечаемый в своей стране, Волынский за книгу об итальянском гении получил звание почетного гражданина города Милана.

Важной вехой в жизни Волынского становится поездка в 1899 году в Константинополь и на Афон где он глубоко погружается в таинства православия, работает в области археологии и иконографии, составляет обширную коллекцию снимков с икон, церковных предметов.

В 1907 году Волынский с И. Рубинштейн посещают Грецию. Критик собирает информацию для исследования об античном театре, в том числе о его ранней, дифирамбической форме, и приходит к выводу, что именно танец является истоком и сердцем античного театра. Результаты своих изысканий Волынский показал в Берлине У. фон Виламовицу-Мёллендорфу. «Старейшина» классических филологов Германии одобрил работу коллеги, тем более что ее выводы перекликались с идеями самого Виламовица, в отличие от Ницше выводившего истоки греческой трагедии не из дионисийского культа, а из хоровой лирики. Феномену дифирамба Волынский посвятит одну из глав «Гиперборейского гимна».

В 1909 году в Петербурге начал выходить литературный ежемесячник «Аполлон», цель которого, по словам Брюсова, заключалась в том, чтобы «отстаивать аполлонизм против дионисизма» [18], то есть ясное, политически нейтральное и совершенное по форме творчество поэта-мастера, уважающего нормы художественного вкуса, против стихийных и «беззаконных» экзальтаций поэта-пророка.

Журнал сосредоточил в себе цвет русского символизма. На роль заведующего литературно-критическим отделом предполагался Волынский, годом ранее подтвердивший свою последовательно «антидионисийскую» позицию на страницах «Обозрения театров». Критик огорчался, рассуждая о русском характере, что тот, пусть и весь проникнутый сердечностью, не имеет в себе импульса к историческому созиданию: «Это только – эмоция, исступленное какое-то созерцание Божества, экстаз, в котором тает все личное, чисто человеческое. <…> Даже в своем искусстве, единственно живом средоточии русской религиозности, в вопросе религиозном, Россия не ушла пока дальше Диониса: самого эмоционального из всех богов древней Эллады. <…> От Диониса к Аполлону: таков, по-моему, лозунг современной минуты. <…> На пути старой русской экстазности, с ее самоумалениями и самоуничижениями перед лицом Бога, с ее пьяной слезой и сладко расплывающейся самокритикой, сделано, кажется, все. И надо идти дальше, к людям, в кровавый поток истории, безжалостно разрушая все ветхое и светло созидая все новое. А для такой великой исторической работы нужна, прежде всего, слитность внутренних сил человека, согласованный ритм ума и сердца. Под духовным влиянием Аполлона рождается новый человек. Мы идем к Аполлону» [13, с. 16–17].

В коллективе редколлегии Волынский не прижился, не пожелав, по его собственному признанию, делить роль главного идеолога журнала с «маниаком Диониса» Вяч. И. Ивановым.

Последовательный аполлонизм Волынского проявится в его балетной критике. Классический танец, принципом которого является «чувство, управляемое по законам логики», Волынский с уверенностью относит к «царству Аполлона» – «он органически противоположен всему дионисическому. Вакхические струи могут врываться в него только извне, секундными эпизодами, не разрушающими его единой цельности» [14, с. 224].

В начале 1910-х годов Волынский занимает должность балетного критика в «Биржевых ведомостях», что, по его собственному признанию, «спасает его как литератора» [15, с. 26].

Его статьи и рецензии пользуются большим успехом, он и сам берет уроки балета, чтобы телесно, на собственном опыте изучить особенности этого пластического искусства. Одновременно Волынский возглавляет издательство «Грядущий день», выпускающее книги по истории искусства, прежде всего времен Ренессанса.

Волынский примет революцию и станет сотрудничать с новой властью. В революции он увидел своего рода аполлонический ответ на едва не уничтожившее русскую культуру и общество декадентство. Он руководит «Русско-еврейской энциклопедией», трудится в составе редколлегии издательства «Всемирная литература», возглавляет Петроградское отделение Всероссийского Союза писателей и отдел балета в газете «Жизнь искусства». При этом он, как и прежде, будет далек от политики и не опубликует ни одной статьи на политические темы.

Научные интересы Волынского сосредоточены на поиске общих корней древних культур и религий евразийского континента. Переосмыслив модную в те годы гипотезу об арктическом происхождении арийской цивилизации, он разрабатывает оригинальную концепцию происхождения религий. Он объявляет о своем разрыве с христианством в пользу более древнего и изначального иудаизма.

По мнению Волынского, прародина человечества находилась на Крайнем Севере, в Гиперборее, которую он полагает не мифологической, но реально существовавшей в древности северной страной, мягкий климат которой может быть объяснен «климатической картиной доисторических, может быть, неолитических времен». Древнейшие предки европейских народов – гипербореи – еще не были разделены на нации. Это была эра совершенного монизма, время единого культа – культа Света, общего и для ариев, и для семитов.

Из-за изменения климата несколько тысячелетий назад гипербореи были вынуждены покинуть свой некогда благословенный край и выдвинуться в южном направлении. Волынский высказывает предположение, что этот исход был отражен в греческом мифе о явлении Аполлона из Гипербореи, которое, возможно, «было целым шествием народов, получивших впоследствии наименование народов арийского происхождения, без сомнения, заключавших в своем составе будущий семитический элемент». Для установления направлений этой экспансии Волынский привлекает историю распространения культа Аполлона, который с глубокой древности связывался с Гиперборей; он прослеживает этапы трансформации образа Аполлона на греческой почве – от «небесного полководца» до бога чистоты, ясности, меры, порядка [16].

Разделение на множество народов привело к утрате изначального гиперборейского монизма как фундаментального принципа мышления и монотеизма как принципа религиозного. Появление христианства, по Волынскому, происходит в результате привнесения в иудаизм хамитского элемента, а сам Христос у него предстает у него вождем-демагогом «хамитско-кушитских масс», мстящим за порабощение своего народа. Космические идеи иудаизма сменились в христианстве «антропоморфными построениями хамитских народностей»; в мире утвердился дуализм «со всеми его построениями и антиномиями, со всеми его видениями и исчадиями, со всеми его антитезами добра и зла, света и тьмы, духа и плоти, со всем трагизмом неразрешимой диалектики, со всем ходульным пафосом безысходных противоречий» [17, с. 65]. Только семитам удалось лучше других народов сохранить черты наших древнейших предков – гипербореев, а также монизм как фундаментальный принцип их мышления и основу единобожной концепции иудаизма.

Можно заметить, что концепция Волынского имеет кардинальное расхождение с построениями всех прочих адептов нордической теории. «Хотя, подобно ариософам, он говорит о том, что праарийцы явились в Европу с севера, и тоже использует термин «гиперборейский», – указывает Е.Д. Толстая, – внесенные им коррективы меняют всю суть

дела и подрывают ариософскую картину мира. Для него гиперборейский этап – это этап доисторического родства, предшествующий дифференциации на современные расы, нечто вроде сегодняшнего понятия о “ностратическом” единстве в языках. Именно здесь для него лежит общий корень арийских и семитских культов – понятие о едином солнечном божестве, высшем разуме (давно, впрочем, известное теософам и популяризированное Блаватской еще до оккультного бума начала XX века). Но свое праисторическое единство он видит вовсе не мистическим или магическим первобытным раем, каким арийское язычество рисовалось ариософам. По его мнению, это эпоха чистого монистического откровения, интеллектуального и рационального “светлого” культа. И, наконец, наперекор всему движению оккультизма и в особенности ариософии, Волынский убежден, что именно библейский иудаизм сохранил наибольшую верность этому древнему общечеловеческому откровению. Волынский предполагает наличие связи между ранними культами Аполлона и культами протоиудаистическими» [4, с. 549–550].

Будущее человечества Волынский видит оптимистически. Он уверен, что мир, страдающий от раздвоенности сознания, вернется к традиционным ценностям, к гиперборейским истокам. В духе русского космизма он пророчествует о грядущей эре «нового Аполлона» – человека целостного сознания и всемирной разумности, который будет жить вечно. «Будет некогда день, когда человек станет, как солнце. Он будет светел насквозь. Воля и чувство его будут одно. Никакого разлада, никакого раздвоения, сама мысль о преступности, о злодеяниях отпадает навсегда. Ночи не будет. Смерти не будет. Времени не будет. Новый Аполлон расстреляет все тучи, обложившие небо, и все в мире, рожденное солнцем, вернется в солнце на беспредельные времена» [17, с. 74].

Итоговые труды Волынского «Гиперборейский гимн» и «Рембрандт» не были опубликованы и вплоть до 1990-х годов оставались фактически неизвестны даже специалистам. Между тем, нет сомнений, что если бы концепция Волынского была опубликована в нужное время, она стала бы событием в сфере сравнительного религиоведения. В его книгах по-новому ставится вопрос о прародине европейских народов, родстве западной науки и религий Востока. Выдвинутый Волынским тезис о единобожии индоевропейской цивилизации и монизме как ее фундаментальном принципе, в свое время просто немыслимый, был подтвержден позднейшими исследованиями.

Литература

1. *Бальмонт К.Д.* Царь-ложь / К.Д. Бальмонт // Стихотворения. Л.: Советский писатель, 1969. С. 339–340.
2. *Белый А*. Революция и культура. М.: Изд. Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1917. 30 с.
3. *Блок А.А.* Владимир Соловьев и наши дни / А.А. Блок // Собр. соч.: в 8 т. Т. 6: Проза: 1918–1921. М.; Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1962. С. 154–159.
4. *Толстая Е.Д*. Бедный рыцарь: Интеллектуальное странствие Акима Волынского. М.: Мосты культуры / Гешарим, 2013. 632 с.
5. *Волынский А.Л.* Наука, философия и религия (Cogitata metaphysica) // Северный вестник. 1893. № 9. С. 179–201.
6. *Волынский А.Л.* Русские критики. СПб.: Тип. М. Меркушева (б. Н. Лебедева), 1896. IV, 827 с.
7. *Плеханов Г.В.* А.Л. Волынский. «Русские критики. Литературные очерки» / Г.В. Плеханов // Сочинения. Т. 10: Литературно-критические статьи (1888–1903). М.; Пг.: Государственное издательство, 1925. С. 165–197.
8. *Гуревич Л.Я.* История «Северного вестника» // Русская литература XX века. 1890–1910. М.: Республика, 2004. С. 141–159.
9. *Иванов Вячеслав*. Ницше и Дионис / Вяч. И. Иванов // Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 26–34.
10. *Волынский А.Л.* Литературные заметки: Аполлон и Дионис // Ницше: pro et contra. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2001. С. 180–205.
11. *Волынский А.Л*. Бог или боженька? // Куда мы идем: Настоящее и будущее русской интеллигенции,

литературы, театра и искусств: Сборник статей и ответов. М.: Заря, 1910. С. 25–32.

12. *Лавров А.В.* Символисты и другие: Статьи. Разыскания. Публикации. М.: Новое литературное обозрение, 2015. 768 с.
13. А.Л. Волынский о русском искусстве // Обозрение театров. 1908. 29 января. № 322. С. 16–17.
14. *Волынский А.Л.* Книга ликований: Азбука классического танца. Л.: Хореографический техникум, 1925. 331 с.
15. *Голлербах Э.Ф.* Жизнь А.Л. Волынского // Памяти А.Л. Волынского. Л.: Всероссийский союз писателей, 1928. С. 11–28.
16. *Матвейчев О.А.* Образ Аполлона в философском творчестве Акима Волынского // Вопросы философии. 2022. № 11. С. 130–142.
17. *Волынский А.Л.* Гиперборейский Гимн. М.: Книжный мир, 2022. 236 с.
18. *Волынский А.Л.* Письмо А.В. Амфитеатрову 10/23 июня 1909 г. // Лавров А.В. Символисты и другие: Статьи. Разыскания. Публикации. М.: Новое литературное обозрение, 2015. С. 675.

Аннотация. В статье анализируется творчество известного философа, литературного критика и религиоведа Серебряного века А.Л. Волынского, подчеркивается его приверженность традиционным ценностям во времена повального увлечения идеями трансформации социального строя и религиозного обновления. Ведший неутомимую борьбу с грубым материализмом и социологизмом в литературе, с нигилизмом и декадентством, призывавший вернуться к религиозным поискам и вечным вопросам, Волынский встал у истоков русского религиозно-философского возрождения XX века.

Ключевые слова: история философии, история идей, иудаизм, индоевропейцы, Гиперборея, Серебряный век, Волынский.

Oleg A. Matveychev, PhD in Philosophy, Professor, Financial University Under the Government of the Russian Federation. E-mail: matveyol@yandex.ru

Akim Volynsky as a Singer of Tradition

Abstract. .In the article the author analyzes the creative work of A.N. Volynsky, - a well-known philosopher, literary critic and religious scholar of the Silver Age, - and emphasizes his commitment to traditional values b the times of mass infatuation for the ideas of social order transformation and religious renewal. Fighting the tireless war with rough materialism and sociologism in literature, with nihilism and decadence and urging to return to religious research and eternal problems, Volynsky became the architect of Russian religious and philosophic renascence in the 20th century.

Keywords: History of Philosophy, History of Ideas, Judaism, Indo-Europeans, Hyperborea, the Silver Age, Volynsky.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-245-262

Алексей Макаркин

Митрополит Владимир (Богоявленский): современное восприятие православного святого

Когда говорят про Серебряный век, обычно имеют в виду культуру, расцветшую перед крушением Российской империи. Но представляется, что это куда более сложный цивилизационный феномен, связанный с процессом модернизации Российской империи и реакции на него в различных сферах – от политики до культуры. Модерн становился вызовом и для Русской церкви, и она стремилась реагировать на него с учетом изменившихся состава и настроений паствы. Актуальными стали собеседования с разными слоями населения, включая рабочих, и полемика с социализмом – всем этим активно занимался митрополит Владимир (Богоявленский).

Серебряный век значим и с точки зрения его восприятия в современной России. В конце 1980-х годов были сняты идеологические запреты, и тогда еще советское общество получило возможность познакомиться с ранее запретными или полузапретными фигурами. Эйфория позднего «узнавания» способствовала идеализации людей прошлого, особенно погибших от рук большевиков. Но затем стали возникать новые вопросы. Если в советское время любое неприятие советской власти признавалось как минимум ошибкой, а как максимум – преступлением, то в постсоветский период появились противоположные претензии – почему люди Серебряного века не смогли остановить разрушение страны. Тем более что аргументы для таких претензий уже существовали – их можно было заимствовать у наиболее консервативной части русской эмиграции, «открытие» которой для российского читателя пришлось на 1990-е годы. Травмированное распадом СССР общество воспринимало такие аргументы с пониманием, проводя прямые или опосредованные аналогии с современностью. История снова становилась актуальной.

При этом полемика затронула не только фигуры политических и общественных деятелей, но и, казалось бы, непререкаемые для православных людей персоны – в том числе и владыки Владимира, одного из первых канонизированных новомучеников.

«Гонимый за правду опальный святитель»

Значение личности митрополита Владимира (Богоявленского) для канонизации русских новомучеников XX века трудно переоценить. День его гибели в 1918 году был установлен как день молитвенного поминовения «всех усопших в нынешнюю лютую годину гонении исповедников и мучеников» еще Поместным собором 1917–1918 годов.

В 1981 году состоялась канонизация новомучеников Русской православной церковью заграницей (РПЦЗ) [6, с. 194]. Перечень канонизированных новомучеников тогда не был официально установлен, и в месяцеслов «зарубежной» церкви через год после

Макаркин Алексей Владимирович, первый вице-президент Центра политических технологий. E-mail: a_makarkin@mail.ru

канонизации были включены только имена митрополита Владимира, царской семьи, а также общая память Собора новомучеников в день гибели митрополита [6, с. 200] – таким образом, речь шла о бесспорных персонах, чья святость не подлежала сомнению для иерархов РПЦЗ. Только потом в месяцеслов были включены и другие имена пострадавших за веру.

Документальной основой для канонизации новомучеников в РПЦЗ послужил двухтомник «Новые мученики Российские», автором которого был протопресвитер РПЦЗ Михаил Польской, бежавший из СССР в 1930 году и вывезший с собой материалы о преследованиях клира и паствы. Опубликованный в 1949 году первый том открывался жизнеописанием митрополита Владимира [20, с. 10–24]. Задачей о. Михаила был рассказ о мученичестве и исповедничестве православных верующих, поэтому о предыдущей деятельности митрополита повествуется довольно кратко (возможно, и в связи с нехваткой источников, и недостатка места в сравнительно небольшом издании). Однако основная канва будущих житийных текстов обозначена уже в этой книге, написанной в агиографическом жанре.

В тексте о. Михаила отмечаются заслуги епископа Владимира во время его пребывания на самарской кафедре в деле борьбы с голодом 1892 года и эпидемией холеры: он «проявил себя великим героем духа, всецело отдавшись служению больным и заботам о голодающих, и своим личным примером воодушевлял пастырей на самоотверженный подвиг страждущему народу». Большинство архиереев не сталкивались с такими проблемами, тем более одновременно, и энергия сравнительно молодого (родился в 1848 году) епископа привела к тому, что он получил более высокое назначение.

На примере деятельности митрополита Владимира в московской епархии говорится о его активной пастырской деятельности – стремлении владыки к тому, чтобы «частым богослужением и проповедью, религиозно-нравственными беседами столичное духовенство ближе стояло к народу и рабочему классу». А сам владыка «являлся на фабрики и заводы и после молитвы вел беседы с рабочими о вреде увлечения социализмом». Таким образом, пастырская деятельность митрополита тесно увязывалась с политической сферой, а сам он характеризовался не только как пастырь, но и как своего рода пророк – «как бы пророчески» предсказывал, «к какому несчастью приведет Россию» социалистическое учение.

Со ссылкой на анонимного архиерея владыка характеризуется как «доблестный образец твердого и неподкупного стража Церкви и Родины» во время революционных событий 1905 года. Подчеркивается, что он «привлек сердца церковной и патриотической России в дни всеобщего шатания и измены (1904–1905 гг.), когда немногие оставались верными долгу и присяге, твердыми в защите Православной Церкви». Таким образом, подчеркивается не просто лояльность митрополита монархическому строю, но и особые заслуги в защите монархии. Также отмечаются его «правдолюбие, твердость и честность», что важно для характеристики и дальнейшей деятельности владыки, в том числе его выступления против Григория Распутина.

Другие аспекты деятельности владыки на московской кафедре характеризуются кратко. Подобно житиям многих святых в тексте обращается внимание на тайную благотворительность владыки на московской кафедре. Он «незаметно для посторонних глаз, оделял нищих, вдов и сирот». Тайный характер благотворительности противопоставляется внешней «малодоступности и сухости» митрополита, которые из недостатка становятся достоинством, связанным с его «врожденной скромностью». Очень коротко говорится о деятельности митрополита в сфере борьбы с пьянством: «энергично покровительствовал насаждению трезвости и сам вел беседы и издавал полезные листки и брошюры».

Единственная тема довольно короткого (1912–1915) пребывания митрополита на петербургской кафедре – борьба с «темными силами», или «распутинством», которую

владыка вел «со свойственными его характеру прямолинейностью и твердостью убеждений». Говорится о «трагичности» этой борьбы «при наличии того тягостного и рокового недоразумения, которое существовало между лучшими кругами русского общества, к каковым примыкал митрополит Владимир, с одной стороны, и государыней императрицей Александрой Феодоровной – с другой стороны». «Громадное почти неограниченное влияние» Распутина объясняется исключительно материнской любовью императрицы к своему сыну. Однако о. Михаилу значительно ближе позиция митрополита, который «считал непременным своим священным долгом и как первосвятителя Церкви, и как верноподданного» лично сообщить государю об обвинениях в отношении Распутина. Автор резюмирует: «…оба чистые, высокие духом, праведные перед Богом, царица и митрополит не поняли друг друга. И государыня не захотела выслушать того, кто воистину был и верноподданным и добрым святителем Божиим». Подчеркивается, что митрополит не боялся «говорить «правду царям», сознательно подвергая себя огорчениям и страданиям». Аналогий здесь не приводится, но сведущий в истории читатель может вспомнить святителя митрополита Московского Филиппа. Тема противоречий между праведниками не свойственна агиографии (в противостоянии святителя Филиппа и царя Ивана последний – очевидный грешник), но для эмигрантского читателя было важно расставить акценты в вопросе, который тогда сохранял актуальность, – еще были живы современники и некоторые участники этих событий. Кроме того, несмотря на агиографический характер текста, он все же был не житием святого, а, скорее, материалом к будущему житию.

Описание последнего, киевского, этапа жизни митрополита (1915–1918) начато с констатации того, что киевская паства видела и ценила в нем «гонимого за правду опального святителя». Об участии митрополита в событиях февральской революции и последующего периода (вплоть до увольнения из Синода) ничего не сказано – есть только скупое упоминание о том, что ему как первенствующему члену Синода пришлось вновь приехать в Петроград, а в 1917 году он возвратился в Киев. Зато очень подробно описано противостояние владыки автокефалистским настроениям части киевского клира и паствы, из-за которых архипастырь «потерпел много тяжких обид, оскорблений и огорчений» и «всяческое глумление». Владыка вновь охарактеризован как «глубоко честный, прямой и стойкий человек», не подчинившийся требованиям сторонников автокефалии. В качестве антагониста представлен находившийся на покое архиепископ Алексий (Дородницын), возглавивший Всеукраинскую церковную раду, живший, как и митрополит, в Киево-Печерской лавре, настраивавший против него монахов-украинцев и создавший для митрополита «такое положение, что он чувствовал себя в митрополичьих покоях в лавре, как в осажденной крепости». Для РПЦЗ взаимоотношения с украинскими автокефалистами были немаловажными – им приходилось сосуществовать в эмиграции, но при этом «зарубежная» церковь решительно отказывалась признавать их каноничность и хиротонии.

Наконец, наиболее подробно – как и принято в агиографических текстах – описана гибель владыки. Основным источником для автора, судя по всему, была изданная в Киево-Печерской лавре в 1918 году в период правления гетмана Павла Скоропадского книга «Венок на могилу Высокопреосвященнейшего митрополита Владимира» [5], но текст существенно сокращен за счет различных подробностей, которые представлялись агиографу второстепенными. В то же время есть и дополнения, придающие тексту определенную двойственность. С одной стороны, действия украинских автокефалистов рассматриваются в одном ряду с большевистскими: «Гонения и преследования митрополита Владимира озверевшими его же бывшими духовными детьми продолжались и завершились убийством владыки во время обладания Киевом сатанистами изуверами». С другой стороны, для о. Михаила большевики являются куда большим злом, так как именно их он считает сатанистами, описывая обстрел лавры большевиками и ее занятие ими 23 января. Убийство митрополита группой

вооруженных людей 25 января лишь опосредованно связывается с агитацией архиепископа Алексия среди монахов лавры – якобы «послушники, возбужденные революционной агитацией Дородницына, стали жаловаться на притеснения» со стороны митрополита «банде матросов», что и стало поводом для преступления. Таким образом, в качестве пособников убийц выступают послушники, а не монахи, а братии в целом адресуется лишь упрек в равнодушии, из-за которого владыка оказался «забыт и брошен».

«Замечательное единство праведной жизни и мученической кончины»

Русская православная церковь (РПЦ), как и РПЦЗ, канонизировала митрополита Владимира в числе первых новомучеников – вместе с митрополитом Вениамином, великой княгиней Елизаветой Федоровной и погибшими одновременно с ними лицами он был причислен к лику святых на Архиерейском соборе Русской православной церкви, состоявшемся в марте – апреле 1992 года. В соборном деянии было сказано, что он «с духовным величием и евангельской простотой утвердил в своем архипастырском служении замечательное единство праведной жизни и мученической кончины, свидетельствуя о вере Христовой даже до смерти (Откр. 12: 11)» [7].

К канонизации Комиссия Священного Синода РПЦ по канонизации святых подготовила жизнеописание митрополита Владимира, одобренное на заседании Священного Синода 25 марта 1991 года [10]. Этот текст станет образцом для других, сокращенных редакций жития святого Владимира. Его основой послужили все тот же «Венок на могилу высокопреосвященнейшего митрополита Владимира», биографическая статья о митрополите Владимире из дореволюционной «Православной богословской энциклопедии», а также материалы заседания Поместного собора в 1918 году, посвященного памяти покойного владыки, опубликованные в «Прибавлении к Церковным ведомостям» (№ 9–10 от 6 (25) марта 1918 года). Хорошо знавшие митрополита Владимира священнослужители подробно характеризовали различные этапы его духовно-административной деятельности, что дало немало агиографического материала для жизнеописания. Книга о. Михаила Польского официально использована не была – РПЦ тогда не поддерживала общения с РПЦЗ и игнорировала канонизацию 1981 года. Но в тексте о. Михаила и жизнеописании 1991 года есть общее – они посвящены «единству праведной жизни и мученической кончины», о котором сказано на соборе 1992 года.

Биографические сведения в жизнеописании представлены шире, чем в тексте о. Михаила – и образ расцвечен дополнительными красками. Владыка выглядит идеальным святителем, лишенным малейших недостатков. Вместо упоминания о «малодоступности и сухости» митрополита говорится о том, что «с детства хорошо знавший народную жизнь и вкусивший ее трудности, Владыка Владимир всегда относился с чуткостью и пониманием ко всем проявлениям человеческих страданий, бед, искушений». Упоминается о его «редкой отзывчивости на все духовные и материальные нужды своей паствы и подведомственного ему духовенства», о простоте в обращении и общедоступности, не знавшей «приемных часов». Митрополит при жизни не считался ученым-богословом – он был пастырем-практиком, а его научные работы ограничивались кандидатским сочинением, но в тексте сказано о том, что он был выдающимся студентом духовной академии, рекомендованным к оставлению на кафедре (аналог современной аспирантуры), и лишь из-за того, что ему предпочли другого студента (особо отмечено, что тот позднее стал выдающим ученым – так что конкурент был серьезный), будущий архиерей получил скромное назначение семинарским преподавателем.

Этапы административной деятельности владыки описаны подробно. Кроме характеристики его деятельности по борьбе с голодом и эпидемией, он представлен как

образец святителя, наделенного многими положительными качествами ревностного и глубоко верующего церковного администратора. Среди них церковная проповедь – «простая, безыскусная форма речи была согрета огнем такой глубокой искренности, что производила изумительное впечатление, неотразимо увлекая слушателей. Неудивительно, что церковь, где проповедовал Владыка, была всегда полна». Развитие образования, преимущественно церковно-приходских школ – только в Грузии открыто более трехсот таких школ, а в Москве «особой любовью согревая церковно-приходскую школу, Владыка устраивал курсы для учительского персонала этих школ, всеми мерами улучшая их материальный быт». Благотворительность – «усиленно содействовал открытию благотворительных обществ, богаделен, приютов». «Благолепное» православное богослужение, «проникновенное чтение церковных молитв и акафистов» (со ссылкой на епископа Серафима (Александрова), приводится высокое мнение «простого народа» о служении владыки – отмечается, что люди вспоминали о нем десятки лет). Миссионерско-просветительская деятельность: «устроил в Самаре «Алексеевское религиозно-просветительное братство», которого сам был почетным председателем», в Москве создал миссионерское братство во имя Воскресения Христова и Московский епархиальный миссионерский совет. Храмостроительство – в Самаре при нем за непродолжительное время построено более десятка храмов, в Грузии «построено и возобновлено» более ста храмов. Усердное посещение приходов, даже дальних – «сам лично служил в самых отдаленных самарских храмах», в Грузии «он посещал самые отдаленные, уединенные, заброшенные и труднодоступные храмы».

Жизнеописание владыки готовилось в 1991 году, когда СССР еще продолжал существовать, официально как «советское, социалистическое» государство, но и страна, и коммунистическая идеология находились в глубоком кризисе. Все эти факторы наложили отпечаток на текст жизнеописания. В тексте очень коротко говорится о проблемах, с которыми владыка столкнулся в Грузии «в связи с упадком веры, вызвавшим в части грузинского духовенства и общества волну национализма. Владыка столкнулся и с упорной клеветой, и даже прямым покушением на жизнь». Более подробное развитие этой темы могло вызвать противоречия с Грузинской православной церковью, где «националистическая» (с российской точки зрения) часть духовенства считается героями борьбы за восстановления автокефалии, упраздненной в 1811 году, а наиболее видные ее представители были канонизированы уже в постсоветское время (в календарь РПЦ их имена не включены).

В жизнеописании, в отличие от текста о. Михаила, было крайне коротко сказано о взаимоотношениях митрополита с царской семьей и его отношении к Распутину. Говорится лишь, что «в конце его пребывания на Петроградской кафедре против него ополчилась группа лиц, которая приобрела тогда преобладающее влияние на направление церковно-общественной жизни в русском государстве» (что за лица, не уточняется – можно только догадаться, что речь идет о Распутине и «распутинцах»). Далее сказано, что «свойственные митрополиту Владимиру прямолинейность и твердость поведения вызывали порой против него раздражение. Известен случай, когда митрополит Владимир просил личной аудиенции у императора Николая II, на которой изложил свое мнение относительно отрицательного влияния при Дворе деятельности Распутина... Кончилось тем, что митрополит Владимир попал в немилость и был удален из Петрограда в почетную ссылку в Киев».

Движения за канонизацию Распутина в 1991 году еще не было, но, несмотря на это, авторы жизнеописания уходили от подробного изложения конфликта – в последующем такой подход будет воспринят другими составителями житийных текстов. Видимо, речь шла о перспективе канонизации царской семьи в РПЦ, и описание противоречий между государем и архипастырем могло смутить часть верующих, ждущих от жития поучительного

примера. Современники и участники событий уже умерли, поэтому появилась возможность лишь по минимуму затронуть эту тему.

В тексте жизнеописания лишь коротко говорится о противостоянии владыки со сторонниками украинской автокефалии, хотя, конечно, осуждается «самочинная антиканоническая попытка» создать ее (но не сама автокефалия в принципе). Главное внимание уделено не описанию конфликтов, а проведению в Киеве украинского церковного собора, который в январе 1918 года открыл митрополит Владимир, призвавший соборян «к осторожной, серьезной и вдумчивой работе в духе любви и единения», особенно с «Всероссийской Православной Церковью».

На первый взгляд, это кажется странным, так как отрицательное отношение РПЦ к этим автокефалистам неизменно и хорошо известно – здесь позиции РПЦ и РПЦЗ были всегда идентичны при всех исторических разногласиях, свойственных ранее двум церквям. Но именно в этот период украинский церковный вопрос был настолько сложным и деликатным (по инициативе митрополита Филарета (Денисенко) в октябре 1990 года Украинской православной церкви (УПЦ) были предоставлены «независимость и самостоятельность в ее управлении»), что авторы жизнеописания постарались не акцентировать внимания на конфликтах, но на примере владыки подчеркнуть необходимость как «осторожности» в церковных вопросах, так и «единения» с РПЦ. События тогда развивались стремительно, и на Архиерейском соборе 1992 года, когда был канонизирован митрополит Владимир, митрополиту Филарету было отказано в предоставлении автокефалии и против него выступили большинство украинских архиереев, после чего он перешел к попыткам создать ее «самочинно и антиканонично».

Тема борьбы митрополита Владимира с революцией и социализмом в жизнеописании обойдена – для марта 1991 года подчеркивание этих сфер его деятельности выглядело еще слишком конфронтационно по отношению к советскому государству. Дело было не только в идеологии – в советской традиции «незаконно репрессированные» должны быть полностью «невиновны» перед советским же государством. В эту логику вписывается, однако, описание гибели владыки – тема красного террора к 1991 году стала уже легальной. Сюжет с нападением большевиков на мирную Киево-Печерскую лавру изложен максимально подробно и с сильными цитатами из «Венка на могилу митрополита Владимира», которые обошел в своем кратком изложении о. Михаил Польский. Именно в этом жизнеописании появилась фраза о том, что в лавре «начались такие дикие насилия и проявления варварства, перед которыми бледнеют известные нам из древних летописей сказания о грабежах и насилиях, производившихся монголами во время разорения Киева и Лавры в 1240 году» [5, с. 39; 10, с. 55], которая в последующем воспроизводилась в ряде сокращенных редакций жития святого митрополита Владимира.

Виновными в гибели митрополита однозначно признаются большевики – о роли автокефалистов ничего не сказано. Фрагмент жизнеописания, демонстрирующий, что официальное советское начальство могло не быть прямо причастно к убийству, изложен по тексту «Венка на могилу», предусматривающего как минимум его моральную ответственность за это преступление. Большевистский комендант лавры по просьбе ее наместника посылает солдат разобраться с тем, куда убийцы повели митрополита за ворота лавры. Посланные через некоторое время возвращаются, и один из них говорит поинтересовавшемуся судьбой митрополита монаху, что владыку нашли и «так всех вас по одному выведем» [5, с. 44–45; 10, с. 57]. Так что не только не были приняты меры к наказанию убийц, но и представитель официальной власти прямо угрожал свидетелю повторением судьбы митрополита.

«Сведение личных счетов в этот момент опасности»

Образ из жизнеописания выглядел столь разносторонним и привлекательным, что претензий со стороны православных людей к действиям митрополита быть не может. Однако ситуация оказалась иной – главной проблемой стало отношение митрополита Владимира к февральской революции и само восприятие этой революции.

Известно, что РПЦЗ изначально относилась к февралю 1917-го резко негативно и выступала за восстановление в России монархии. «Кто же будет отрицать, что февральская революция была столь же богоборческой, сколько противомонархической? Кто может осуждать большевистское движение и в то же время одобрять временное правительство? Оно подняло руку на Помазанника Божия; оно уничтожило в армии церковное начало, уничтожило церковно-приходские школы, ввело гражданскую присягу, одним словом – все это дело было торжеством того нигилизма, который известен русскому обществу уже три четверти столетия», – восклицал основатель РПЦЗ, митрополит Антоний (Храповицкий). Однако несмотря на столь резкие оценки, митрополит Антоний считал февральскую революцию событием политическим, хотя и крайне неблагоприятным для церкви. Вину за нее он возлагал на либералов, но не на русское общество в целом. Точно так же митрополит Антоний осуждал за отказ от монархических лозунгов либеральных членов Особого совещания при генерале А.И. Деникине, но не самого «благороднейшего и благочестивейшего вождя» армии [3], который сделал блестящую карьеру после февральской революции, став из командующего корпусом начальником штаба верховного главнокомандующего, а затем последовательно командующим двумя фронтами.

Однако со временем позиция РПЦЗ стала более сложной. С одной стороны, церковь продолжала воспринимать февральскую революцию как политическое событие. С другой же – усиливалось ощущение необратимости происшедшего, связанное как с продолжительностью существования советской власти, так и с усилением секулярных тенденций на Западе, где и располагались епархии РПЦЗ. «Зарубежная» церковь все более самоизолировалась не только от современного мира, но и от мирового православия, сближаясь с греческими старостильниками [16, с. 366–368]. Соответственно, и ведущие богословы РПЦЗ стали относиться к февральской революции как не к политическому, а к эсхатологическому событию – причем все русское общество оказывалось виновным не только в том, что допустило свержение монархии, но и в отказе осознать эсхатологический характер этого события, что было свойственно и консервативной части эмиграции.

Архимандрит Константин (Зайцев) в статье, опубликованной в издании «Православная Русь» в 1970 году, называл 2 марта 1917-го – дату отречения Николая II – концом Истории, предваряющим «имеющий незамедлительно наступить» Страшный Суд. «И ничто с такой очевидностью не свидетельствует о том, что этим актом действительно знаменуется КОНЕЦ СВЕТА, как тот факт, что, как это ни невероятно, не осознан был этот акт, когда он совершался, незамеченным прошел, когда состоялся, как нераспознанным остается, в сущности, и по сей день. Пусть формально еще не упразднялась монархическая власть, но актом вынужденного отречения заведомо возникало – пустое место» [15, с. 541].

Эсхатология архимандрита Константина связана с восприятием русского монарха как Удерживающего (препятствующего приходу Антихриста – термин из Второго послания апостола Павла к фессалоникийцам, подробнее о связанных с ним представлениях людей XX века см. [25]), «на плечах которого лежит сохранение России как оплота Христианского міра». Однако, по его мнению, такой России к февралю 1917-го уже не было из-за наступившей апостасии (отступничества), которая и привела к тому, что эсхатологический смысл отречения государя остался недоступным для его подданных, воспринявших это событие сугубо в политическом контексте [15, с. 543–544].

Архиепископ Аверкий (Таушев), говоря в 1972 году об убийстве царской семьи, также утверждал, что главным препятствием на пути скорейшего воцарения антихриста (то есть Удерживающим) являлась «православная царская Россия», а за грех цареубийства несет вину «весь русский народ», так как «злодеяние явилось естественным выражением того настроения, которое к этому времени созрело в умах и сердцах несомненного большинства несчастных заблудившихся русских людей, начиная с «низов» и кончая самыми «верхами» – высшей знатью». При этом, по словам владыки Аверкия, и спустя 54 года «далеко не все русские люди сознали всю тяжесть и губительность этого страшного греха! Многие до сих пор с удивительным легкомыслием относятся к этому страшному событию, а есть и такие, которые доселе еще носят в своих душах отраву, приведшую нашу несчастную Родину Россию к этому жуткому преступлению» (то есть осуждают царя и царицу, воспроизводя аргументы, распространенные в предреволюционной России) [2, с. 298–299].

Высказывания архиепископа Аверкия можно интерпретировать и как то, что свободными от «заблуждений» оставалось лишь явное меньшинство общества, включавшее так называемых распутинцев, неизменно защищавших царскую семью от любой критики. Уже в 1993 году, через год после канонизации митрополита Владимира, в России были опубликованы первые два тома мемуаров одного из них – князя Н.Д. Жевахова, впервые изданные в Мюнхене в 1923 и 1928 годах и касающиеся периода 1915–1920 годов (незавершенный текст продолжения воспоминаний, подробно описывающий начало эмигрантской жизни князя в Королевстве сербов, хорватов и словенцев и в Италии, был впервые опубликован в 2022 году). Один из ее антигероев – митрополит Владимир.

Автор, бывший в 1916–1917 годах товарищем обер-прокурора Синода, начинает со сравнительно мелких обвинений. Первое – в недостатке управленческих способностей в качестве первоприсутствующего в Синоде: «он был абсолютно неспособен руководить заседанием: в течение 3 часов, из подлежавших рассмотрению 30–40 дел, стоявших на повестке, в лучшем случае рассматривалось 3–4 дела, прочие же дела откладывались...» [9, с. 144]. Для православных это не слишком тяжкий упрек, но он расходился с образом опытнейшего администратора из жизнеописания.

Далее Жевахов рассматривает два эпизода, связанных с его непродолжительной службой в Синоде. Вначале Синод по сугубо формальным основаниям (в результате конкуренции между Синодом и обер-прокуратурой) отвергает решение о назначении графа А.В. Армфельдта на должность члена Училищного совета, несмотря на то, что тот «был исключительным ревнителем церковных школ Новгородской епархии; что большинство этих школ даже создано было на его средства и что, в заботах о постройке и поддержании их, граф разорился, потеряв свое состояние» [9, с. 145]. Далее проваливает в Синоде предложенную Жеваховым кандидатуру монахини Маргариты (Гунаропуло) на должность настоятельницы монастыря – Жевахов воспринимает это также как следствие оппозиции Синода по отношению к обер-прокуратуре. Лишь с большим трудом Жевахову удалось настоять на ее назначении игуменьей, но в отдаленной Уфимской епархии, где она и была расстреляна большевиками в 1918 году за попытку укрыть офицеров антибольшевистской Народной армии (как и митрополит Владимир, она причислена к лику святых, но несколько позднее, в 2000 году). Образ монахини, бывшей для Жевахова «воплощением пламенной веры и горячей любви к Богу», был противопоставлен синодальным иерархам (и, разумеется, первоприсутствующему), для которых приоритетными были собственные амбиции [9, с. 146–148]. Другие возможные аргументы, которыми могли руководствоваться архиереи (отсутствие информации о ней, о чем говорил владыка Владимир, или же ее непростые отношения с настоятельницей монастыря, в котором она в то время была монахиней, – Жевахов не говорит о причинах конфликта и лишь упоминает о ней как «забитой и затравленной в глуши подмосковной обители»), князь всерьез не рассматривает.

Но главная претензия Жевахова к митрополиту связана с его поведением в начале февральской революции. Когда 26 февраля 1917 года состоялось заседание Синода, то князь как товарищ обер-прокурора предложил митрополиту Владимиру выпустить антиреволюционное воззвание, на что владыка ответил отказом: «Это всегда так. Когда мы не нужны, тогда нас не замечают: а в момент опасности к нам первым обращаются за помощью». Жевахов считал, что митрополит сводил личные счеты, так как был обижен своим переводом в Киев, – «такое сведение личных счетов в этот момент опасности, угрожавшей, быть может, всей России, показалось мне чудовищным». Впрочем, он полагал, что митрополит не отдавал себе отчета в значимости происходившего и действовал все в той же логике противостояния Синода и обер-прокуратуры [9, с. 288–289].

Текст Жевахова можно было бы проигнорировать – позиция князя не только противоречила эмигрантскому мейнстриму, но и к самому автору предъявлялись многочисленные претензии и морально-нравственного, и богословского характера (убежденный антисемит, он сочувствовал фашизму, отвергал Ветхий Завет и пытался отредактировать Новый, чтобы избавить его от «иудейских вставок»). Но в России 1990-х годов издание мемуаров князя вполне соответствовало тренду на неприятие не только октябрьской, но и февральской революций, являясь одним из немногих свидетельств радикального «антифевралиста», обвинявшего в свержении царя не только революционеров и либералов, но и элиту империи – как светскую, так и духовную. Этот тренд был связан как с восприятием царя в качестве Удерживающего, так и с ростом эсхатологических настроений в 1990-х годах – для фрустрированных, выбитых из колеи, утративших привычные ориентиры и внятное представление о будущем людей куда более актуальная «травма 1991 года» наложилась на «травму 1917-го». Неудивительно, что мемуары Жевахова неоднократно переиздавались (в 2006 и 2014 годах), в том числе в сокращенном виде под характерным названием «Еврейская революция».

В этот же тренд вписывается и идея о реабилитации Григория Распутина, отвергнутая священноначалием, но распространившаяся среди верующих, в том числе во время подготовки канонизации царской семьи. Для поклонников Распутина его противники в Синоде выглядят государевыми ослушниками, вольно или невольно ослаблявшими самодержавие и приближавшими революцию. В книге С.В. Фомина «Последний царский святой» Распутин и связанный с ним «епископ-простец» Варнава (Накропин) представлены в виде положительной, верной монархии духовной альтернативы синодальным архиереям («бейлисам кровопийцам», как их назвал в письме Николаю II Варнава, сравнивая их с фигурантом печально знаменитого «дела Бейлиса» – разумеется, считая, что Бейлис виновен) и недолговременному обер-прокурору Синода А.Д. Самарину, который действовал в согласии с церковными иерархами и вызвал недовольство императрицы. Главными антагонистами выступают Варнава и Самарин; Варнава в письме императрице предлагает перевести владыку Владимира как союзника Самарина в Киев, что и произошло – и с этим переводом связывается (со ссылкой на Жевахова) отказ митрополита Владимира поддержать монархию в феврале 1917-го [24, с. 223–225, 275–278]. «Культ Варнавы», впрочем, так и не сложился из-за информации о его тесном сотрудничестве с большевиками после революции [17].

Негативная оценка деятельности Синода и его первоприсутствующего существуют и в публицистике. Так, самым щепетильным моментом жития священномученика Владимира автор сайта «Русская народная линия» П. Тихомиров видит отказ в феврале 1917-го выпустить воззвание к народу в поддержку монархии, ссылаясь, разумеется, на князя Жевахова и резюмируя: «…факт остается фактом – Синод промолчал. И полилась кровь. Вначале робко. Потом кровь хлынет рекой. И одним из первых в сонме Новомучеников и Исповедников Российских суждено было стать именно митрополиту Владимиру» [23].

Таким образом, жеваховская аргументация продолжает быть актуальной. Тем более что тема реакции высшего духовенства (а не только митрополита Владимира) на свержение монархии стала предметом не только публицистики, но и монографии историка М.А. Бабкина «Священство и царство». Автор придерживается весьма экзотичных взглядов на российский епископат. Достаточно сказать, что он не исключает принадлежность неназванных членов Синода к масонству и вербовку западными разведками членов Синода, ранее служивших за границей, – будущих патриархов святителя Тихона (Беллавина) и Сергия (Страгородского) [4, с. 245]. (На митрополита Владимира его подозрения в вербовке не распространяются, так как тот управлял епархиями только на территории Российской империи.)

Впрочем, набор фактов из книги Бабкина оспаривать невозможно. 27 февраля, на следующий день после неудачной попытки Жевахова, добиться осуждения Синодом начавшейся революции, аналогичную – и столь же неудачную – попытку предпринял и обер-прокурор Николай Раев. 2 марта митрополит Владимир председательствовал на неформальном совещании членов Синода, на котором было принято решение установить связь с Временным правительством, что М. Бабкин считает признанием этого правительства еще до официального отречения Николая II, произошедшего через несколько часов (такой вывод выглядит весьма произвольной интерпретацией) [4, с. 200–202]. 4 марта, на первом после свержения монархии заседании Синода митрополит Владимир и другие иерархи приветствовали нового обер-прокурора Владимира Львова, а сам митрополит принял личное участие в выносе из зала заседаний Синода царского кресла, которое в глазах иерархов являлось символом «порабощения» церкви государством. 6 марта митрополит Владимир разослал от своего имени в епархии телеграммы с распоряжением о том, что «моления следует возносить за Богохранимую Державу Российскую и Благоверное Временное правительство ея». 9 марта Синод обнародовал послание с поддержкой Временного правительства [4, с. 203–208].

В качестве возможных альтернатив таким действиям М. Бабкин рассматривает ряд мер. До отречения Николая II, по его мнению, можно было выпустить послание в поддержку монархии, отслужить публичные молебны и провести крестные ходы с участием консервативно настроенной паствы и членов правых партий, пригрозить епитимьей и даже анафематствованием «дерзающих на бунт и измену» против императора и даже ввести интердикт (запрет богослужений) в местностях, поддержавших революцию [4, с. 259–263]. После отречения Николая II и отказа великого князя Михаила Александровича принять власть также были варианты действий – от совмещения молитв о Временном правительстве и о доме Романовых до обнародования послания ко всероссийской пастве с констатацией «предпочтительности» для Православной церкви власти православных василевсов, помазуемых на царство. Самому митрополиту Владимиру автор рекомендовал бы добиться аудиенции у великого князя Михаила и выразить ему верноподданнические чувства [4, с. 265–266].

Вряд ли приходится сомневаться в том, что эти теоретически возможные альтернативы не имели ничего общего с реальной общественно-политической ситуацией февраля – марта 1917 года. Уже 26 февраля, когда князь Жевахов пытался уговорить митрополита Владимира публично поддержать монархию, улицы Петрограда были заполнены протестующими и ситуация стала выходить из-под контроля властей, а 27 февраля на сторону революционеров начали переходить части столичного гарнизона. Авторитет церкви был явно недостаточным, для того чтобы противодействовать такому развитию событий. Члены правых партий оказались деморализованы, а епитимьи и даже анафемы вряд ли были бы восприняты всерьез разгоряченным народом. Если во время декабристского восстания два митрополита не смогли убедить солдат покинуть Сенатскую площадь, то тем

более это не удалось бы спустя почти сто лет в куда более секуляризированном обществе. В этом случае наиболее вероятным сценарием стал бы арест членов Синода восставшими, что «обезглавило» бы церковь. Столь же плохо вписывающимися в контекст событий 1917 года выглядят и другие «рекомендации» – тот же великий князь Михаил совершенно не собирался реально претендовать на престол и искренне желал уйти в частную жизнь.

«Оттого и не виделась близость катастрофы»

Критика в адрес митрополита Владимира как недостаточно лояльного верноподданного, невольно способствовавшего крушению православной монархии, оказалась не единственной претензией к святителю. Упреки могут носить и иной характер: митрополита можно обвинить и в недостаточной смелости в отношениях с властью. Как уже отмечалось выше, житийные тексты, посвященные митрополиту Владимиру, нередко восходят к жизнеописанию 1991 года, но обширное житие священномученика Владимира, составленное игуменом (ныне архимандритом) Дамаскиным (Орловским), является оригинальным [12], хотя, разумеется, учитывающим предыдущие тексты. Архимандрит Дамаскин – автор многочисленных житийных текстов, с 1996 года входит в состав Синодальной комиссии по канонизации святых, а в 2011–2015 годах был ее секретарем.

Этот агиографический текст можно условно разделить на четыре части. В первой митрополит представлен как администратор – ее содержание перекликается с жизнеописанием 1991 года, однако не столь идиллично. Так, при описании грузинского периода деятельности владыки агиограф уделил больше внимания антагонистам, которые характеризовались большой цитатой одного из ближайших сподвижников митрополита по Грузии и Москве, протоиерея Иоанна Восторгова. Это «грузинский клир», негативно относившийся к русским экзархам, не исключая и митрополита Владимира. Здесь же – также в цитате отца Иоанна – впервые возникает тема отчужденности владыки от высшей бюрократии, которая не только не оказывала ему поддержки в его деятельности, но и мешала. Впрочем, цитату агиограф не комментирует, что, как и в случае с жизнеописанием 1991 года, может быть связано с современными отношениями Русской и Грузинской церквей.

При характеристике московского периода деятельности митрополита Владимира коротко упомянуто о его борьбе с идеями «безбожного социализма и коммунизма» (табу 1991 года, понятно, давно сняты). Перевод митрополита в Петербург, бывший повышением по службе, характеризуется как нежеланный самим архипастырем, который считал себя «человеком не этикетным» и не склонным приспосабливаться к условиям жизни при дворе. Епархиальная деятельность владыки в Петербурге описана кратко – упомянуто лишь участие в праздновании 300-летия династии Романовых и продолжение начатой в Москве борьбы с пьянством.

Но здесь начинается вторая часть жития: агиограф переходит к политическим вопросам и рассматривает их в контексте грядущей государственной катастрофы. Упоминая об участии митрополита Владимира в прославлении патриарха Ермогена в 1913 году, он имплицитно сравнивает двух иерархов, утверждая, что только призыв, аналогичный ермогеновскому в период Смуты, мог сохранить государственность. И далее: «В чрезвычайных условиях гибнущего государства и поступок, избавляющий от этой гибели, должен быть чрезвычайным, требующим большого мужества и широты взгляда – не вообще образованного и космополитического, а широты русского православного взгляда. А его-то и не было тогда, оттого и не виделась близость катастрофы, оттого и не виделось, что выход – в чрезвычайном личном поступке того, кто по занимаемому им положению мог его совершить. Но таких не было ни среди церковно, ни среди государственно власть имущих.

И жизнь подвижника уходила хотя и в важные сами по себе вещи, но для его положения и его времени это были частности».

Таким образом, имплицитное сравнение оказывается не в пользу митрополита Владимира, который «не захотел быть подобным Патриарху Ермогену» и не смог добиться восстановления патриаршества, ликвидированного при Петре I, – именно это решение агиограф рассматривает как спасительное. Он приводит обширные выдержки из текстов горячего сторонники восстановления патриаршества, архиепископа (затем митрополита) Антония (Храповицкого) – и на этом фоне сдержанная позиция митрополита Владимира также выглядит уязвимой. Образцовый архипастырь не проявляет достаточной веры и лидерских качеств – и только «Господь силою принуждения заставил если и не обрести необходимое для совершения Его дела мужество, то, по крайней мере, перенести Его страдания – и таким путем, через пролитие крови, войти в Царство Небесное». То есть мученичество владыки становится следствием его нерешительности и своего рода ее искуплением. А многочисленные заслуги владыки как образцового архиерея оказываются «частностями», глубоко второстепенными на фоне недостатка мужества для решения главной задачи.

Житие оказывается более сложным по своему содержанию, чем обычный агиографический текст. «Лучшие люди» из текста о. Михаила Польского, не исключая и святителей, оказываются здесь виновниками краха традиционной российской государственности. Если у о. Михаила митрополит Владимир выглядит одним из спасителей монархии в 1905 году, то игумен Дамаскин даже не упоминает об этом; для него это спасение оказывается мнимым, так как «после 1905 года, когда монархия в значительной степени самоупразднилась и оказалась в командирской рубке вместе со своими убийцами, этот корабль можно было считать затонувшим, оставалась лишь видимость государственной жизни и плавания». Таким образом интерпретируется манифест 17 октября о созыве законодательной Государственной думы. Но при этом, в отличие от мемуаров Жевахова, не идеализируется и подписавший его Николай II, который не выводится за рамки «государственно власть имущих» – у автора нет концепции Удерживающего. Фактически за крах отвечают все, включая и самодержца, отказавшегося восстановить патриаршество.

Антипарламентаризм агиографа проявляется и в дальнейшем. Список факторов, «окончательно и необратимо поставивших государство на край пропасти», включает в себя, по мнению автора, три составляющие – «создание представительных учреждений – парламентов» (возможно, имеются в виду Государственная дума и Государственный совет, половина членов которого были выборными), «разрушенное государственной властью церковное управление» (то есть отсутствие патриаршества) и начавшаяся мировая война. Тема Распутина упомянута вскользь (хотя и шире, чем в жизнеописании 1991 года) и на этом фоне выглядит второстепенной. Рассказ о встрече митрополита с царем и реакции на нее императрицы с последующим удалением владыки из Петербурга изложен в целом по тексту о. Михаила Польского, но сильно сокращен – и «произвольные перемещения архиереев с кафедры на кафедру и возможность влияния на эти перемещения посторонних лиц» (то есть прежде всего Распутина) связываются все с тем же петровским упразднением патриаршества. Игумен Дамаскин, в отличие от о. Михаила Польского, не склонен оправдывать императрицу – он лишь отмечает, что она «пришла в негодование и, обвинив митрополита Владимира в том, что он плохой верноподданный, потребовала его перевода из столицы».

Игумен Дамаскин обходит молчанием позицию митрополита Владимира во время февральской революции, игнорируя обвинения со стороны Жевахова. Если «синодал» Жевахов утверждал, что церковь, поддержав государственную власть, могла повлиять на развитие событий, то «патриархист» Дамаскин, для которого сама обер-прокуратура Синода

является антиканонической аномалией, похоже, так не считает. Он лишь отмечает, что в России произошел государственный переворот, после которого митрополит Владимир не согласился с «беспорядочными действиями» нового обер-прокурора (Владимира Львова, входившего в состав Временного правительства), и тот в ответ уволил всех членов Синода и набрал новых. С точки зрения агиографа, «беззаконие дошло до своего логического конца», то есть февраль 1917-го не стал эсхатологической датой, оставшись политическим событием. Более того, Временное правительство лишь продолжило «беззаконный» курс в отношении церкви, начатый Петром I.

Третья часть жития посвящена украинским церковным событиям 1917–1918 годов, описанным существенно подробнее, чем в жизнеописании 1991-го. Отношение игумена Дамаскина к украинскому автокефалистскому движению столь же негативно, как и о. Михаила. Но есть и существенное отличие – о. Михаил исходит из безусловной правоты святителя Владимира, игумен Дамаскин считает его позицию недостаточно жесткой. Для игумена Дамаскина принципиально неприемлемо, что митрополит рассматривал возможность покинуть свою кафедру, если бы с таким требованием выступила не группа активистов, а законное правительство Украины. Игумен Дамаскин исходит из того, что раз такое требование с точки зрения церковного права априори незаконно, то его выполнение – это «весьма тяжелое, столетиями копившееся мертвящее наследие синодальной эпохи».

Наконец, последняя, четвертая часть жития посвящена мученичеству митрополита. Текст жития в целом следует логике о. Михаила и жизнеописания 1991 года – из последнего выбрана все та же яркая цитата из «Венка на могилу митрополита Владимира», сравнивающая большевиков с монголами. В этом контексте ответственность за убийство возлагается на большевиков, упоминания о какой-либо роли сторонников украинской автокефалии отсутствуют. Зато причиной гибели прожившего праведную жизнь митрополита вновь признается «то, что человек мог сделать, занимая соответствующее положение, но не сделал» – то есть отказ стать исповедником «перед номинально православной властью и враждебным, безбожным обществом», публично потребовав восстановления патриаршества. «Номинально православная власть» – это и Николай II, который в этой логике вовсе не выглядит идеальным православным монархом.

Антипарламентаристская позиция агиографа, неприятие демократических процедур, надежда на симфонию церкви и государства как средства спасения традиционной для России монархической государственной власти – далеко не редкость в современной Русской церкви. Но можно вспомнить, что призыв святителя Гермогена оказался бы бесплоден без ополчения Минина и Пожарского, как бесплодными оказались усилия первого русского патриарха, святителя Иова, пытавшегося спасти династию Годуновых, с которой он был тесно связан. Если же обратиться к более актуальному для России начала XX века опыту революций нового времени, то можно заметить, что ни в одной из них – от французской 1789 года, ставшей в немалой степени образцом для русских революционеров, до португальской 1910 года, наиболее близкой по времени к русской революции, – религиозные институты не смогли эффективно противостоять антимонархическим движениям. В католической Италии папа Римский не смог предотвратить объединение страны под эгидой Савойской монархии, придерживавшейся антиклерикальных позиций.

Что же до предреволюционных планов восстановления в России патриаршества, то они сталкивались с многочисленными проблемами – от церковных канонов до реальной политики. Столичная кафедра была занята до митрополита Владимира митрополитом Антонием (Вадковским), патриаршество которого могли приветствовать церковные либералы, но оно же было неприемлемо для наиболее реакционной части политического класса и ее союзников в церкви. Смещение же его с поста главы столичной епархии вызывало бы серьезные вопросы относительно каноничности такого действия. В любом случае

избрание патриарха могло превратиться либо в административное решение верховной светской власти, либо в межпартийную политизированную борьбу – в обоих случаях консолидирующая роль патриарха была бы невозможной.

Но существовала и более масштабная проблема – общество в условиях секуляризационных процессов не рассматривало голос церкви (тем более ее отдельных иерархов) как достаточный авторитет и за пределами собраний церковных и светских богословов не востребовало увеличения ее роли в политических процессах. В многочисленных наказах депутатам Думы – своего рода индикаторах общественного мнения – речь шла о совершенно других, сугубо светских вопросах, а не об усилении клерикальных тенденций как противовеса секулярным, которые быстро превращались в доминирующие.

«Образцовая мишень в кампании расправы с духовенством»

Украинский церковный вопрос сыграл в судьбе владыки Владимира тяжелую роль, омрачив последние месяцы его жизни. Он же оказался связан и с его прославлением. Вскоре после канонизации митрополита состоялся Харьковский собор УПЦ (27–28 мая 1992 года), на котором ее предстоятелем вместо «автокефалиста» Филарета был избран сторонник единства с РПЦ, митрополит Владимир (Сабодан). Филарет не признал этого решения, что привело к церковному расколу. 20 июня митрополит Владимир прибыл в Киев и уже в ночь с 26 на 27 июня в Киево-Печерской лавре, контролируемой канонической церковью, состоялось обретение мощей митрополита Владимира (Богоявленского), которые были перенесены из Крестовоздвиженской церкви над Ближними пещерами в Дальние пещеры лавры. Один из монахов вспоминал о символизме этого события: «Казалось, священномученик встал из гроба и пришел на помощь: ведь он тоже боролся с раскольниками и боролся из-за той же неканонической автокефалии» [1].

Тема ответственности за убийство митрополита Владимира продолжала обсуждаться в публичном пространстве. В житии, опубликованном на сайте пресс-службы УПЦ в 2002 году, ответственность за гибель митрополита на большевиков не возлагается: «Вопрос о том, кто убийцы святителя Владимира, так и остался дискуссионным. Узнав об изуверской расправе с митрополитом, большевики заявили о своем намерении разыскать бандитов, которые прикрылись их именем» [11]. П. Тихомиров на сайте «Русской народной линии» утверждает, что «владыку подставили свои же лжебратья. Это очевидно. Что бы ни писали в официальных житиях про большевиков, те в данном случае виновны лишь косвенно. Вина их в том, что вторжение в Киев отрядов эсера Муравьева, балтийских матросов и мадьяр-интернационалистов спровоцировало революционную анархию, то есть бандитский беспредел. И вот кто-то решил руками отморозков-беспредельщиков, а вовсе не большевиков, убрать владыку». Виновными же Тихомиров считает либо «украинствующих батюшек», либо архиепископа Алексия (Дородницына) [23].

«Украинская» версия поддерживается воспоминаниями протопресвитера Василия Зеньковского, который еще в качестве университетского преподавателя был министром исповеданий при гетмане Скоропадском. О. Василий считал, что тайна смерти митрополита Владимира так и осталась нераскрытой. Он выдвинул две версии – «убили украинцы, ненавидевшие его за его сопротивление украинскому церковному движению» и «был убит несколькими послушниками из самой же лавры» с целью ограбления. Версия о виновности послушников казалась ему более вероятной [13, с. 42]. Тема ответственности насельников лавры есть и в воспоминаниях митрополита Евлогия (Георгиевского), в которых акцентируется внимание на том, что «в злодействе свою роль сыграл и Алексей Дородницын, но кровь его и на монахах Лавры». Первый возбудил своей агитацией послушников, пожаловавшихся на митрополита «банде матросов», вторые «не только не подняли тревоги, не

ударили в набат, но ни звука никому не сказали». В результате лишь спустя значительное время «кто-то позвонил» Муравьеву, который прислал своих солдат, но было уже поздно [8, с. 285–286].

Однако оба мемуариста не только работали над своими воспоминаниями уже в эмиграции, но и не опирались на документы, и не имели отношения к внутренней жизни Киево-Печерской лавры. Что касается ответственности братии в целом, то она находилась в состоянии сильнейшего стресса от штурма города и занятия лавры большевиками, которые вели себя разнузданно, и проявила слабость. Монахи были в основном выходцами из крестьянской среды, привыкшими к размеренной монастырской жизни, – «воинами Христовыми» их можно назвать весьма условно.

На вопрос о вине большевиков в гибели митрополита Владимира, как представляется, наилучшим образом ответил бывший юрисконсульт Киево-Печерской лавры Иван Шумилин (псевдоним Никодимов), хорошо знавший внутреннюю ситуацию в лавре и сумевший ознакомиться с уголовным делом о гибели владыки, расследовавшимся в период гетманата. В своей книге, опубликованной в эмиграции, он отвергает версию о том, что митрополит был убит по официальному приказу большевистских властей. В то же время он возлагает на них моральную ответственность за случившееся, так как «идеологическое «оправдание» убийства митрополита Владимира давалось коммунистической программой, объявлявшей своей задачей беспощадную борьбу с духовенством как с реакционной частью населения. Личность митрополита, высшего представителя церковной власти, да еще такого, каким был митрополит Владимир, могла быть как бы образцовой мишенью в кампании расправы с духовенством» [19, с. 139].

В этом случае можно провести аналогию с убийством бывших министров Временного правительства Ф.Ф. Кокошкина и А.И. Шингарева в том же январе 1918 года, только совершенном в Петрограде. Тогда речь шла о самочинной расправе со стороны красногвардейцев в условиях публичной травли большевиками кадетской партии, к которой убитые принадлежали. В 1917 году красногвардейцы совершили самосуд в Царском селе над протоиереем Иоанном Кочуровым – первым новомучеником церкви, в январе 1918-го смертельно ранили в Петрограде протоиерея Петра Скипетрова, протестовавшего против реквизиции зданий Александро-Невской лавры (он также был причислен к лику святых). Никакого наказания за эти преступления не последовало. Некоторые убийцы Кокошкина и Шингарева были отданы под суд по настоянию наркома юстиции – левого эсера И.З. Штейнберга, но затем отправлены на фронт. В остальных случаях не было и суда.

Можно провести и еще одну, на этот раз «провинциальную», аналогию – убийство красногвардейцами профессора физики А.Р. Колли 10 февраля 1918 года, после взятия Ростова-на-Дону, откуда отступила Добровольческая армия. Колли был членом кадетской партии. Один из служителей физического кабинета сообщил красногвардейцам, что в квартире профессора хранятся оружие и бомбы. Два обыска ничего не дали, тогда красноармейцы надели на подозреваемого принесенный ими китель с одним погоном и аксельбантом и, поставив к стенке, расстреляли. Таким образом убийцы выдали сугубо гражданского человека за офицера, что способствовало как оправданию преступления, так и натравливанию на жертву местных жителей.

И в данном случае наиболее вероятными участниками преступления являются красногвардейцы – один из них, некто И.А. Кузьменко, поведал об этом в своих воспоминаниях, хранящихся в Центре документации новейшей истории Ростовской области и введенных в научный оборот О.М. Морозовой. Порядок их действий напоминает убийство профессора Колли. Якобы некий монах (мемуарист вряд ли различал монахов и послушников) сообщил красногвардейцам, что у митрополита на чердаке спрятано оружие. По утверждению Кузьменко, в ходе обыска были найдены несколько японских винтовок (ни о чем подобном

монашествующие лавры не сообщали, и это изъятие никак не было документировано, – так что само наличие «арсенала» вызывает серьезные сомнения), после чего митрополит был арестован и выведен из монастыря, якобы чтобы доставить его к командиру отряда. Однако он «уперся как бык» (речь шла о 69-летнем человеке!) и поэтому «пришлось его расстрелять» [18]. Ответственность послушников (или послушника), если верить Кузьменко, в этом случае повышается – речь может идти об умышленном ложном доносе, а не о легкомысленной болтовне.

«Я никогда и ничего не боюсь»

Таким образом, существуют две критические интерпретации биографии митрополита Владимира – условно «монархическая» и «клерикальная», объединенные неприятием февральской революции и либерализма. Первая исходит из того, что церковные иерархи (и прежде всего первоприсутствующий в Синоде митрополит Владимир) предали монархию и тем самым способствовали гибели исторической России, не выполнив своего долга верноподданных. Согласно второй, иерархов, в том числе и митрополита Владимира, можно обвинить лишь в том, что они не смогли убедить императора и общество в необходимости возвращения церкви самостоятельности посредством восстановления патриаршества, что повысило бы роль церкви в государстве и обществе и позволило бы остановить негативное развитие общественно-политических процессов. Вряд ли приходится сомневаться в том, что эти интерпретации связаны со стремлением не только разобраться в сугубо исторических проблемах, но и использовать их для решения проблемы более универсальной – должна ли церковь подчиняться государственным интересам или же государство для достижения общих целей призвано выстраивать, насколько это возможно в реальных политических условиях, «симфонические» отношения с церковью.

Вопрос о виновниках гибели митрополита также связан с текущими политическими вызовами – снятие ответственности с большевиков за столь значимое преступление может способствовать взаимопониманию между приверженцами православной и коммунистической идей, объединенными идеей величия Российского государства, – тенденции, которая в пределе ведет к различным модификациям «православного сталинизма». Однако церковное сознание отвергает подобные попытки, что проявляется не только в житийных текстах. На клейме иконы Новомучеников Российских изображены солдаты в хорошо узнаваемых одеждах «красных», выводящие святителя за лаврские ворота. В акафисте священномученику Владимиру сказано: «от безбожников даже до смерти пострадавый» и «честную кровь за веру пролиял еси» – безбожниками, преследовавшими за веру, в 1918 году были только большевики.

В то же время все эти дискуссии проходят в узких кругах, что касается «простых верующих», то они далеки от такой повестки. В Москве существует храм-часовня священномученика Владимира на месте предполагаемого строительства постоянного каменного храма. На его сайте размещен текст «Священномученик Владимир, митрополит Киевский и Галицкий – великий просветитель Земли Русской» [22], представляющий собой крайне сокращенную версию жизнеописания 1991 года (возможно, «промежуточным» источником была еще одна сокращенная – но в меньшей степени – версия, опубликованная в «Избранных житиях святых на русском языке, изложенных по руководству Четьих-Миней, архиепископа Филарета Черниговского» [14]) с изъятием практически всех конфликтных мест. Полностью убраны упоминания о проблемах владыки на грузинской кафедре, о Распутине и споре со сторонниками украинской автокефалии. Весь петербургский и киевский (до гибели) периоды деятельности владыки уместились в две нейтральные фразы о назначениях. Большая часть текста является назидательной историей образцового архиерея без

каких-либо политических аспектов. Политика «прорывается» только при описании мученичества, которое инкриминируется большевикам все с тем же сравнением с монголами. Такой текст можно считать житием для неофитов, которые ранее ничего не знали о святителе Владимире.

А в изданном в 2016 году Сретенским монастырем житии святителя сочетаются сведения из текста о. Михаила Польского и жизнеописания 1991 года, так как РПЦ и РПЦЗ уже давно воссоединились. Текст ориентирован на более продвинутую аудиторию, чем неофиты, и открывается набором высказываний владыки для ее назидания. Первое из них: «Я никого и ничего не боюсь. Я во все время готов отдать жизнь свою за Церковь Христову и за веру православную, чтоб только не дать врагам ее посмеяться над нею. Я до конца буду страдать, чтобы сохранить православие в России», – было произнесено за полтора месяца до его гибели [21, с. 5].

Литература

1. 27 июня – Обретение мощей сщмч. Владимира (Богоявленского), митрополита Киевского (1992) [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.kadashi.ru/item/1925-27-iyunya-obretenie-moshchej-sshchmch-vladimira-bogoyavlenskogo-mitropolita-kievskogo-1992.html
2. А*верки́й (Таушев), архиеп.* Современность в свете Слова Божия: Слова и речи. Т. III (1969–1973 гг.). Джорданвиль: Тип. прп. Иова Почаевского; Свято-Троицкий монастырь, 1975. 478 с.
3. *Антоний (Храповицкий), митр.* Церковность или политика? [Электронный ресурс] // Новое время. 1922. 29 января. № 229. Режим доступа: https://www.vishegorod.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=256&Itemid=1
4. *Бабкин М.А.* Священство и Царство (Россия, начало XX в. – 1918 г.): Исследования и материалы. 2-е изд., испр. и доп. М.: Индрик, 2021. 976 с.
5. В жертву Богу приносится лучшее: Венок на могилу Высокопреосвященнейшего митрополита Владимира. Киев: Издание Киево-Печерской лавры, 1992. С. 94. Репринтное воспроизведение издания 1918 года.
6. *Дамаскин (Орловский), архим.* Слава и трагедия русской агиографии: Причисление к лику святых в Русской православной церкви: история и современность. М.: Региональный общественный фонд «Память мучеников и исповедников Русской Православной Церкви», 2018. 526 с.
7. Деяние о канонизации митрополита Киевского и Галицкого Владимира (Богоявленского; 1848–1918), митрополита Петроградского и Гдовского Вениамина (Казанского; 1873–1922) и иже с ним убиенных архимандрита Сергия (Шеина; 1866–1922), Юрия Новицкого (1882–1922) и Иоанна Ковшарова (1878–1922), Великой княгини Елизаветы (1864–1918) и инокини Варвары (1918) [Электронный ресурс] // Документы Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 31 марта – 5 апреля 1992 года. Режим доступа:https://bogoslov.ru/article/373552
8. *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни. М.: Московский рабочий; Издательский отдел Всецерковного православного молодежного движения, 1994. 621 с.
9. *Жевахов Н.Д.* Воспоминания. М.: Издательский отдел Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря; Родник, 1993. Т. 1. 352 с.
10. Жизнеописание преосвященного Владимира, митрополита Киевского и Галицкого (1848–1918 гг.) // К канонизации Новомучеников Российских. М.: Комиссия Священного Синода Русской православной церкви, 1991. С. 37–61.
11. Житие священномученика Владимира, митрополита Киевского и Галицкого [Электронный ресурс] // Вестник пресс-службы Украинской православной церкви. 2002. 1 августа .№ 11. Режим доступа: http://pravoslavye.org.ua/2002/08/zhitie_svyashchennomuchenika_vladimira_mitropolita_kievskogo_i_galitskogo/
12. Житие священномученика Владимира (Богоявленского), митрополита Киевского и Галицкого / составлено игуменом Дамаскиным (Орловским). [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://hramdimitria.ru/nash-hram/pokroviteli-hrama/zhitie-svjashhennomuchenika-vladimira-bogojavlenskogo-mitropolita-kievskogo-i-galickogo/
13. *Зеньковский Василий, протопресв.* Пять месяцев у власти (15 мая – 19 окт. 1918 г.): Воспоминания / публ. текста и ред. М.А. Колерова. М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1995. 239 с.
14. Избранные жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней, архиепископа Филарета Черниговского: в 2 кн. Январь – июнь. М.: Сибирская благозвонница, 2011. 959 с.
15. *Константин (Зайцев), архим.* Чудо русской истории. М.: Форум, 2000. 863 с.
16. Кострюков А.А. Русская Зарубежная Церковь при митрополите Филарете (Вознесенском). М.: ПСТГУ, 2021. 496 с.
17. *Крапивин М.Ю.* Архиепископ Варнава (Накропин) и религиозная политика ВЧК: 1918–1922 гг. // Вестник церковной истории. 2011. № 3–4 (23–24). С. 113–156.

18. *Морозова О.М.* Священники – жертвы Гражданской войны // RELGA. 2008. № 1 (164). [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.relga.ru/Environ/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main?textid=2115&level1=main&level2=articles

19. *Никодимов И.Н.* Воспоминание о Киево-Печерской Лавре (1918–1943 гг.) Киев: Тип. Киево-Печерской Лавры, 1999. 219 с.

20. Новые мученики Российские: Первое собрание материалов / сост. протопресвитер М. Польский. Джорданвилль: Тип. преп. Иова Почаевского, 1949. 288 с.

21. Священномученик Владимир (Богоявленский) / сост. О.Л. Рожнева. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2016. 144 с.

22. Священномученик Владимир, митрополит Киевский и Галицкий – великий просветитель Земли Русской. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://vladimir.moseparh.ru/vladimir/

23. *Тихомиров П.* Злая ирония судьбы. Один из первых новомучеников и исповедников XX века: Ко дню памяти священномученика Владимира, митрополита Киевского и Галицкого // Русская народная линия. 2012. 7 февраля. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://ruskline.ru/analitika/2012/02/07/zlaya_ironiya_sudby_odin_iz_pervyh_novomuchenikov_i_ispovednikov_hh_veka/

24. *Фомин С.В.* Последний царский святой: Святитель Иоанн (Максимович), митрополит Тобольский, сибирский чудотворец: Житие. Чудеса. Прославление. Служба. Акафист. СПб.: Общество святителя Василия Великого, 2003. 702 с.

25. *Шнирельман В.А.* Удерживающий: От Апокалипсиса к конспирологии. М.; СПб.: Нестор-История, 2022. 424 с.

Аннотация. Митрополит Владимир (Богоявленский) – один из наиболее известных русских новомучеников XX века. День его гибели в 1918 году по решению Поместного собора 1917–1918 годов стал днем молитвенного поминовения новомучеников Российских. Существуют две критические интерпретации биографии митрополита Владимира – «монархическая» и «клерикальная». Они объединены неприятием февральской революции и либерализма, но расходятся в вопросе о том, должна ли церковь подчиняться интересам государства или защищать собственные интересы, лишь частично совпадающие с государственными. «Монархическая» интерпретация исходит из того, что церковные иерархи (и прежде всего митрополит Владимир, возглавлявший Синод в 1917 году), как и большинство российских элит, предали монархию и тем самым способствовали гибели Российской империи. Согласно «клерикальной» интерпретации, иерархов, в том числе и митрополита Владимира, можно обвинить лишь в том, что они не смогли убедить императора и общество в необходимости возвращения церкви самостоятельности посредством восстановления патриаршества, что повысило бы роль церкви в государстве и обществе и позволило бы остановить негативное развитие общественно-политических процессов.

Ключевые слова: Русская православная церковь, митрополит Владимир (Богоявленский), новомученики российские, февральская революция, жития русских святых.

Alexey V. Makarkin, First Vice President, Center for Political Technologies. E-mail: a_makarkin@mail.ru

Metropolitan Vladimir (Bogoyavlensky): Modern Perception of an Orthodox Saint

Abstract. Metropolitan Vladimir (Bogoyavlensky) is one of the most famous Russian new martyrs of the twentieth century. The day of his death in 1918, by the decision of the Local Council of 1917-1918, became the day of prayerful commemoration of the new martyrs. There are two critical interpretations of Metropolitan Vladimir's biography – «monarchical» and «clerical». They are united by their rejection of the February revolution and liberalism, but they disagree on the question of whether the church should obey the interests of the state or protect its own interests, which only partially coincide with those of the state. The «monarchical» interpretation proceeds from the fact that the church hierarchs (and first of all, Metropolitan Vladimir, who headed the Synod in 1917), like most Russian elites, betrayed the monarchy and thereby contributed to the downfall of the Russian Empire. According to the «clerical» interpretation, the hierarchs, including Metropolitan Vladimir, can only be blamed for the fact that they could not convince the emperor and society of the need to reinstitute the church independence through the restoration of the patriarchate, which would increase the role of the church in the state and society and could have stopped the negative development of socio-political processes.

Keywords: Russian Orthodox Church, Metropolitan Vladimir (Bogoyavlensky), New Russian Martyrs, February Revolution, The Lives of Russian Saints.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-263-273

Вера Даренская

Литургическая эстетика прот. Сергия Протопопова

Важнейшей частью наследия Серебряного века является переоткрытие сокровищ русской православной культуры, вхождение их в сознание светской науки. Главным примером такого переоткрытия является начало исследования древнерусской иконы. В философии ее осмысление произошло в известных очерках кн. Е.Н. Трубецкого. Осознание сокровищ православного церковного пения относится практически к этому же времени, хотя начато оно было раньше великим русским композитором П.И. Чайковским. Известный историк и мыслитель русского Зарубежья Н.Д. Тальберг в 1960 году в эмиграции переиздал письмо П.И. Чайковского ректору Киевской академии от 29 сентября 1882 года. В этом письме Петр Ильич писал:

«Прошу Вас, Ваше Преосвященство, великодушно простить дерзновение, с которым решаюсь обратиться к Вам письменно, но настоятельная душевная потребность излить на бумагу прискорбные чувствования... я стараюсь попасть в Киев в воскресенье утром, дабы быть в Братском монастыре у поздней обедни… Но каждый раз чувства святого восторга понемножку охлаждаются, и, наконец, я выхожу из церкви, не дождавшись раскрытия царских врат после причастного стиха, разочарованный, смущенный, негодующий. Причиною тому не что иное, как пение хора Братского монастыря. Вас, вероятно, удивит, Ваше Преосвященство, что пение это, славящееся в Киеве как необыкновенно прекрасное, меня раздражает, огорчает, даже ужасает. Но дело в том, что в качестве русского музыканта, пытавшегося потрудиться для русского церковного пения… диаметрально расхожусь со вкусами не только православной публики, но и большинства духовенства. Не входя в исторические подробности, вкратце скажу лишь, что, вследствие рокового стечения обстоятельств, у нас с конца прошлого века установился приторно-слащавый стиль итальянской школы музыки XVIII века, не удовлетворяющий, по моему мнению, вообще условиям церковного стиля, но в особенности не сродный духу и строю нашего православного богослужения. Это тем более прискорбно, что до нас дошли коренные напевы древнерусской церкви, носящие в себе все элементы не только общей музыкальной красоты, но и совершенно самобытного церковно-музыкального искусства... ввиду своего долга угостить публику концертной музыкой, и стали, собравшись с силами, исполнять бездарно-пошло сочиненный, преисполненный неприличных для храма вокальных фокусов, построенный на чужой лад, длинный, бессмысленный, безобразный концерт… То гаркнет диким ревущим рыканием бас-соло, то завизжит одинокий дискант, то прозвучит обрывок фразы из какого-то итальянского трепака, то неестественно сладко раздастся оперный любовный мотив в самой грубой, голой, плоской гармонизации, то весь хор замрет на преувеличенно тонком пианиссимо, то заревет, завизжит…» [11, с. 101].

Даренская Вера Николаевна, кандидат философских наук, доцент кафедры социальной работы Луганского государственного педагогического университета. E-mail: vera_darenskaya@mail.ru

Как известно, еще в 1878 году П.И. Чайковский написал «Литургию Св. Иоанна Златоуста» для четырехголосного смешанного хора, о чем он и упоминает в данном письме. Композитор сделал это, с одной стороны, в ответ на те извращение церковного пения на западный лад, о которых говорится в письме, с другой – на такое же искажение его у композиторов более раннего периода, в первую очередь в написанной на итальянский лад «Литургии» Д. Бортнянского (1816). Однако сам Чайковский не был теоретиком музыки, поэтому не оставил эстетических трактатов на эту тему. Первое такое важное исследование эстетики церковного пения написал протоиерей Сергей Васильевич Протопопов (8 (20) июня 1851, Петергоф – 25 января 1931, Ницца) – богослов, писатель, духовный композитор и музыковед.

Целью данной статьи является анализ трактата прот. С. Протопопова «О художественном элементе в православном церковном пении: (Мысли и наблюдения)» [7] как первого опыта эстетического исследования церковной музыки в эпоху Серебряного века.

В первую очередь стоит отметить специфику церковного пения как духовной музыки по сравнению с музыкой светской. Современные авторы В.Г. Ланкин и Е.Е. Ланкина в статье «Смысл и язык духовной музыки православной традиции» так определяют ее: «…своеобразие смыслового строя традиционной русской духовной музыки исходя из понимания языка музыки как явления смысла, организующего духовное переживание, а не чувства и эмоции. Данная концепция противопоставляется пониманию языка музыки как языка чувств и эмоций, от довлеющей стихии которой православная музыка как раз отстраняется. В этой связи эстетика духовной музыки характеризуется как несущая энергию мистического выражения» [3, с. 247].

Таким образом, православное церковное пение отличается от светской музыки не только мелодически, но и онтологически. В свою очередь, это онтологическое отличие определяет антропологические и гносеологические аспекты воздействия его на человека. Церковное пение обращено к иным уровням восприятия реальности и воздействует на более высокие уровни сознания человека. Приведем ключевое определение этих авторов:

«Православное искусство вообще ставит перед собой сверхзадачу эстетико-символического откровения. Это не “библия для неграмотных”, а именно богословие через осмысленные чувство и образ. Богословие в звуках, впрочем, это не только выражение некоторых идей, выкованных богословием; это раскрытие внутреннего смыслового плана самой божественной реальности, аналогичной и по содержанию тождественной идеям христианского богословия. Это выражение Божественной жизни, как она осуществляется внутри самой триипостасной Божественной личности. В “умилительном”, плавно раздвигающемся мелосе духовного пения Бог смыслово открывает Себя по особому осознающему чувству как Бог милостивый, любящий, как Бог-Сын, молитвенно взывающий к Отцу, как Бог-Дух, омывающий струями любовь Отца и Сына, простирающуюся и на всю тварь. К этой-то божественной жизни и приобщается верующее сознание, вникая в смысловую сотканность молитвенных напевов. Таким образом… преодолевается пропасть между эмпирической и трансцендентной реальностью: энергетика космического ангельского пения, энергия божественной жизни становятся частью и организующей основой человеческого опыта… Это феномен реальной связи миров, как он отстоялся в опыте традиционной христианской культуры» [3, с. 252].

Такое понимание церковной музыки впервые было сформулировано еще у Святых Отцов Церкви. Вот одно из важнейших высказываний Иоанна Златоуста: «Вверху прославляет ангельское воинство, внизу – люди, осуществляющие службу в церквях, воспроизводят то же самое славословие. Вверху серафимы издают трехсвятительный гимн, а внизу множество людей возносит тот же самый [гимн]. Возникает общее празднество для небесных и земных жителей: одно причастие, одна радость, одна приятная служба.

Это осуществлялось [благодаря] непостижимому сошествию владыки [на землю и] это запечатлел Святой Дух: гармония звуков сложилась по Отцову благоволению. Она имеет слаженность мелосов свыше и благодаря Троице» [цит. по: 2, с. 37].

В настоящее время уже хорошо исследована византийская традиция, которая была затем заимствована русской Церковью. В ее основе лежит особая ладотональная система, то есть канонизированный порядок восьми «гласов» («ихосов») [2]. К VIII веку оформляется система осмогласия, восьми поэтическо-певческих, ладово-мелодических систем, с разных сторон максимально воздействующих на умственно-сердечное восприятие молящегося человека. К XII–XIV векам на христианском Востоке осмогласие, развиваясь, обрело такой масштаб и такую глубину, какие в богословско-молитвенном отношении могут быть сравнимы лишь с иконописью того же времени, а главное, с глубиной аскетического подвига. «Богословие, молитвенный подвиг, икона и пение, – составные части единого целого» [10], – отмечает И. Сахно. В XVIII веке церковное пение изменилось на западный лад (как это еще раньше происходило на землях Западной Руси в составе Речи Посполитой): традиционный для русской Церкви одноголосый и модальный знаменный распев был заменен многоголосием (в лексике того времени «партесом»), в основу которого была положена западноевропейская гармония с присущей ей тональностью. Именно это явление и вызвало такое отвращение у П.И. Чайковского в приведенном выше письме.

По словам Сахно, «в нашей Церкви расцвет богослужебного пения в XVI–XVII веках трагически совпал с началом вытеснения церковной системы пения со стороны западносветского музицирования. Рожденная Преданием, по крупицам собранная молитвенным духом и подвигом всех поколений святых подвижников, максимально разработанная и выверенная система церковного осмогласия нивелировалась у нас до исполнения изуродованных... кратких гласовых напевок на текст “Господи воззвах”. Страшно сказать, но это практически все, что осталось от осмогласия» [10].

Но с конца XVII века древний распев был постепенно вытеснен совершенно другим родом церковной музыки: гармоническим многоголосием западноевропейского типа, которое записывалось с помощью пятилинейной нотации. В настоящее время почти во всех храмах Русской Православной Церкви используется именно этот стиль пения. Тем не менее древнерусский знаменный распев окончательно не исчез. Он продолжает звучать в старообрядческих храмах, а также в отдельных приходах господствующей церкви, например в московском храме Покрова в Рубцово. Кроме того, с недавнего времени в некоторых храмах Москвы на богослужениях исполняют песнопения современного византийского распева на церковнославянском языке. Услышать их можно в храме Всех Святых на Кулишках (Александрийское подворье), в храме Великомученика Никиты (Афонское подворье) и в других церквах. В церковном пении должны быть: серьезность, спокойствие, ровность, отчетливость, молитвенность и так называемая непорочность, или чистота пения. Всему этому противоположны: выкрики (бесчинные вопли), отрывистость, слишком высокие повышения и понижения, невнятность и сентиментальность, чувственность пения [5].

Общий принцип православного церковного пения состоит в том, что «одноголосие распева не развлекает и не отвлекает от текста и от самого распева. Еще святитель Игнатий Брянчанинов, ратовавший за восстановление истинно церковного пения – знаменного, дважды повторил что “сей напев должен остаться неприкосновенным”. Мелодия распева есть вполне реальная информация, мелодическое слово… Принципиальной основой православной музыкальной эстетики является неиспользование при церковном богослужении и молитве инструментальной музыки – опоры всей системы музыкальной выразительности на пение и на поющееся слово. В противовес западной церкви, усиленно использовавшей орган и развивавшей инструментальную полифоническую музыку в храме наряду с

пением, православие культивирует одно только пение – хоровое и сольное, восходящее по происхождению к общему пению молитв древней церкви» [10].

В XX веке появились труды Ивана Алексеевича Гарднера (1898, Севастополь – 1984, Мюнхен), исследователя русского церковного пения, духовного композитора (в 1942–1944 годах он – епископ Потсдамский с монашеским именем Филипп, викарий Берлинской епархии Русской Зарубежной Церкви) [1]. Однако первым эту тему открыл еще Серебряный век; впервые она была рассмотрена в 1897 году в статье прот. И. Вознесенского «О высоком достоинстве и благотворном влиянии на людей церковного пения», где он писал:

«…церковное пение, как дело благочестия: а) служит важным условием к благолепию православного богослужения. Если украшение храма Божия и чинное отправление в нем богослужения особенно приличны этому святому месту, потому что выражают собою высокие чувства благоговения к Богу и питают благочестие, то не менее прилично в нем и благолепное пение. Оно сопровождает наибольшую часть песнопений и священнодействий нашего богослужения и придает им особое оживление и торжественность; б) оно дозволяет всем присутствующим в храме деятельно участвовать в богослужении; в) оно предохраняет нас от дремоты и блуждания мысли во время богослужения и настраивает к молитвенному возношению ума и сердца к Богу; г) оно есть наилучший способ изливать пред Богом хвалу Его величию, любовь и благодарность за Его к нам благодеяния, а также наши скорби и страдания и мольбу о помиловании, помощи и заступлении; д) при участии в пении всех или многих присутствующих благоговение в наших храмах становится возвышеннее и назидательнее, праздники церковные одушевленнее и торжественнее, самая жизнь наша, будучи согреваема чувством благочестивого воодушевления, делается возвышеннее и отраднее» [6, с. 9].

Через четыре года, в 1901 году выходит уже систематическая научная работа на эту тему прот. С. Протопопова. Отметим основные биографические данные автора. Он учился на юридическом факультете Санкт-Петербургского университета, а затем в Императорском историко-филологическом институте. В 1870 году перешел в Санкт-Петербургскую духовную академию по церковно-историческому отделению, но одновременно учился и в Санкт-Петербургской консерватории. Стал магистром богословия, и с 1874 года был священником церкви во имя святого благоверного великого князя Александра Невского при Императорском Воспитательном обществе благородных девиц и законоучителем Смольного института. В 1876–1878 годах издавал газету «Мирское слово», затем был редактором-издателем журнала «Странник» и газеты «Современность», сотрудником газет «Церковные ведомости», «Церковный вестник» и «Новое время». В 1878 году был определен на церковную службу за границей с назначением на должность настоятеля Николаевского храма в Ницце, основал Скорбященскую церковь при доме-приюте Братства святой Анастасии в Ментоне и Михаило-Архангельский храм в Каннах. Протоиерей с 1884 года, настоятель Елисаветинского храма в Висбадене (Германия) (1887–1914), где 2 июля 1904 года отпевал А.П. Чехова. Сотрудничал в журнале старокатоликов “Deutscher Mercur”. Много внимания уделял церковному пению и создал из немцев церковный хор, переведя русские тексты на немецкий язык. С началом Мировой войны был приписан к Александро-Невскому собору в Париже (1914–1917), в 1917–1921 годах был военным священником во французской армии в Марселе, благочинным приходов на юге Франции (1921–1928). Автор богословских, духовно-музыкальных сочинений и статей о духовной музыке. Скончался 25 января 1932 года в Ницце, похоронен на Русском Православном кладбище Кокад.

Основными трудами прот. Сергия Протопопова являются «Поучение Владимира Мономаха, как памятник религиозно-нравственных воззрений и жизни на Руси в дотатарскую эпоху» (1874), «Протоиерей Герасим Петрович Павский: Биогр. очерк» (1876),

«Организм и неорганическая природа» (1877), «Истинная христианская любовь» (1877), а также «О Царствии Божием, долженствующем пребывать в нас вечно. Проповеди, произнесенные в Висбадене за богослужениями, совершаемыми по византийскому обряду на немецком языке» (Висбаден, 1892). Была издана и его обработка Литургии в строгом соответствии с православным музыкальным каноном: «Обедня торжественная, или Праздничное пение на Литургии св. Иоанна Златоустого: Для смешан. хора (мужских и детских (или женских) голосов без сопровождения» (М., 1906). Круг богословских и научных интересов автора был весьма широк. Однако в данной статье мы кратко рассмотрим только концепцию православной музыки, содержащуюся в его трактате «О художественном элементе в православном церковном пении: (Мысли и наблюдения)».

Начинается трактат с констатации культурного «барьера», который образовался между церковной (литургической) эстетикой, в частности церковным пением, и вкусами «образованного общества». Прот. Сергий Протопопов выделяет два мнения относительно того, каким должно быть церковное пение. Первое таково: «В обществе и в печати нередко слышатся суждения, направленные против художественного исполнения за Богослужением в храме Божием музыкально-гармонизованных церковных песнопений. Говорят и пишут, будто церковное пение не должно иметь целей музыкально-эстетических, будто оно должно быть безыскусственным и простым, т.е. не гармонизованным и, стало быть, одногласным (в крайнем случае – унисонным) сопровождением текста молитв – частью в пределах уставных гласов, частью же речитативно. Прибавляют, что исключительно безыскусственное, одногласное или унисонное пение за Богослужением переносит дух молящихся к первым временам христианства, когда в церковных собраниях все было умилительно просто, и вместе с тем практически содействует скорейшему осуществлению так называемого всенародного пения, бывшего в употреблении на церковных собраниях первенствующих христиан» [7, с. 1]. Тем самым утверждается необходимость фактически обойтись без церковного пения вообще.

Другая точка зрения более умеренная и состоит в том, что, «не отвергая прямо художественный элемент в церковно-богослужебных композициях и даже признавая совместность многогласной гармонии с понятием о “церковности”, некоторые строгие ревнители абсолютной отрешенности Церкви от мира (как будто Церковь Христова стоит вне пределов мира сего) находят в современном духовно-музыкальном творчестве нечто такое, что привнесено извне, со стогн мира сего и не отвечает, будто бы, ни святости места, ни высокой цели Богослужения. Под этим нечто, привнесенном со стогн мира сего, названные ревнители подразумевают общие формы или законы современного музыкального искусства, которые якобы сообщают чуждый Церкви “реализм” церковному пению» [7, с. 2]. Прот. Сергий Протопопов ставит своей задачей не только опровергнуть первую, радикальную точку зрения, но и показать ошибочность второй, утверждая применимость в определенной степени к церковному пению «общих форм или законов современного музыкального искусства».

Свою цель он определяет так: «…стоит потребность сказать слово о высоком значении истинно-художественного (вдохновенного) элемента в православном церковном пении и о законности употребления в этом пении усовершенствованной техники в гармонизации мелодий, – техники, соответствующей наивысшим требованиям современного музыкального искусства, а также по возможности наметить некоторые признаки истинной художественности в духовно-музыкальных творениях» [7, с. 3].

Общая цель церковного пения, по его определению, стоит в том, что оно «служит одним из высоких проявлений истинного (вдохновенного) искусства на земле и как таковое обладает силою нравственно-обновляющим образом воздействовать на духовную природу человека» [7, с. 4]. Свой анализ он начинает с постановки общего вопроса: «Что же такое

истинное искусство и почему оно обладает силою нравственно обновлять духовную природу человека?.. необходимо уяснить себе *процесс происхождения вдохновения*, которое именно и сообщает искусству силу нравственно-обновляющим образом воздействовать на духовную природу человека» [7, с. 4–5].

В ответе на этот вопрос прот. Сергий Протопопов излагает вариант эстетики христианского платонизма, который раскрывает самые глубинные, онтологические и антропологические аспекты искусства и художественного восприятия реальности. «Органом» эстетического познания является душа человека, обладающая свойством непосредственно воспринимать духовный мир: «Душа наша постоянно хранит у себя в *области несознанного* некоторое количество идей, которые не могли быть внушены ей окружающею нас органическою или неорганическою природою, так как носят в себе отпечаток не здешнего чувственного мира, а мира иного – духовного и сверхчувственного. То, что душа наша обладает сверхчувственными идеями, как нельзя лучше доказывает отличное от тела нашего духовное ее происхождение. Приобщенная физическому организму человека непосредственно Самим Богом (Быт. 2:7), душа, которая по намерению Создателя должна была оставаться вечным образом и подобием бесконечного Духа Божия в человеке (Быт. 1:27), удержала для того в себе некоторые слабые образы и подобия идей сего Духа. Конечно, здешнему чувственному миру образы и подобия идей бесконечного Духа не кажутся слабыми: для конечного мира они даже не образы и не подобия идей Духа, а сами по себе уже идеи, а потому и мы будем называть их прямо идеями» [7, с. 5].

Таким образом, основной принцип платоновской эстетики – постижение прекрасного как приобщение души к его вечной сущности (идее) – здесь разрабатывается прот. Сергием Протопоповым уже в его новой библейской интерпретации, через понимание души как образа Божия, который изначально связан с духовным бытием, со-природен ему. Поэтому эстетическое – это не что иное, как «воспоминание» (анамнезис) этой изначальной онтологической связи, воссоздание ее посредством восприятия образов тварного мира.

Именно таковы онтологические основания эстетического восприятия реальности и вдохновения как его высшего проявления. Прот. Сергий Протопопов пишет об этом так: «Когда душа из области несознанного вызывает в сознании человека какую-либо из хранящихся там идей бесконечного Духа, то человек испытывает в себе особое явление, которое называет вдохновением – от слова: дух. Понятие вдохновения указывает на то, что, вызванная в сознании человека идея бесконечного Духа вдохнула в конечную человеческую природу элемент иного, духовного мира. В момент вдохновения человек познает нечто новое, ему дотоле неведомое великое и прекрасное, которое желательно ему удержать в себе, дабы продолжить неизъяснимое духовное блаженство, испытываемое им от внутреннего созерцания величия и красоты вызванной в его сознании идеи» [7, с. 5].

Именно здесь возникает у человека насущная необходимость в искусстве как средстве удержания открывающегося опыта постижения вечных идей посредством созерцания их образов – отражений в материальном мире. «Но удержать в себе надолго вдохновение, – пишет он, –значило бы удержать вместе и сознание. Сознание, однако, не поддается вполне воле человека… идея великого и прекрасного может, пожалуй, подвергнуться забвению, т.е. снова возвратиться в душевную область несознанного, откуда была вызвана; то человек, пока еще находится под обаянием вдохновения, уже стремится задержать на земле впечатление великого и прекрасного, полученное им от внутреннего созерцания идеи. А для того он начинает воплощать свое впечатление в подходящем материале, взятом, конечно, из окружающей его физической природы: будет ли то человеческое слово… или мир звуков (музыка с пением), или мир красок (живопись) или наконец просто глина, камень, металл (ваяние, зодчество) и т.п. Процесс воплощения сверхчувственной идеи

великого и прекрасного в художественно-чувственных образах называется “художественным творчеством”»[7, с. 6]. Последний тезис четко соответствует платоновской эстетике.

Исходя из этой общей онтологической основы искусства как такового, автор объясняет возможность и необходимость его включения в христианское богослужение. «С самого начала своего существования, – пишет он, – Церковь Христова пользовалась всеми искусствами при устроении царства Божия на земле, подобно тому, как и Церковь ветхозаветная сосредоточила в своем Соломоновом храме все, какие только могли существовать тогда, роды искусства» [7, с. 8]. В свою очередь, позже пение «получило самое широкое применение в Церкви Христовой с первых дней ее существования, что и остается до настоящего времени, как на христианском Востоке, так и на христианском Западе» [7, с. 9].

В чем особенность пения как важного средства духовного познания? Прот. Сергий Протопопов объясняет это так: «…церковное пение, как объединяющее в себе музыку со словами молитвы и тем самым увеличивающее силу молитвенных воздыханий ко Господу, и сделалось самым ранним представителем музыкального искусства во всей церкви Христовой – восточной и западной. И хотя, впоследствии, на Западе, наряду с пением, или музыкою, извлекаемою из нерукотворных орудий – человеческих гласов, вошла в употребление при Богослужении и музыка звуков, извлекаемых из орудий рукотворных (орган и оркестр медных духовых и струнных инструментов), тем не менее, православный Восток, всегда крепко хранивший истинное предание первоначальной Церкви Христовой, никогда не употреблял в храмах Божиих иных, кроме человеческих гласов, орудий музыкального искусства, в твердом намерении чрез то подчинить всецело музыку тексту богослужебных песнопений» [7, с. 9].

Последний аспект, связанный с различием церковных традиций на Востоке и на Западе, он разъясняет подробнее следующим образом на примере принципа православного богослужения: «…что именно составляет особенность церковного пения a capella, т.е. пения, без участия в нем инструментальной музыки? – Это то, что собственно музыкальная сторона в нем подчинена богослужебному тексту, и само пение приобретает от текста наибольшую содержательность, силу и выразительность (смысл текста напр. несомненно может влиять на мелодию, которая тогда при своем тематическом развитии подчиняется определенному, ясно сознаваемому направлению, а не одним только, часто туманным и неопределенным, порывам музыкального настроения композитора: влияние текста отзывается и на характере гармонизации, особенно в построении аккордов)» [7, с. 10]. И наоборот, «церковное пение, если ему сопутствует музыка инструментальная, не только не может всецело подчиняться богослужебному тексту, который дает пению содержательность, силу и выразительность, но заглушаемое независимыми от текста звуками инструментов, само идет вслед за музыкою инструментальною, а не впереди ее, и таким образом все более и более отрывается от богослужебного текста» [7, с. 10]. Тем самым в западной традиции музыка постепенно отрывается от своего религиозного назначения, становится чем-то самодовлеющим, замыкается на чувственно-эмоциональную сферу.

Поэтому в православном богослужении музыка присутствует только в качестве мелодики и тональности человеческого голоса, без использования музыкальных инструментов. Таким образом, заключает автор, «церковное пение должно быть мыслимо, как отдельный вид родового понятия “музыкальное искусство”, представляющего собою один из способов воплощения человеком сверхчувственной идеи бесконечного Духа, вызванной в его сознании из душевной области несознанного» [7, с. 11].

Что представляет собой христианская музыкальная традиция? Как пишет автор, «унаследованное нами византийское церковное пение заключало в себе, как уже выше было говорено, элементы древне-эллинского (дохристианского) и еврейского (ветхозаветного) музыкального вдохновения, то стало быть мы – русские – владеем теперь

совокупностью религиозно-музыкального вдохновения греков (античных и византийских) и евреев, которое объединено и дополнено природным музыкально-художественным гением русского народа» [7, с. 23]. Таким образом, здесь присутствует синтез сразу трех исторических элементов, создающих универсальность традиции.

При этом автор дает следующее важное пояснение: «Народный гений не следует, однако, понимать так, будто народ, в своем совокупном виде, может представлять из себя творческого гения. Народ во всем своем целом, во всей своей совокупности – никогда не гений и никогда ничего не творит. Гений – это совокупность талантливых, способных к творческой производительности единиц народа. Народ, оставшийся почему-либо в данную эпоху своей исторической жизни без талантливых, выдающихся единиц, подобен бессмысленной толпе, и не только не создаст ничего великого и прекрасного, но скорее разрушит все имевшееся у него великое и прекрасное, и сам безвозвратно погибнет, прекратив свое политическое бытие» [7, с. 23]. Другими словами, следует избегать идолопоклонства перед «народным гением» и перед народом вообще, как это иногда было свойственно русским публицистам.

Прот. Сергий Протопопов следующим образом формулирует общий принцип традиционализма в творчестве церковной музыки: «современный сочинитель духовной музыки, приступая к творчеству в области церковного пения, должен, подобно своим предшественникам – византийским песнотворцам, не только предварительно изучать основательно текст тех песнопений, которые он намеревается музыкально иллюстрировать, но и всецело проникаться смыслом их содержания. Это – для того, чтобы вызывать в себе соответствующую смыслу песнопений молитвенную настроенность, от интенсивности которой будет зависеть как надлежащее равновесие самой песнотворческой работы художника – композитора, так и правильное развитие в нем церковно-художественного такта, могущего наилучшим образом предохранить его творения от нарушений духа истинной церковности» [7, с. 35–36]. Это означает, что современный православный композитор должен быть глубоко воцерковленным человеком.

При этом отмечается, что период инославных заимствований в России в церковной музыке уже закончился: «…период усвоения и переработки западно-европейской культуры заключился у нас с воцарением Императора Александра III, когда возродилось, после почти двухвекового забвения, истинно-русское самосознание, каковое всегда содействует возрождению национальных науки и искусства. С эпохи воцарения Императора Александра III начинается и эпоха возрождения народного русского церковного пения, понимаемого в смысле истинного искусства» [7, с. 37]. Как уже упомянуто, в России после периода грубых искажений литургического пения под европейским влиянием (примером может служить наследие Д. Бортнянского и др.) первая художественная обработка Литургии для смешанного хора, появилась в 1880 году и принадлежит Чайковскому. «Чайковский, – писал прот. Сергий Протопопов, – распоряжаясь одними лишь человеческими гласами, сумел дать молящимся в своей Литургии необычайно высокие моменты религиозно-музыкального восторга, каких достигали западные композиторы обедни при помощи не одних только крайне ограниченных по регистру человеческих гласов, но и имея под руками множество вспомогательных, для вызова музыкальных эффектов, средств» [7, с. 38].

Подобно тому, как в русском богословии к концу XIX века началось движение от «вавилонского пленения» западными влияниями к своему святоотеческому наследию, точно так же и в церковной музыке с П.И. Чайковского началось возвращение к аутентичной православной церковной музыке, опирающейся на возрождение византийской традиции. Как писал прот. Сергий Протопопов, «византийцы прекрасно понимали необходимость музыкального единства в церковном пении. Такому единству содействовало у них не только уставное пение на гласы, но особенно то, что отдельные богослужебные чины, или же

самостоятельные отделы чинов, музыкально разрабатывались всецело каким либо одним песнотворцем, а не несколькими (напр. заупокойная служба принадлежит почти исключительно музыкальному творчеству св. Иоанна Дамаскина, некоторые каноны, представляющие собою самостоятельную часть утрени, писали св. Роман Сладкопевец, Кассия и др.)» [7, с. 38]. Возможно ли возрождение этой высокой традиции?

Как пишет исследователь, возможно и необходимо, и для этого есть все предпосылки, поскольку на церковнославянском языке «в переводном тексте канонов с достаточною ясностью сохранились и истинно художественный блеск священной поэзии, и безупречная чистота евангельски-нравственных воззрений, и удивительная глубина христиански-философской мысли и, наконец, необычайная высота православно-богословского созерцания. Словом, в переводе на церковно-славянский язык вдохновенная лирика византийских канонов, с потерею формы, не утеряла богатства своего внутреннего содержания, представляющего собою целую энциклопедию нравственных, философских и богословских познаний, изложенных притом в общепонятной и доступной для всех форме» [7, с. 54–55]. Это и является главной предпосылкой возрождения византийского и древнерусского пения.

Последняя часть исследования прот. Сергия Протопопова посвящена анализу его собственных опытов возрождения канонического церковного пения в продолжение опыта П.И. Чайковского. Он также составил свой вариант канонического пения основных церковных богослужений, в том числе Божественной Литургии. Стоит привести ряд примеров его характеристик тональности и мелодики такого пения. Например, пишет он, «по великом входе пение Херувимской Песни продолжается не в прежнем, спокойном и медленном (adagio или lento), а в восторженно-живом и ускоренном (allegro) музыкальном темпе, долженствующем выразить торжественное подъятие и триумфальное несение Агнца при невидимом содействии бесплотных сил. Вся Херувимская Песнь заканчивается пением Аллилуйя. Так как по смыслу Песни, пение этого Аллилуйя, как бы происходит одновременно и на небе (ангельскими чинами), и на земле (людьми), то композитор мог бы гармонизовать восьмигласно (при смешанном хоре) Алиллуию, чтобы ее можно было одновременно исполнять и полным мужским (1 и 2 теноры, 1 и 2 басы), и полным детским (1 и 2 дисканты, 1 и 2 альты) хорами» [7, с. 74].

Отдельное рассуждение он посвятил принципам пения Символа веры. Как пишет автор, «некоторые полагают, что употребляемое у нас певческими хорами речитативное исполнение Символа на двух последовательно перемежающихся аккордах, самым удовлетворительным образом подражает принятому в наших церквах псалмодическому чтению, т.е. монотонному чтению на распев с небольшими повышениями или понижениями доминирующей ноты… Своим однообразием псалмодическое чтение удерживает на одном и том же уровне подъем духа в богомольце и не дозволяет сему последнему уклоняться в сторону от раз установившейся в нем молитвенной настроенности. Однако Символ веры, по своему содержанию, несравненно сложнее содержания молитвословий, так как излагает смысл и значение возвышеннейших догматов веры. При произнесении Символа нужно заботиться не столько о поддержке молитвенного настроения, сколько о поддержке в богомольце известной доли умственного напряжения, содействующего усвоению всего богатства внутреннего содержания Символа... Так именно понял “Верую” Чайковский в своей музыкальной Литургии для смешанного хора» [7, с. 76].

В результате, он так описывает ритм, тональную структуру и мелодию в своем собственном варианте пения Литургии, который автор дерзнул предложить, следуя примеру П.И. Чайковского: «…наше “Верую” само собою приблизилось к типу так называемой программной музыки. Все “Верую” построено главным образом на одной небольшой мелодии… причем временно оставляется и главная мелодия Символа, хотя связь этой части

с целым все-таки поддерживается прежним ритмом… Постепенное crescendo выражает последовательное уничижение Бога – Слова, сошедшего с небес, ставшего плотью, зрак раба приимшаго и в подобии человечестем бывшаго, т.е. “вочеловечившегося”. В том месте Символа, где излагается текст четвертаго члена: “распятого же за ны при Понтийском Пилате, страдавша и погребенна”... сила звука вновь ниспадает до p и господствовавший доселе темп – allegro переходит в медленное adagio с целью подольше удержать внимание слушателя на трогательном событии искупительных страданий и смерти Богочеловека. Но на тексте пятого члена: “и воскресшего в третий день по Писанием” возвращается прежний, живой и ускоренный темп (tempo 1-mo) и сила звука увеличивается. Текст шестого члена Символа в музыкальном отношении представляет возвращение (унисонными октавами) к господствующему тону “Верую”» [7, с. 76–77]. Отметим, что в архаическую эпоху культуры музыка рождалась как подражание человеческому голосу, таким образом, в церковном пении мы фактически возвращаемся к этому ее историческому и сущностному истоку в тональности и ритме голоса.

Рассмотренный пример построения теории церковного пения в работе прот. Сергия Протопопова является очень ценным феноменом культуры Серебряного века. В эту эпоху, как известно, в музыке возникали очень смелые эксперименты, которые пытались на основе нехристианского мироощущения воспроизвести христианские смыслы. Например, как писал А.Ф. Лосев о самом характерном для Серебряного века русском композиторе А. Скрябине, «мистический историзм есть достояние исключительно христианства. И вот Скрябин с восторгом отдается этой апокалиптике истории, мистической драме Мира, превращая его в Мистерию, в трепещущую историю судорог и стенаний по возрождению и спасению» [4, с. 294]. Однако А. Скрябин, как и другие великие русские композиторы Серебряного века, шел по пути «апофеоза» индивидуалистического «Я» культуры Нового времени, и поэтому их попытки вернуться к универсальному христианскому мировоззрению в музыке были неудачными. Напротив, П.И. Чайковский своим ярким опытом возрождения канонического пения Литургии начал этот путь. В свою очередь, теория прот. Сергия Протопопова стала его теоретическим обоснованием.

Литература

1. *Гарднер И.* Церковное пение и церковная музыка // О церковном пении: сб. ст. / сост. О.В. Лада. М.: Лодья, 2001. С. 146–155.
2. *Герцман Е.В.* Византийское музыкознание. М.: Юрайт, 2018. 257 с.
3. *Ланкин В.Г., Ланкина Е.Е.* Смысл и язык духовной музыки православной традиции // Вестник ТГПУ (TSPU Bulletin). 2011. 13 (115). С. 247–253.
4. *Лосев А.Ф.* Мировоззрение Скрябина / А.Ф. Лосев // Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. М.: Советский писатель, 1990. С. 256–301.
5. Особенности обучения церковному пению в начальной школе [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://xn----7sbwbcbjfdeojf4c1a8d.xn--p1ai/uchenie/pravoslavie-i-muzyka.html
6. *Вознесенский И., прот.* О высоком достоинстве и благотворном влиянии на людей церковного пения // О церковном пении: сб. ст. / сост. О.В. Лада. М.: Лодья, 2001. С. 8–26.
7. *Протопопов С., прот.* О художественном элементе в православном церковном пении: (Мысли и наблюдения). [Сергиев Посад]: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1901. 82 с.
8. Памяти о. Протопопова // Возрождение Т. 6. № 2079. 1931. 10 февраля.
9. Протопопов Сергий Васильевич // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 25. СПб., 1898. С. 559.
10. *Сахно И.* Богослужебное пение и Церковное Предание [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.predanie.pp.ua/drevglas/doc1.html
11. *Тальберг Н.Д.* К вопросу о русском церковном пении (Письмо П.И. Чайковского к ректору Киевской духовной академии) // О церковном пении: сб. ст. / сост. О.В. Лада. М.: Лодья, 2001. С. 98–106.

Аннотация. В статье анализируется трактат прот. С. Протопопова «О художественном элементе в православном церковном пении: (Мысли и наблюдения)» (1901) как первый опыт эстетического исследования церковной музыки в эпоху Серебряного века. Рассмотрены онтологические основания понимания автором природы эстетического восприятия и специфики духовной музыки (церковного пения). Показано, что прот. С. Протопопову удалось обосновать принципы возрождения канонического церковного пения на основе законов музыкальной гармонии более поздних эпох.

Ключевые *слова*: церковное пение, Серебряный век, прот. С. Протопопов.

Vera N. Darenskaya, PhD in Philosophy; Associate Professor, Social Work Department, Lugansk State Pedagogical University. E-mail: vera_darenskaya@mail.ru

Liturgical Aesthetics of Archpriest Sergei Protopopov

Abstract. The article is devoted to the analysis of the treatise “On the Artistic Element in Orthodox Church Singing: (Thoughts and Observations)” (1901) by archpriest S. Protopopov as the first experience of aesthetic research of church music in the period of the Silver Age. The author examines the ontological foundations of the archpriest’s understanding of the nature of aesthetic perception and the specifics of sacred music (church singing). It is shown that Sergei Protopopov succeeded in substantiating the principles of the revival of canonical church singing on the basis of the laws of musical harmony of later epochs.

Keywords: Church Singing, the Silver Age, Archpriest S. Protopopov.

Серебряный век: осмысливая историю

Раздел четвертый

В.Ю. Даренский
Русский ответ Освальду Шпенглеру

В.Н. Даренская
Православная историософия А.А. Царевского

А.А. Тесля
Русская революция и вопрос о культуре в трактате «Общество и хозяйство в Римской империи» Михаила Ростовцева

В.Ю. Даренский
«Воцерковление» русской истории в историософии Н.Д. Тальберга

В.Э. Молодяков
«Будет, будет – Цусима! Будет – новая Калка…»: образ Японии в литературе русского символизма

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-277-292

Виталий Даренский

Русский ответ Освальду Шпенглеру

> Такие книги, как книга Шпенглера, не могут не волновать нас. Такие книги нам ближе, чем европейским людям. Это – нашего стиля книга.
>
> Но новы ли эти мысли? Нас, русских, нельзя поразить этими мыслями. Мы давно уже знаем различие между культурой и цивилизацией. Все русские религиозные мыслители утверждали это различие. Все они ощущали некий священный ужас от гибели культуры и надвигающегося торжества цивилизации.
>
> *Н.А. Бердяев*

Эпоха Серебряного века стала расцветом русской историософии, в которой были обобщены и сконцентрированы все интуиции и идейные свершения этого периода великой русской культуры. В Серебряном веке историософствовали все – не только философы, историки и поэты, но даже простые обыватели, чьи нетривиальные суждения о происходящих страшных и катастрофических событиях были зафиксированы в мемуарной литературе. Эта эпоха была похожа на конец Античности, но с той печальной разницей, что теперь происходило уже не возникновение, а наоборот, уничтожение христианской цивилизации. Эту катастрофу всемирной истории в начале XX веке на Западе ярче и убедительнее всех зафиксировал О. Шпенглер в своей знаменитой книге «Закат Европы». И совершенно естественно, что эта книга стала предметом пристального осмысления русскими философами. Это яркое осмысление стало важным событием культуры Серебряного века.

Зависимость Шпенглера от русской историософии уже отмечена исследователями: «…характеристика славянской истории, русской культуры, реформ Петра I, нигилизма, подражания Западу, сопоставление Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого со всеми ее ошибками и проницательностью во многом усвоены им из работ славянофилов разных поколений. Тут нет личных откровений, а есть ученическое повторение» [9, с. 53]. И это тем более парадоксально, что в Европе в то время историософию славянофилов не знали вообще. Остается предположить, что на О. Шпенглера решающее воздействие оказал Достоевский, а также, возможно, работы «европейских славянофилов» того времени – таких, как А. Леруа-Больё, Э. Вогюэ и др. Иначе невозможно понять, на каком основании Шпенглером «ожидается рождение девятой, еще не рожденной культуры – русско-сибирской» [1, с. 194]. Историософия Шпенглера, а вместе с тем уже и ее преодоление русским умом даны в стихотворении А.С. Хомякова «Мечта» (1835):

Даренский Виталий Юрьевич, доктор философских наук, профессор кафедры философии Луганского государственного педагогического университета. E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

О, грустно, грустно мне! Ложится тьма густая
На дальнем Западе, стране святых чудес:
Светила прежние бледнеют, догорая,
И звезды лучшие срываются с небес.

А как прекрасен был тот Запад величавый!
Как долго целый мир, колена преклонив
И чудно озарен его высокой славой,
Пред ним безмолвствовал, смирен и молчалив...

Но горе! век прошел, и мертвенным покровом
Задернут Запад весь, там будет мрак глубок...
Услышь же глас судьбы, воспрянь в сияньи новом,
Проснися, дремлющий Восток!

А.С. Хомяков называет Запад страной святых чудес (это выражение потом повторял и Достоевский), то есть признаёт христианским, хотя бы и отпавшим от Православия. Главным «чудом» Запада стала созданная им культура, воплотившая в себе представление о человеке как образе и подобии Божием, но поскольку эта культура изначально была основана на разных ересях, отпавших от Православия, то она была обречена на деградацию и упадок, которые как раз и стали очевидны в эпоху А.С. Хомякова. Русским ответом на это стало возникновение сознательного мировоззрения, основанного на защите православной цивилизации. Это мировоззрение в целях полного искажения его смысла его враги обозвали славянофильством, однако суть его вообще не связана со славянами – это мировоззрение Православия.

О. Шпенглер исходил из совершенно иного представления и о Западе, и вообще о мировой истории. Православия для него вообще не существует – он знает христианство только в его западном еретическом варианте, но даже и к этому искаженному христианству не имеет отношения, явно будучи сугубо светским человеком. Его высказывания о христианстве и о религии вообще показывают, что Шпенглер не был религиозным человеком. Для него христианство – это не более чем исторический атрибут «фаустовской» культуры Запада, который будет ею утрачен после перехода ее в стадию «цивилизации». Поэтому совпадения у «славянофилов» и О. Шпенглера не связаны с общностью их мировоззрения, а объясняются тем, что они одинаково видели объективные факты. Тем более ценно то, что Шпенглер спонтанно воспроизвел ряд ключевых идей русской историософии.

Целью данной статьи является рассмотрение этих идей, которые затем были обнаружены у Шпенглера его русскими читателями – философами. Отдельное внимание будет уделено самому первому и самому ценному до настоящего времени отзыву на «Закат Европы» в России – сборник статей четырех авторов «Освальд Шпенглер и Закат Европы» (1922), а также и более поздним наиболее интересным интерпретациям О. Шпенглера в России. В сборнике 1922 года Н.А. Бердяев в блестящей статье «Предсмертные мысли Фауста» писал:

«Шпенглер в русском Востоке видит тот новый мир, который идет на смену умирающему миру Запада: в его книжке “Preussentum und Sozialismus” посвящено России несколько страниц. Россия для него – таинственный мир, непостижимый для мира западного. Душа России еще более далекая и непроницаемая для западного человека, чем душа Греции или Египта. Россия есть апокалиптический бунт против античности... Мы находимся в более благоприятном положении, чем Шпенглер и люди Запада. Для нас западная культура проницаема и постижима. Душа Европы не представляется нам далекой и непонятной душой. Мы с ней во внутреннем общении, мы чувствуем в себе ее энергию. И в то

же время мы русский Восток. Поэтому кругозор русской мысли должен быть шире, для нее виднее дали... мы неизбежно должны выйти в мировую ширь. Россия – посредница между Востоком и Западом. В ней сталкиваются два потока всемирной истории, восточной и западной. В России скрыта тайна, которую мы сами не можем вполне разгадать. Но тайна эта связана с разрешением какой-то темы всемирной истории. Час наш еще не настал. Он связан будет с кризисом европейской культуры. И потому такие книги, как книга Шпенглера, не могут не волновать нас. Такие книги нам ближе, чем европейским людям. Это – нашего стиля книга» [2, с. 71–72].

В этих рассуждениях Н.А. Бердяева выражено самое главное «ядро» отношения России к О. Шпенглеру и его связь с русской историософией. Суть этого отношение состоит в «асимметрии»: России Запад понятен, как «свой», но сама Россия не Запад, а свой специфический русский Восток. Поэтому Россия является уникальным местом, которое не погибает вместе с Западом, но вместе с тем способна спасти его культуру, поскольку она для России фактически своя. Для Запада же Россия – такая же «тайна», как и весь Восток вообще. Заслуга Шпенглера именно в том, что он сам увидел это с Запада, хотя обычно Запад это не видит. Однако все это – идеи «славянофилов», переоткрытые для себя О. Шпенглером уже совсем с иной позиции – «изнутри» европейского культурного опыта.

Отрывается сборник статьей Ф.А. Степуна «Освальд Шпенглер и Закат Европы», в которой автор восхищается «его изумительной по глубине интуиции и техническому мастерству работе историка физиономиста» [21, с. 31], но при этом больше делает акцент на главных противоречиях и парадоксах О. Шпенглера. Степун очень кратко перечислил основные тезисы Шпенглера и сформулировал два возможных отношения к ним, два способа их восприятия и возможного дальнейшего развития. Так, «скептически-релятивистическое разрешение заключалось бы в неожиданном для Шпенглера признании, что его проникновение в души древних культур является в сущности проникновением иллюзорным, не размыкающим по-настоящему одиночества его западно-европейской души. Оно заключалось бы в утверждении, что, познавая Грецию, Египет и Индию, Шпенглер в конце концов своими химерическими гаданиями об этих культурах реально познает только свою собственную душу европейца двадцатого века» [21, с. 15]. Однако Ф.А. Степуна больше привлекает совсем иной путь, который и был свойствен русской философии; он соответствует специфике русской историософии и, соответственно, русскому восприятию идей О. Шпенглера:

«Но возможна попытка додумать Шпенглера до конца и в другом направлении, в направлении мистическом. Есть в “Закате Европы” одинокие, глухие места, в которых Шпенглер, оговариваясь, что здесь мистерия, боящаяся слов, говорит о мировой душе (Urseelentum), отпускающей к жизни души вселенских культур и принимающей их обратно в свое лоно по свершении ими своих путей. В этой мировой душе все вечно пребывает; в ней и поныне живы потерянные трагедии Эсхила, не как созданные формы, не как телесные вещи, не для дневного сознания человечества, но как-то иначе, в какой-то несказуемой, неразрушимой первосущности. Этими прозрениями Шпенглер прокладывает в сущности путь к утверждению всего того, что он всячески отрицает, к утверждению единого человечества, единой истории и прозрачности всякого ты, для всякого я. Пойди он этим путем и все противоречия его системы разрешились бы в образе мистика-гностика. Однако, Шпенглер только видит этот путь, но идти им он не идет. Но Шпенглер вообще никуда не идет и никуда не ведет...» [21, с. 19].

Предполагается, что идти нужно именно в этом направлении, однако для Шпенглера оно остается закрытым в силу его светского, а не религиозного мировоззрения. Идти этим путем могут только христианские мыслители и в первую очередь русские, поскольку они избавлены от того состояния саморазрушения «фаустовской» культуры, в котором

мыслит О. Шпенглер. Ф.А. Степун завершает свои размышления сентенцией: «Когда душу начинают преследовать мысли о смерти, не значит ли это всегда, что в ней пробуждается, в ней обновляется религиозная жизнь?» [21, с. 33]. Тем самым для русского восприятия «закат Европы» – это не столько кризис (это лишь отправная точка), сколько заря нового возрождения.

Эту идею продолжил С.Л. Франк в следующей статье сборника – «Кризис Западной культуры». Он начал с восторженной характеристики:

«Книга Шпенглера "Закат Западной Европы" есть бесспорно самая блестящая и замечательная – в буквальном смысле слова – книга европейской литературы со времени Ницше, хотя далеко не самая глубокая и плодотворная. Первое впечатление от нее – просто ошеломляющее; почти неисчерпаемое богатство мыслей, глубина постановки вопросов в связи с широтой захвата – трудно привести пример книги, столь же универсальной, – яркость образов, блеск ума, художественная энергия литературного выражения, – все это сначала, при чтении первых же страниц книги Шпенглера, как-то гипнотизирует, чарует сознание и принудительно приковывает внимание» [22, с. 33].

Для С.Л. Франка книга О. Шпенглера – это в первую очередь блестящий диагноз, который показывает не только картину упадка, но и ту скрытую жизнеспособность западной культуры, которая еще может быть использована для ее возрождения. Поэтому он делает такой вывод:

«…не возвещая ничего нового, будучи проникнута пессимизмом и скептицизмом, эта книга, напоминая современному человечеству об истинных духовно-исторических силах культуры, идет навстречу его пробуждающейся жажде подлинного культурного творчества, его стремлению к духовному. Старое "возрождение" изжито и умирает, уступая место новому возрождению. Человечество – вдалеке от шума исторических событий – накопляет силы и духовные навыки для великого дела, начатого Данте и Николаем Кузанским и неудавшегося, благодаря роковой исторической ошибке или слабости их преемников. То, что переживает в духовном смысле Европа, есть не гибель западной культуры, а глубочайший ее кризис, в котором одни великие силы отмирают, а другие нарождаются» [22, с. 54].

Оптимистическая позиция Ф.А. Степуна и С.Л. Франка относительно возможности возрождения западной культуры на основе возрождения ее религиозной основы (высказанная, впрочем, только в качестве общей надежды и лозунга, без каких-либо серьезных обоснований такой возможности) на самом деле есть не что иное, как старая «славянофильская» позиция почти столетней к тому моменту давности. Однако нужно заметить, что классические «славянофилы» были в этом вопросе более прозорливы, и уже почти не верили в возрождение Запада, ожидая его от России. В этом отношении Шпенглер ближе к «славянофилам», чем позиция Ф.А. Степуна и С.Л. Франка. Однако их позиция в целом уравновешивается в сборнике весьма скептической позицией Н.А. Бердяева в этом вопросе. Бердяев верит только в духовное возрождение России, которое должна стимулировать катастрофа 1917 года и падение России под иго безбожников, а также общее духовное возрождение мира вследствие катастроф XX века. Однако об особом возрождении Европы он не пишет. В книге «Новое Средневековье» только в итальянском фашизме он видел «единственное творческое явление в политической жизни современной Европы», также как и коммунизм ведущее к новому средневековью, что весьма показательно относительно перспектив такого «возрождения». В этой же статье о Шпенглере Н.А. Бердяев указывает на источник его духовной «слепоты»:

«Шпенглер – арелигиозен. Он не только сам нерелигиозен, но он и не понимает религиозной жизни человечества. Он просмотрел роль христианства в судьбе европейской культуры. Это – самая поражающая сторона его книги. В этом ее духовное уродство, почти что чудовищность ее. Не нужно быть христианином, чтобы понять значение

христианства в истории европейской культуры. Пафос объективности должен к этому принуждать. Но Шпенглер не чувствует себя принужденным к такой объективности. Он не созерцает христианства в истории, не видит религиозного смысла. Он знает, что культура религиозна по своей природе и этим отличается от цивилизации, которая безрелигиозна. Но религиозного смысла в культуре он не постигает. Он обречен себя чувствовать человеком цивилизации именно потому, что он безрелигиозен. Но ему дано было высказать самые благородные мысли, какие могли быть высказаны неверующей душой в наше время» [2, с. 59–60].

Таким образом, парадокс Шпенглера состоит в том, что он сам является носителем того же духа упадка и разрушения, который показывает в своем исследовании. Он и пишет «изнутри» этого духа, порожденного секуляризацией. Однако основной посыл статьи Н.А. Бердяева состоит не в обличениях, а в глубоком проникновении в связь судеб Запада и России. Об этом он пишет так:

«Достоевский любил эти “старые камни” Западной Европы, “эти чудеса старого Божьего мира”. Но он, как и К. Леонтьев, обвиняет людей Запада в том, что они перестали чтить свои “старые камни”, отреклись от своей великой культуры и целиком отдались духу цивилизации! Достоевский ненавидел не Запад, не Западную культуру, а безрелигиозную, безбожную цивилизацию Запада. Русское восточничество, русское славянофильство было лишь прикрытой борьбой духа религиозной культуры против духа безрелигиозной цивилизации. Борьба этих двух духов, двух типов имманентна самому Западу. Это не есть борьба Востока и Запада, России и Европы. И многие западные люди чувствовали тоску, переходившую почти в агонию, от торжества безрелигиозной и уродливой цивилизации над великой и священной культурой… Не только русские замечательные люди, но и наиболее чуткие и тонкие западные люди с тоской ощущали, что великая и священная культура Запада погибает, умирает, что ей на смену идет чуждая им цивилизация, мировой город, безрелигиозный и интернациональный» [2, с. 66].

Таким образом, по Н.А. Бердяеву, гибель культуры Запада не только закономерна и давно ожидаема, но и необходима, для того чтобы на ее место пришла новая христианская культура, которую способна создать Россия. Русские философы знали об этом задолго до Шпенглера (почти на сто лет раньше, если вести отсчет от романа «Русские ночи» В. Одоевского, где впервые была сформулирована эта мысль), и вот это время пришло.

Четвертая статья в сборнике принадлежит Я.М. Букшпану (1887–1939) – экономисту, который в то время был профессором Московского университета, не эмигрировал и позже был расстрелян. Это был своего рода философ-любитель, но с весьма оригинальной позицией, схожей с философией Л. Шестова. Суть его упреков О. Шпенглеру состоит в том, что в своей книге в форме, по сути, художественного произведения об истории Шпенглер на самом деле мыслит весьма расхожими рационалистическими схемами, созданными задолго до него. Он находит также следующие аналогии:

«…выход из кризиса европейской культуры должен, казалось бы, заключаться в преодолении безмерного, мертвящего культуру рационализма. Вся философия Шпенглера есть, наоборот, художественное утончение, симфонический апофеоз разума. Его философский рационализм – чисто языческого происхождения от Аристотеля и Платона и при этом поразительно проникнут иудаистической стихией. Его скептицизм и ахристианская настроенность чрезвычайно напоминают величайшего иудейского философа XII в., воспитанного на Аристотеле и арабской культуре, – Маймонида, восторженного апологета человеческого разума» [8, с. 93].

Оригинальная и столь ярко выраженная позиция Я.М. Букшпана и была, очевидно, причиной включения его небольшой статьи в этот сильный сборник. В наше время Букшпан рассматривается как оригинальный философ [15].

В 1920-х годах внимание О. Шпенглеру уделил А.Ф. Лосев, который в целом повторил мысль Н.А. Бердяева: «Шпенглер проморгал христианство, растворивши его в арабской и новоевропейской культуре; я же думаю, что христианство – совершенно самостоятельный культурный тип» [13, с. 704]. Еще в 1933 году В.Ф. Асмус достаточно подробно писал о Шпенглере в своей книге «Маркс и буржуазный историзм», но это был уже образец идеологической работы, а не философии.

Помимо непосредственных откликов на книги Шпенглера, в русской мысли Серебряного века были альтернативные концепции «упадка Запада», рассматривавшие ту же самую проблему, что и О. Шпенглер, но совершенно по-иному, исходя из иных смысловых и концептуальных оснований. Это были концепции П.А. Сорокина и П.М. Бицилли, «Новое Средневековье» Н.А. Бердяева и «Философия истории» Л.П. Карсавина. Все эти труды уже достаточно хорошо изучены – за исключением концепции яркого ученого и мыслителя П.М. Бицилли. Но этот русский концептуальный ответ О. Шпенглеру очень ценен и актуален.

В 1940 году в парижском периодическом издании «Современные записки: Общественно-политический и литературный журнал» вышла статья П.М. Бицилли «Вторичное варварство», которая может рассматриваться как развитие концепции К.Н. Леонтьева о трех фазах жизненного цикла любой цивилизации – от «первичной простоты» к «цветущей сложности» и «вторичному смесительному упрощению», – но уже с учетом нового опыта XX века. Цивилизационные метаморфозы минувшего столетия оказались столь парадоксальны, что всегда имели прямо противоположное истолкование у людей разных мировоззрений: для «прогрессистов» они казались невероятным «прорывом в будущее», а для традиционалистов – падением в такое состояние духовной катастрофы и деградации, за которой может следовать уже только Апокалипсис. Но такой парадоксальный характер будущей цивилизации как раз и был предсказан К.Н. Леонтьевым; а П.М. Бицилли стал уже ее диагностом. Непосредственным контекстом построения Бицилли собственной метафизики культуры была полемика с современниками, в первую очередь, с концепцией О. Шпенглера, а также «евразийцев» и др. Характерно и то, что сам П.М. Бицилли вовсе не был последователем К.Н. Леонтьева, скорее наоборот. Однако тем показательнее фактическое воспроизведение его идей в концепции Бицилли.

Стоит отметить, что до настоящего времени концепция «вторичного варварства» практически не рассматривалась в исследованиях наследия П.М. Бицилли. Ю.В. Курамшина так формулирует его понимание выхода из неоварварства к возрождению: «Необходимыми условиями процесса возрождения культуры являются творческое самоограничение и самососредоточение, которые заключаются, прежде всего, в усмотрении наличия Высшего. Исходная точка всякого возрождения есть тяготение к Богу, а вовсе не претензии на национальное или расово-культурное “самоопределение” и “выявление своего лица”, какие мы наблюдаем в нынешнее время» [12, с. 135]. Эти закономерности являются производными от какого-то фундаментального закона трансформации культуры, который имеет в виду П.М. Бицилли. Задача состоит в том, чтобы реконструировать этот закон на основе анализа ряда его статей.

Более непосредственным контекстом размышлений П.М. Бицилли стал феномен СССР, точнее, того типа социальной жизни и культуры, который там установился. Концепция «вторичного варварства» объясняет базовый парадокс советского строя, суть которого состоит в том, что при внешнем прогрессизме и всяческих достижениях в науке и технике он одновременно представлял собой обвальную архаизацию и примитивизацию внутреннего содержания человеческой жизни. Более того, именно эта примитивизация и была неизбежной «ценой» всех его достижений (не говоря уже о «цене» в миллионы погубленных человеческих жизней). Эта концепция позволяет понять и «вписанность» советского

строя в общие тенденции современной цивилизации – он оказался не чем-то особенным, но лишь более радикальным протеканием деградационных процессов, свойственных в XX веке всему «прогрессивному человечеству». Как пишет П.М. Бицилли, «СССР вовсе не какой-нибудь особый, отрезанный от всех остальных миров, мир: в нем торжествуют те духовные тенденции, которые… присущи, в смягченном или скрытом виде, всему нынешнему человечеству, всей “Европе”, – ибо весь свет стал сейчас “Европою”» [3, с. 264]. Феномен «советского строя» не является исходной темой для Бицилли, но лишь наиболее удобной и показательной исторической иллюстрацией концепции. Каковы причины и сущность «вторичного варварства»? Бицилли дает ему следующую характеристику:

«Вторичное варварство! Ницше мечтал о нем. Сейчас стало ходячим твердить о его опасности. Но и для Ницше и для тех, кто “вторичного варварства” боится, оно представляется приблизительно в таком виде: не будет наук и искусств, больше того – исчезнет грамотность, а может быть, и умение высказываться членораздельно; исчезнут железные дороги, радио, резиновые галоши, очки, папиросы, стило и все прочее подобное. Это сомнительно и, во всяком случае, не в этом суть дела. Пока что науки и искусства живы и здоровы, “достижений” всюду сколько угодно – и в этом отношении, по-видимому, сСР, действительно, идет вперед. И если залогом “прогресса” или неприкосновенности цивилизации считать непрерывность культурной традиции – что бесспорно – а под этим разуметь знакомство с ее веками накоплявшимся материалом, то опять-таки надо признать, что в СССР никаких признаков “варварства” не замечается. Напротив: неграмотных стало гораздо меньше, чем до Революции, классики издаются так и в таком количестве, как никогда раньше и т.д. “Вторичное” варварство – нечто совсем другое нежели “первичное”. Между ними – глубокое внутреннее сродство, а не внешнее сходство» [3, с. 266].

Сущность «вторичного варварства», по П.М. Бицилли, состоит не в каких-то новых внешних формах жизни – наоборот, все они выглядят очень современными и «прогрессивными», – но в первую очередь в типе сознания, который формируется у людей в эту эпоху. Рассматривая для примера отрывок из советской газеты, в котором повествуется о неком «знаменательном событии», ученый обращает внимание на то, на какое восприятие, то есть на какой тип сознания адресата изначально рассчитано это повествование. Вывод его следующий: «Полная аналогия с былинами, рыцарским эпосом, или гомеровскими песнями, где все герои богоподобны или богоравны, где всякая женщина красавица, какой еще никогда на свете не было и т. п. Это характерный для фольклора, для примитивной поэзии, прием интенсификации, преувеличения» [3, с. 264–265]. Соответствующий тип человека таков: «…его сознание “современно” сознанию Агамемнона, или Нибелунгов, или Ильи Муромца. Это примитивное сознание, сродное инфантильному, сущность которого сводится к отсутствию переживания дистанции между Я и не-Я, между великим и малым, обычным и необычным» [3, с. 266].

В самой статье «Вторичное варварство» П.М. Бицилли не пишет о том, почему появилось и почему специально культивируется такое сознание. Современному его читателю это может показаться странным, однако здесь следует учитывать контекст написания статьи: ведь она написана для читателей из русской эмиграции, которым причины происходящего в России после 1917 года объяснять было не нужно. Но в наше время, как раз наоборот, важно указание на фундаментальные исторические причины «вторичного варварства». Например, К.Н. Леонтьев главной причиной этого процесса считал «всеобщее уравнивание» и, как следствие, ориентацию общества не на высшие, а на низшие образцы культурной и социальной жизни. Для О. Шпенглера – это неизбежное следствие перехода от эпохи культуры к эпохе цивилизации. В любом случае очевидным и достаточно общепризнанным является признание того факта, что секуляризация жизни и утрата религиозного опыта у основной массы людей приводит к замыканию человека в чисто

практических делах и полному исключению из жизни всякого высшего смыслового измерения. Превращаясь в нечто вроде «биосоциального автомата», занятого исключительно повседневными делами, поглощенного лишь удовлетворением своих непосредственных потребностей и гордыней, такой человек неизбежно духовно и душевно деградирует и приходит в состояние «вторичного варварства», хотя при этом может вполне успешно развивать науку, технику и материальную цивилизацию в целом. Ведь для этого вовсе не требуется внутренняя сложность и глубина личности – наоборот, она чаще всего мешает «достижениям», поскольку внутренне глубокий и сложный человек, как правило, вообще не имеет к ним никакого интереса и стремления. Тем самым, «вторичное варварство» не только не препятствует развитию внешней материальной цивилизации (экономики, техники и науки), но как раз наоборот, резко ускоряет это развитие и является одним из его условий. В основе всех «прорывов» человечества в XX веке лежало именно это наступление «вторичного варварства», которое высвободило силы людей на эту «внешнюю» деятельность по обустройству земного бытия, которая для человека традиционной цивилизации была бессмысленной и неинтересной. Таков историософский контекст данной концепции.

Механизм архаизации общества и самого сознания людей, по П.М. Бицилли, следующий: «Мир идет к тому, чтобы обратиться целиком в нечто подобное “царству” Алкиноя или феодальному клану, или средневековой городской общине. Покуда он распадается на ряд подобных же миров. Сознание среднего человека в каждом из них охвачено идеей своей полной причастности к нему. Этот его мир для него – единственно сущее, абсолютная, неизменная реальность, и вместе – абсолютное благо» [3, с. 267]. Отсюда «прежде всего состояние безраздельно господствующего ритуализма, добровольного, автоматического конформизма, это пора “слоганов”, клише, единообразия» [3, с. 269].

Эти формулировки, данные Бицилли в 1940 году, с тех пор бесчисленное число раз повторялись разными авторами и давно являются общепризнанной характеристикой современной цивилизации. Вместе с тем, он формулирует и принципиальное различие между первичным, оригинальным варварством и варварством современным, «вторичным».

Суть его в том, что «первобытный человек представлял себе все сферы жизни наподобие первой, самой тесной: семьи, рода – а соответственно и организовывал их. Теперь – обратное. Зоны самых, казалось бы, интимных, личных, отношений мыслятся по аналогии с зонами отношений безличных, тех, где господствует “разум”. “Аппарат” действует всюду – в семье, в доме, как и на фабрике, в канцелярии, в партийной ячейке. Вместо не-дифференцированного организма, чем – говоря это, разумеется, лишь с грубым приближением, – было примитивное общество, создается, в пору вторичного варварства, сложнейший механизм» [3, с. 269]. Общность же состоит в господстве ритуала во всем – в том числе и невротическое стремление современного человека к оригинальности, к тому, чтобы «быть не таким, как все», оказывается тоже одним из социальных ритуалов, то есть на самом деле достигает противоположной цели.

Отличие «вторичного» варварства от «первичного», по П.М. Бицилли, в том, что «вторичное» не есть отказ от «цивилизации», то есть рационализации жизненных отношений, как раз напротив: это апогей «цивилизации», который «приводит в конечном итоге к умерщвлению души. История необратима. Замыкание цикла, возврат к исходной точке это – смерть» [3, с. 269]. В последнем тезисе автор связывает историю с ее апокалиптической перспективой, но смысл тезиса в том, что история длится до тех пор, пока человек не полностью порабощен этой «цивилизацией».

Стоит рассмотреть семиотический механизм «вторичного варварства», который описывает П.М. Бицилли, в рамках современной терминологии. В первую очередь следует обратить внимание на то, что Бицилли указывает на «наложение» друг на друга разных культурных текстов (в широком смысле слова) как базовый механизм современной варва-

ризации. А именно, в форме современного текста транслируется текст архаический. С другой стороны, современный текст, неся в себе архаическое содержание, воспринимается его носителями как нечто самое «прогрессивное». Как возможна такая ситуация? В эпоху Модерна происходит быстрое вхождение людей, сформированных еще традиционной архаической культурой, в культуру современную, модерную. Первая из них – это культура тео- и космоцентрическая, основанная на сакральном. Вторая – культура антропоцентрическая (в итоге эгоцентрическая), основанная на секулярных ценностях «жизненного успеха», то есть корысти. Когда переход от первой культуры происходит органически, в течение нескольких поколений, он почти не заметен. Но когда он происходит в одном человеке в течение его жизни, то приводит к парадоксам «вторичного варварства». С семиотической точки зрения это не что иное как бессознательная попытка воспроизвести архаическую культуру в формах культуры модерной. И тогда наука приобретает функции религии, техника – функции магии, экономика – функции сакрального ритуала, социальное приспособленчество – функции «этики», а творчество в культуре – функции сакральной жертвы. В терминах О. Шпенглера это называется псевдоморфозой. В «советской цивилизации» такая псевдоморфоза была наиболее ярко выраженной из-за «революционной ломки» всего на свете. Именно поэтому Бицилли и выбрал ее в качестве иллюстрации.

Вместе с тем такое выражение одного через другое – это только начальная стадия «вторичного варварства», которая имеет место у первого-второго поколения людей архаики, попадающих в условия модерной цивилизации. На этом этапе бывают и индивидуальные исключения, которые дают не «вторичное варварство», а наоборот, мощный эффект культурного творчества. XX век дал множество примеров «гениев из народа» во всех странах мира, а в России символами таких гениев являются Ломоносов и Есенин, жившие в разные века, но в одинаковой ситуации «бытия в двух текстах культуры». Но это именно исключения, а на массовом уровне ситуация «вторичного варварства» является всеобщей закономерностью.

Затем наступает вторая стадия, на которой исключений уже не бывает. Суть ее в том, что уже во втором-третьем поколении люди утрачивают глубину архаического мировосприятия – просто потому, что соответствующий опыт уже не воспроизводится в условиях модерной культуры. И тогда люди начинают жить просто в готовых формах культурного и социального автоматизма, уже вообще не наполняя их никаким личностным содержанием. Это «смерть культуры», переход в состояние «постчеловека». Это уже такое классическое «вторичное варварство», которого П.М. Бицилли еще не наблюдал, поскольку оно стало массовым только к концу XX века. Его впервые зафиксировал на философском языке в 1984 году. М.К. Мамардашвили в докладе «Сознание и цивилизация». Здесь он ввел понятие «антропологической катастрофы», фиксирующее уже эту вторую стадию «вторичного варварства». Таким образом, если К.Н. Леонтьев был предтечей П.М. Бицилли в данной концепции, то М.К. Мамардашвили завершил ее до конца.

В своей статье «К пониманию современной культуры. Проблема универсального языка» П.М. Бицилли концептуализирует семиосферу через абстракцию «двух языков» – языков Культуры и Цивилизации. Первый из них – «органический», это «язык личностей»; второй – «искусственный», это «язык особей» [4, с. 334]. В этих терминах Бицилли сделано предельное обобщение тех крайних состояний, в которых может пребывать человеческое бытие. В этом контексте можно понимать и феномен «вторичного варварства» как ситуацию искусственного скачка из первого языка во второй. Язык Цивилизации работает, как часы, но в нем уже нет человека, а есть только четкий исполнитель правил. Поэтому за этим может следовать только апокалиптический Конец (в данной статье Бицилли тоже обращается к этой теме). Но История, по его мысли, как раз всегда и стремилась к такому Концу. В статье «Проблема нового средневековья» (1932) он диагностирует:

«Наше время может быть названо эпохой достижений, результатов, свершений. Все, или почти все то, о чем с незапамятных времен, начиная с мифа о Дедале и Икаре, и кончая романами Жюля Верна, мечтало человечество, о чем фантазировали утописты, что пробовали делать колдуны, шаманы, маги, алхимики и астрологи, ныне претворено в действительность, стало предметом научного ведения и повседневной практики. Уже это одно может навести на мысль, что коллективный Фауст прошел свой жизненный путь до конца, и что человечество приблизилось к тому моменту, после которого если не времени, то истории уже больше не будет. И только теперь становится ясно, что нет ничего ужаснее осуществления сразу всех возможностей» [7, с. 49].

Почему же так произошло? В статье «Кризис истории» П.М. Бицилли пишет, что такова изначально была «идея *смысла* истории, состоящего в неуклонном, внутренне закономерном, вопреки всяческим катастрофам, нагромождению бедствий и зол, прогрессе, движении вперед, к конечному осуществлению идеалов человечества, реализации мечты о счастье всех и каждого, о невозмутимом благоденственном и мирном житии, об остановке истории, ибо ее движение уже будет ненужным... Собственно говоря, вся история человечества представлялась сплошным усилием исправить какую-то изначальную ошибку, препятствующую осуществить цель жизни, как ее формулировал Хлестаков: срывать цветы удовольствия» [6, с. 491].

«Оконченность» того смысла истории, к которому привыкли люди Нового и Новейшего времени, как правило, не осознается на массовом уровне. Но на массовом уровне он очень ярко *выражается* в том, что «массы, охваченные различными видами энтузиазма, готового в любой момент переродиться в панику, превращающую людское общество в стадо, рвутся к интегральному осуществлению всякого рода благ; когда они уже чувствуют себя на пороге “златого века” и грозят истребить всех, кто только может быть заподозрен в попытке стать им поперек дороги» [6, с. 493].

Таковы *феноменологические* характеристики эпохи «вторичного варварства» у П.М. Бицилли. Не менее интересны и его *метафизические* определения этой эпохи. В эссе «Краткая история Адама и Евы» (1938) он дает такое определение: «Подменивши цель средствами, надругавшись во имя “прогресса”, “истории” над тем самым ценным, самым святым, что составляет смысл истории, человек ее обессмыслил, сделал ее ненужной. Для идеи завершения, свершения истории, то есть полной реализации ее смысла, нет уже места. Из плана истории как процесса движения во времени к той точке, когда “времени больше не будет”, жизнь перемещается в план “дурной бесконечности”, непрерывно длящегося безрадостного довольства» [5, с. 496]. Тем самым тот Конец, о котором П.М. Бицилли пишет в статье «Вторичное варварство», – это пока еще не Апокалипсис, не конец міра сего, но именно *осуществление* всего того, что ранее считалось «историей», превращение ее в бессмысленный «бег по кругу» в дурной бесконечности. Что же остается делать в такой ситуации?

В статье «Проблема нового средневековья» П.М. Бицилли фактически дает формулировку нового понимания сущности Истории как таковой. После великого конца Истории как Прогресса историческое время продолжает длиться, а значит, его наполнение теперь может быть совсем иным, и новый ее смысл может быть создан и осознан так же, как когда-то был создан образ Прогресса. П.М. Бицилли предлагает такую новую «формулу» смысла Истории: «…основная задача настоящего времени – осознать “равноправие” и вместе несводимость Культуры и Цивилизации, освободить Культуру от Цивилизации, но также Цивилизацию от Культуры... Разграничение сфер Цивилизации и Культуры будет, в конечном итоге, разграничением сфер коллективного делания и индивидуального творчества. В первой человек отдает часть самого себя коллективу – и чем безусловнее, чем полнее, тем совершеннее структура этой сферы: ту часть, которая ему, как индивидуаль-

ности, собственно и не принадлежит, – безразличный, общий рассудок. Во второй человек ничего не отдает, но все забирает себе: выражая себя, микрокосм выражает микрокосм, реализуя себя, реализует, по-своему, Все. Проблема, подлежащая разрешению – сделать так, чтобы каждому, участвующему в первой сфере, была обеспечена возможность участвовать и во второй» [7, с. 57]. Тем самым История «интериоризируется» – она перестает быть внешней человеку длительностью событий, но становится констелляцией событий в нем самом.

Такая История становится «метаисторией» по отношении ко всей предыдущей истории, сохраняя ее в себе в форме культурной памяти. Концепт метаистории, очевидно, основан на определенном культурном архетипе, который проявляется в разных формах – от утопических доктрин о будущем идеальном обществе, которые уже в Античности пришли на смену легендам о бывшем когда-то «золотом веке», – до известной марксистской доктрины перехода к «подлинной истории» в бесклассовом обществе. Однако в данной концепции П.М. Бицилли речь идет о совершенно ином онтологическом измерении исторического процесса. В статье «Кризис истории» он пишет: «Метаистория не только область ведения, но и особый план бытия, в котором живут воплощенные в их сознаниях и тем для нас бессмертные души тех людей, которых мы, быть может, никогда не видали, которые могут быть отделены от нас тысячелетиями, но без которых мы самих себя, раз соприкоснувшись с ними, представить уже не в силах; которые в этом смысле для нас реальнее иных из наших современников и сограждан, может быть, – нас самих» [6, с. 494]. Тем самым речь идет именно об «интериоризированной» Истории, которая осуществляется во внутреннем экзистенциальном пространстве, не имеющем временных границ и представляющем собой коммуникацию со всеми временами, оставившими след в былой истории, но след не *материальный,* а *личностный*, который неисчерпаем и необратим.

Пусть внешняя история движется по кругу в дурной бесконечности, все глубже и глубже вгоняя людей во «вторичное варварство», которое они так наивно считают высшей точкой человеческого «прогресса», но подлинная история человеческого духа еще не закончилась и продолжает быть личностным подвигом, как это и было всегда. Такое понимание нового измерения исторического бытия – как *метаистории* – в том особом смысле, который придал этому слову П.М. Бицилли, в свою очередь также предполагает и трансформацию сознания историка-исследователя: «Метаистория – это прежде всего все еще область исторического ведения, где задача исследователя – выделить в смене событий, направлений, вкусов и навыков постоянно действующие в своем чередовании духовные тенденции, в большей или меньшей степени всегда присущие людям, тенденции, которых борьба сводится к борьбе чувства и разума, начала свободы и начала порядка, тяги к бесконечному и способности переживания вечности» [6, с. 493]. Такое видение, сформулированное П.М. Бицилли, представляет Историю как форму течения гераклитовского Логоса, хранящего в себе все смыслы, где все пребывает во всем, и все временное видится с точки зрения вечности. Истинные историки всегда умели видеть конкретные события и исторические личности sub specie aeternitatis, но в ракурсе метаистории это видение становится главным методом самого исторического познания. И действительно, как показывает опыт, подлинные историки в наше время мыслят и исследуют свой материал не в контексте истории-как-прогресса, не в рамках расчленяющего мышления (классового, цивилизационного и т.п.), но именно в рамках определенных *исторических универсалий* – прежде всего тех, которые и перечислил здесь П.М. Бицилли: «борьба чувства и разума, начала свободы и начала порядка, тяга к бесконечному и способность переживания вечности». Это то, что всегда и везде лежит в основе человеческих мотивов всех исторических деяний и свершений. Это измерение, в котором история становится метаисторией.

Таковы контексты концепции «вторичного варварства»: внешние – то есть реалии самой истории, ее породившие, и ее корни в философской традиции; и внутренние – ее связь с фундаментальными историософскими идеями самого П.М. Бицилли. Анализ данных контекстов показывает большую эвристичность этой концепции, как и историософии Бицилли в целом, и их явную востребованность для современной мысли.

В свою очередь принципиальная русская идея, возникшая в ответ на тезис Шпенглера о неизбежности и якобы необратимости перехода от «культуры» к «цивилизации» – русский тезис о неизбежности, наоборот, нового возрождения культуры в лоне цивилизации, получила развернутое обоснование в историософии П.А. Сорокина, в его труде «Социальная и культурная динамика», изданном в четырех томах в 1937–1941 годах. На основе анализа огромного историко-статистического материала П.А. Сорокин доказал, что на протяжении всей человеческой истории происходит поочередная смена трех типов социокультурных систем: идеалистической, идеациональной и чувственной. Будущее не предопределено, однако в соответствии с теми закономерностями, которые были в мировой истории раньше, он указывал на неизбежный упадок современной чувственной цивилизации и определял общую парадигму нынешнего исторического периода как взаимодействие двух процессов: «a) нарастающий упадок чувственной культуры, общества и человека и b) появление и постепенный рост первых компонентов нового идеационального… социокультурного строя» [20, с. 885]. А в терминах О. Шпенглера это не что иное, как возвращение от «цивилизации» к «культуре» – именно то, о чем пророчествовали все философы Серебряного века.

Следующее серьезное обращение к Шпенглеру в России состоялось в статье С.С. Аверинцева «“Морфология культуры” Освальда Шпенглера» (1968). Статья имеет просветительский характер, но в ней содержится одно принципиальное критическое замечание: для О. Шпенглера, пишет С.С. Аверинцев, «всякое плодотворное взаимодействие культур исключено; якобы имеющиеся примеры этого – иллюзия. Шпенглер специально разбирает случаи рецепции античных идей в эпоху Возрождения, римского права в “фаустовской” Европе и античных форм в “раннемагической” Византии, стремясь доказать, что во всех этих случаях происходило простое недоразумение, ибо воспринявшая влияние молодая культура немедленно подчиняла все своему собственному ритму, такту и вкусу» [1, с. 194]. Сам С.С. Аверинцев отталкивался именно от этого шпенглеровского казуса с полным игнорированием восточнохристианской культуры – и ответил на этот казус-вызов построением своей великолепной концепции.

В продолжение концепции С.С. Аверинцева нами была предложена концепция «библейской цивилизации» Ближнего Востока, наследниками которой стали православный Новый Рим («Византия») и Россия, и по отношению к которой «фаустовский» Запад стал «псевдоморфозой» [11]. Современный исследователь наследия Шпенглера в России К.А. Свасьян предложил и наиболее точную, на наш взгляд, формулировку места России как локальной цивилизации в историческом процессе. Он писал:

«…уникальность русского духа... которому выпало на долю стать déjà vu самого себя, еще до того как он узрел свет дня. Мы учимся отдавать этому духу должное, вникая в его curriculum vitae. Поздний плод в предчувствии своего непростительно раннего ухода, дитя, впавшее в старчество, или, словами Ницше: “Роковая одновременность весны и осени” – таков камертон, по которому мы настраиваем наше восприятие русского духа, чтобы не подпасть чарам его европейскости. Ибо насколько верно, что дух этот (с Петра Великого) возникает в равнении на Европу и хочет быть Европой, настолько же верно, что при такой идиосинкразии едва ли можно было избежать сильнейшего противоэффекта» [18, с. 268].

Однако парадокс состоит в том, что Россия как «молодой» участник европейской культуры была вынуждена сразу же усваивать ее поздние, «старческие» плоды и доводить

их и до совершенства, и до исторического и логического конца. Вместе с тем, К.А. Свасьян, подобно авторам книги 1922 года, считает, что миссия России состоит также и в спасении европейской культуры: «Философы, историки, любители, специалисты долго еще будут спорить о том, Европа ли Россия или не Европа. Еще долго географические суеверия будут отпугивать мысль от действительного положения вещей... Пусть профессиональные разметчики духа все еще удерживают Европу там, где ее меньше всего, и не замечают ее там, где она... больше самой себя» [17, с. 122]. Да, в России Европа действительно стала «больше самой себя», но миссия России состоит не в этом, а в преемстве библейской цивилизации.

Стоит кратко упомянуть тех авторов, которые осуществляли рецепцию идей О. Шпенглера в России – в той их части, которая касается будущего русской цивилизации. Так, культуролог-эссеист Б. Парамонов в статье «Шпенглер о России» обобщил его идеи следующим образом:

«Появление Достоевского свидетельствует, в каком направлении будет двигаться подлинная русскость после свержения петровского ига: в сторону выявления черт магической души, магической культуры, характеризующейся совместным, со-гласным пребыванием в истине… Будущая русская культура, развивающаяся в линии Достоевского, реализует потенции Иоаннова христианства, христианства Слова – как вместилища божественных смыслов, открывающихся только коллективной, соборной душе. Тем самым христианство вообще впервые реализуется в культурной истории, ибо в фаустовской культуре Запада его не было – было только заимствование ритуалов и перетолкованных текстов. Решающий шаг к рождению этой будущей русско-христианской культуры будет сделан, когда русский народ свергнет большевизм, это порождение подонков петровского периода» [14, с. 208].

Как видим, этот автор доводит идеи Шпенглера до логического предела и радикализирует их – судя по всему, в весьма ироническом ключе, то есть не веря в них. Такое двойственное отношение вполне естественно, поскольку всякой предсказание о будущем гипотетично.

В свою очередь, культуролог-эссеист В.А. Сендеров предлагает такую итоговую формулировку прогноза О. Шпенглера:

«Впереди – необычайный духовный подъем, “иоанновское” христианство, “христианство Достоевского”. Новая культура вспыхнет и бурно разовьется на территории юной, скованной чуждыми ее душе формами жизни, но уже готовой к пробуждению страны… Каковы же реальные предпосылки такого развития России?.. Загадка разгадывается просто. В своей схематизации истории Освальд Шпенглер упрятал православное, византийское тысячелетие в “магическую культуру”… Истинно немецкий мыслитель, Шпенглер не чувствовал Православия; судя по многочисленным досадным натяжкам в “Закате Европы”, он попросту и не знал его в достаточной мере. Посмотрим же на “новое”, “русское” христианство с позиций традиционного исторического Православия. “Все виноваты во всем…” Да это же одно из глубочайших, “базисных”, если можно так выразиться, ощущений православного мировоззрения! “Иоанновское христианство”? Верно: в православной традиции особое почитание Иоанна Богослова, исключительное значение “Евангелия от Иоанна” играют огромную роль. “Христианство Достоевского”? Да: древнее, “магическое” христианство Исаака Сириянина и других великих авторов первого тысячелетия» [19, с. 155].

При этом В.А. Сендеров также относится к этим прогнозам весьма скептически, а саму Россию считает не более чем частью Европы, которой лишь «посчастливилось» продлить агонию ее культуры: «Нет, Россия не создаст нового христианства. Но – последуем за Шпенглером – ее грядущая история продлит собою “закат Европы” – быть может, на столетие-другое; и когда пройдет отмеренный срок, тогда христианская, европейская

культура действительно завершится. Здесь, на заснеженных просторах России» [19, с. 156]. К.А. Свасьян также возлагает на Россию свои последние надежды. В своей статье «О будущем Европы в свете ее настоящего: “Закат Европы” О. Шпенглера и его предварительные итоги» он пишет о человеке Запада: «Его обезболили комфортом, прежде чем ампутировать ему умственно важные органы, и он даже не почувствовал, без чего он вообще остался» [16, с. 68]. И поэтому «Россия, вместо того чтобы и дальше культивировать свое низкопоклонство и доказывать ему свою приверженность к демократии, могла бы именно здесь попробовать свои силы в оказании ему гуманитарной помощи» [16, с. 69]. Последняя – столь блестящая и радикальная – формулировка К.А. Свасьяна оказалась вполне пророческой уже в наши дни, в эпоху cancel culture и СВО она полностью сбывается.

Почему О. Шпенглер стал столь насущным для русской мысли фактическим продолжателем «славянофильских» идей? Потому что как бы «методом от противного» – с позиции внешнего европейского наблюдателя – убедился в их истинности. Однако стоит уточнить, в чем состоит главное основание «славянофильских» прогнозов. Вопреки ходячему ложному мифу «славянофильство» было занято вовсе не обоснованием «самобытности» России (это лишь частный вопрос, который роднит «славянофильство» с европейским романтизмом), а обоснованием существования и перспектив иной, не-европейской христианской цивилизации, сохраненной Россией и призванной прийти на смену умирающему Западу. Правота «славянофилов» стала уже эмпирически очевидной сейчас, в XXI веке.

Русское историческое сознание изначально формировалось не на основе этнической или государственной идентичности, а на основе принадлежности к Руси как сакральной общности православного народа. В этом отношении оно было таким же, как и сознание избранного народа Ветхого Завета. Более поздние типы исторического сознания русских уже «наслаивались» на эту изначальную сакральную «матрицу» и благодаря этому приобретали особое сакральное измерение – в первую очередь, понимание сущности русской имперской государственности [10]. В свою очередь, отступление народа от Церкви неизбежно привело к разрушению национального исторического самосознания, поскольку была разрушена его изначальная основа. В соответствии с законом национального бытия, в свое время сформулированным Ф.М. Достоевским, – «русский без Православия дрянь, а не человек» – утрата православной веры делает русских толпой без национальности, а их историческое сознание подменяется либо либеральным космополитизмом, либо советским антихристианством.

Поэтому только православное учение о Москве – Третьем Риме может быть единственной серьезной основой возрождения русского исторического сознания уже и в наше время. Это учение должно быть сформулировано на языке современной науки и культуры, однако его смысл от этого не меняется. Россия как государство и цивилизация является преемником православной империи и цивилизации Нового Рима (для которого на Западе была в XVII веке придумана оскорбительная кличка «Византия»). Для воцерковленных людей этот факт очевиден и не требует специального обоснования. Однако людям светским он, как правило, непонятен и представляется в крайне искаженном и карикатурном виде. Для преодоления этой ситуации требуются большие просветительские усилия. Вместе с тем имя Третьего Рима несет в себе не только специфически христианские смыслы, но и смыслы общекультурные, которые могут быть понятны и светскому человеку. «Рим» как символ есть синоним цивилизованного содружества народов. «Третий» указывает на преемство России с великой традицией римской цивилизации, на которую претендует также и Запад. В настоящее время Запад стал антицивилизацией, разрушающей все фундаментальные ценности, созданные христианской традицией и превращающий человека в инфернальное существо. Поэтому в современном мире Россия оказывается последней хранительницей не только специфически христианского, но и римского цивилизационного

наследия. Эти два уровня смысла Москвы как Третьего Рима – сакральный и секулярный – в равной степени важны для современного русского исторического сознания.

Этим определяется и особый героический и трагический эсхатологизм русского самосознания. Но даже и это эсхатологическое мироощущение лучше всего сформулировано О. Шпенглером: «Время неудержимо, обратного пути нет, как нет и мудрого отречения. Лишь мечтатели верят в наличие выхода. Оптимизм является *трусостью*. Мы рождены в это время и должны смело пройти до конца предназначенный нам путь… Стоять, как тот римский солдат, чьи кости нашли перед воротами Помпеи, погибшего, потому что ему забыли отдать приказ об отходе во время извержения Везувия… Этот полный чести конец есть единственное, чего нельзя отнять у человека» [27, с. 491].

Русская философия узнала в О. Шпенглере собственные заветные мысли и поэтому оценила его, как никакая другая философия в мире. Самое глубокое прозрение о России, которое на Западе сделал О. Шпенглер, имеет продолжение у ряда других мыслителей начиная с В. Шубарта. Все, что еще живо в европейской культурной традиции, будет спасено Россией. Именно в этом и об этом был творческий ответ русской мысли О. Шпенглеру.

Литература

1. *Аверинцев С.С.* «Морфология культуры» Освальда Шпенглера // Новые идеи в философии: Культура и религия: Ежегодник Философского общества СССР. М.: Наука. 1991. С. 183–203.
2. *Бердяев Н.А.* Предсмертные мысли Фауста // Освальд Шпенглер и закат Европы. М.: Берег, 1922. С. 55–72.
3. *Бицилли П.М.* Вторичное варварство // Современные записки: Общественно-политический и литературный журнал (Париж). 1940. № 70. С. 264–269.
4. *Бицилли П.М.* К пониманию современной культуры: Проблема универсального языка // Современные записки. 1932. № 49. С. 318–334.
5. *Бицилли П.М.* Краткая история Адама и Евы / П.М. Бицилли // Трагедия русской культуры: Исследования, статьи, рецензии. М.: Русский путь, 2000. С. 494–496.
6. *Бицилли П.М.* Кризис истории / П.М. Бицилли // Трагедия русской культуры: Исследования, статьи, рецензии. М.: Русский путь, 2000. С. 487–494.
7. *Бицилли П.М.* Проблема нового средневековья // Новый Град. 1932. № 2. С. 49–56.
8. *Букшпан Я.М.* Неопреодоленный рационализм // Освальд Шпенглер и Закат Европы. М.: Берег, 1922. С. 73–95.
9. *Голосенко И., Султанов К.* Культурная морфология О. Шпенглера о «ликах России» // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. I. Вып. 3. С. 43–54.
10. *Даренский В.Ю.* Империя как подвиг свободы: евангельские основания русской имперской государственности // Тетради по консерватизму. 2022. № 1. С. 98–115.
11. *Даренский В.Ю.* О. Шпенглер о «двойном лике России»: от культур-мифологии к историософским прозрениям // Тетради по консерватизму. 2020. № 4. С. 116–134.
12. *Курамшина Ю.В.* П.М. Бицилли о проблеме соотношения понятий «культура» и «цивилизация» // Культура народов Причерноморья (Симферополь). 2012. № 233. С. 133–136.
13. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 959 с.
14. *Парамонов Б.* Шпенглер о России // Звезда. 2000. № 6. С. 204–212.
15. *Пустарнаков В.Ф.* К оценке философской позиции Я.М. Букшпана в статье «Неопреодоленный рационализм» сборника «Освальд Шпенглер и закат Европы» // История философии. 2000. № 6. С. 180–197.
16. *Свасьян К.А.* О будущем Европы в свете ее настоящего: «Закат Европы» О. Шпенглера и его предварительные итоги / К.А. Свасьян // «...Но еще ночь». М.: Evidentis, 2013. С. 44–70.
17. *Свасьян К.А.* Освальд Шпенглер и его реквием по Западу // *Шпенглер О.* Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. М.: Мысль, 1998. Т. 1. С. 5–122.
18. *Свасьян К.А.* П.А. Флоренский / К.А. Свасьян // Растождествление. М.: Эвидентис, 2006. С. 268–283.
19. *Сендеров В.А.* Заклясть судьбу? Злободневность Освальда Шпенглера // Новый мир. 1999. № 11. С. 148–157.
20. *Сорокин П.А.* Социальная и культурная динамика. М.: Астрель, 2006. 1176 с.
21. *Степун Ф.* Освальд Шпенглер и Закат Европы // Освальд Шпенглер и Закат Европы. М.: Берег, 1922. С. 5–30.
22. *Франк С.Л.* Кризис Западной культуры // Освальд Шпенглер и Закат Европы. М.: Берег, 1922. С. 33–54.
23. *Шпенглер О.* Годы решений: Германия и всемирно-историческое развитие / пер. с нем. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 222 с.

24. *Шпенглер О.* Двойной лик России и немецкие восточные проблемы / О. Шпенглер // Политические произведения / пер. с нем. М.: Канон +, 2009. С. 5–20.

25. *Шпенглер О.* Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 2: Всемирно-исторические перспективы / пер. с нем. М.: Мысль, 1998. 606 с.

26. *Шпенглер О.* Прусская идея и социализм // Пессимизм? М.: Крафт+, 2003. С. 127–257.

27. *Шпенглер О.* Человек и техника // Культурология XX век. М.: Юрист, 1995. С. 454-492.

Аннотация. В статье рассмотрены рецепция и творческий ответ русской историософии Серебряного века на труды О. Шпенглера. Отдельное внимание уделено самому первому и самому ценному до настоящего времени отзыву на «Закат Европы» в России – сборнику статей 1922 года «Освальд Шпенглер и Закат Европы», а также и более поздним наиболее интересным интерпретациям О. Шпенглера в России. Анализируются концепции «вторичного варварства» П.М. Бицилли и цивилизационных циклов П. Сорокина. Показаны эвристичность данных концепций для анализа современной социокультурной ситуации, ее включенность в традицию российской историософской мысли, а также то, что русские философы были не только поклонниками или критиками О. Шпенглера, но и развивали его «славянофильские» идеи.

Ключевые слова: Серебряный век, О. Шпенглер, историософия, Россия.

Vitaliy Yu. Darenskiy, PhD in Philosophy, Professor, Philosophy Department, Lugansk State Pedagogical University. E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

Russian Response to Oswald Spengler

Abstract. The article examines the reception and creative response of Russian Silver Age historiosophy to the works of O. Spengler. Special attention is paid to the very first and even now most valuable comments on “The Decline of Europe” in Russia – a collection of articles “Oswald Spengler and the Decline of Europe” published in 1922, as well as some later most interesting interpretations of O. Spengler in Russia. The author analyzes P.M. Bicilli’s concept of “secondary barbarism” and P. Sorokin’s concept of civilizational cycles. He shows the heuristic nature of these concepts for the analysis of the modern socio-cultural situation and its inclusion in the tradition of Russian historiosophical thought. It is shown that Russian philosophers were not only followers or critics of O. Spengler, but also developed his “Slavophil” ideas.

Keywords: O. Spengler, Historiosophy, Russia, Slavophilism.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-293-304

Вера Даренская

Православная историософия А.А. Царевского

> В истории целого мира и всего человечества, кроме священной истории Ветхого Завета, не найти столь видимого и самим народом сознанного непосредственного управления Промыслом Божиим исторических судеб народа, как в бытописании Руси Святой.
>
> *А.А. Царевский*

В рамках русской культуры Серебряного века обычно остается почти незамеченной такая важная ее составляющая, как историческая наука, которая в этот период приобрела мировое значение и дала целую плеяду выдающихся представителей. Некоторые из них в своих исследованиях непосредственно воплощали духовные искания, свойственные всем выдающимся личностям Серебряного века, но воплощали их в виде исследований прошлого – тех эпох мировой и русской истории, которые были наиболее созвучны их времени.

Среди таких выдающихся историков, рожденных Серебряным веком, в первую очередь следует назвать тех, кто были одновременно и мыслителями: это Л.П. Карсавин, Ф.Ф. Зелинский, Г.П. Федотов, П.М. Бицилли. Были и историки, которые не писали философских и культурологических работ, но в своих исторических исследованиях воплотили и многие идеи философии Серебряного века: И.М. Гревс, В.И. Герье, О.А. Добиаш-Рождественская и др. К деятелям Серебряного века следует также отнести и В.О. Ключевского как мыслителя, глубоко понимавшего духовные факторы истории, что особенно ярко отразилось в его очерках «Значение преподобного Сергия для русского народа и государства», «Добрые люди Древней Руси» и др. В свою очередь, евразийцы были выдающимися историками-мыслителями, обосновавшими суверенитет русской цивилизации на основании естественно-исторических факторов и понимания Православия как важнейшего фактора русской истории. Особую значимость имеют такие концептуальные работы, как «Наследие Чингисхана» Н.С. Трубецкого, «Два подвига св. Александра Невского» Г.В. Вернадского, «Евразийство» П.Н. Савицкого и «Древняя Русь и великая степь» Л.Н. Гумилева. Они являются вершинами исторической мысли Серебряного века, воплотившими его творческий дух.

Вместе с тем, до настоящего времени остается малоизвестным и почти не изученным наследие ряда авторов эпохи Серебряного века, которые очень глубоко исследовали христианские основания русской истории, в первую очередь, Н.Д. Тальберга и

Даренская Вера Николаевна, кандидат философских наук, доцент кафедры социальной работы Луганского государственного педагогического университета. E-mail: vera_darenskaya@mail.ru

А.А. Царевского. В данной статье будет кратко рассмотрено наследие последнего как имеющее большую актуальность.

Алексей Александрович Царевский (1855 – после 1928) – профессор Казанской духовной академии, духовный писатель, историк и богослов, мало известен современному читателю. В Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона в 1903 году о нем давались такие сведения: «Родился в Тамбовской губернии в семье священника… Его брат Александр, в 1900 году стал епископом Василием. В 1874 году окончил курс Тамбовской духовной семинарии по первому разряду и направлен в Киевскую духовную академию. Был привлечен к дознанию, возникшему в начале 1877 года в Ярославле, по делу о преступной пропаганде в Ярославле и Костроме (дело Н. Антушева и др.), по обвинению в чтении запрещенных книг и в недонесении. В 1878 году завершил образование в Казанской духовной академии со степенью кандидата богословия с правом на получение степени магистра без нового устного испытания. Занимал кафедры славянских наречий и истории иностранных литератур, а затем перемещен на кафедру славянского языка, палеографии и истории русской словесности» [7]. О жизни А.А. Царевского после 1917 года ничего не известно, но в большинстве энциклопедических статей о нем год его смерти указывается как «после 1928», то есть, видимо, имеются какие-то упоминания о нем в этот период. Однако эти упоминания до сих пор не опубликованы, поэтому в ряде статей дата его смерти не указана вовсе.

Отдельно изданные главные его труды: «Посошков и его сочинения» (М., 1883), «И.Т. Посошков в истории русского прогресса» (СПб., 1883), «Зеркало очевидное. Памятник русской полемической литературы начала XVIII стол.» (Казань, 1883), «Значение просветительных трудов св. Кирилла и Мефодия в славяно-русской жизни и истории» (Казань, 1885), «Св. Иоанн Дамаскин как православный богослов и церковный христианский песнопевец» (Казань, 1891, 1901); «Саровская пустынь в ее прошлом и настоящем» (Казань, 1893), «С.Я. Надсон и его поэзия мысли и печали» (Казань, 1895); «Счастие человеческое и его источники» (Казань, 1897, 1898), «Светлое Христово Воскресение и празднование его в церкви православной» (Казань, 1897), «Идеализм как насущная потребность настоящего времени и поэзия как средство к подъему идеализма» (Казань, 1897), «Значение православия в жизни и исторической судьбе России» (Казань, 1898), «Религия христианская как источник радостей и счастия человеческого на земле» (Казань, 1899), «Православное русское духовенство по мыслям и идеалам И.Т. Посошкова» (анализ открытых VII–IX глав «Завещания Отеческого», Казань, 1899); «Гоголь как поэт и мыслитель-христианин» (Казань, 1902), «О священной поэзии православного христианского богослужения» (Казань, 1902), «Патриарх Гермоген в его служении бедствующему отечеству» (Казань, 1907).

Как видим, А.А. Царевский был ученым энциклопедического склада – его интересы простирались от церковной и гражданской истории до истории литературы, богословия и литературной критики. С этим сочетался талант лектора и педагога: «Он был оратор, и это опять-таки резко выделяло его из ряда других профессоров. Естественно, все это импонировало студентам, и он был у них в числе уважаемых и почитаемых профессоров… Читая лекции по истории русской литературы, А.А. входил в свою родную “стихию”. Читал он эти лекции не бесстрастно, а сквозь призму своего политического мировоззрения, правда, не оформленного по какой-либо программе, но остановившегося где-то около славянофильства, т.е. консервативного» [1]. Последнее замечание важно, указывая на его политическое мировоззрение.

Намного раньше Н.Д. Тальберга (1886–1967), чьи труды в основном выходили уже в эмиграции, А.А. Царевский, в отличие от всех историков той эпохи, работавших в рамках «теории прогресса», смотрел на историю совсем иначе – так, как на нее смотрели средневековые летописцы – *с библейской точки зрения: как на историю воцерковления*

народов. Этот взгляд можно определить как экклезиоцентрический; в частности, история России для такого взгляда – это история защиты Россией Православия. Все остальные содержания и факторы исторического процесса подчинены этому главному и оцениваются именно с этой главной точки зрения.

Общие историософские воззрения А.А. Царевского были изложены им в работе «Православие, как единая в мире истинная и спасающая религия», которая представляла собой развернутый текст публичной лекции. В первую очередь он формулирует общий смысл мирового исторического процесса следующим образом: «Православным христианством весь мир был обновлен… Не измененным пока, до второго Христова пришествия, остался и весь порядок мировой и человеческой жизни. С одной стороны дух злобы, лишенный отселе всецелой силы и власти над человеком, не был сражен окончательно и оставлен еще в возможности сеять в мире свои плевелы; с другой стороны и человек, получивший полную возможность спасения, не был изменен в своем существе и природе: ему оставлена его свобода, вольная направляться к добру и ко злу, на путь спасения и на путь погибели» [6, с. 9].

Таков общий духовный закон исторического процесса: ход истории в первую очередь определяется актами нравственного людей выбора между добром (то есть исполнением евангельских заповедей) и злом (неисполнением их), а все другие процессы уже производны от этого. Таково христианское понимание законов истории, которое было забыто большинством ученых, искавших в истории в первую очередь так называемые объективные причины процессов. В действительности же «объективные» обстоятельства создаются самими людьми, то есть онтологически вторичны по отношению к духовным актам.

Очень характерный пример действия духовных законов истории А.А. Царевский усматривает в самом возникновении великой России, которое произошло именно в тот момент, когда мировое Православие стояло на грани уничтожения его врагами с Запада и с Востока: «…по естественным человеческим соображениям, предстояло что-нибудь одно из двух: или Православная церковь греческая должна была подчиниться западной, своею жизнию туда именно перейти, т.е., иначе говоря, погубить свое Православие в ереси католичества, или же, не изменяя истине, погребсти жизненность и деятельную силу свою у себя дома, под гнетом турецко-мусульманским. Вышло, однако, ни то и ни другое, а вышло третье, т.е. нечто совершенно неожиданное, новое, совсем в человеческие, земные соображения и не входившее: в это страшное, роковое для Православия время, как бы чудодейственно, как бы из ничего, Господь воздвигает новый кивот для своего завета, новый ковчег для сохранения миру своей святыни, – воздвигает из совершенно безвестного, дотоле неведомого и дикого племени могущественную народность, из которой также вдруг, сразу, также как бы чудодейственно, и образует свою верную церковь. Эта новая народность – наша славяно-русская; этот новый кивот нового завета Господа с человечеством – наша церковь Православно-русская» [6, с. 19].

Столь смелое сравнение России со Скинией Завета в данном случае вполне оправданно, поскольку Россия здесь рассматривается не просто как эмпирическое историческое явление, но в ее миссии хранителя истинной веры – Православия. В этом смысле она может сравниваться с ветхозаветным хранилищем скрижалей Завета – не только метафорически, но и по сущности. Таково христианское понимание смысла исторических явлений.

А.А. Царевский объясняет, почему России удалось выполнить такую высочайшую историческую миссию. «Россия, – писал он, – в истории целого человечества представляет явление поистине знаменательное и в высокой степени поучительное: такого разительного примера столь неразрывного взаимодействия жизни и безопасности государственной с жизнью и безопасностью церковной, как видим здесь, не дает нам еще никакая история и ни одного народа» [6, с. 20]. Такая неразрывная связь истории Церкви и истории русской

государственности, при которой одна не могла существовать без другой, означает экклезиоцентричность русской истории.

Такая же связь, но в ее негативном и разрушительном выражении, существовала и на Западе, где произошло отступление от Православия: «…раз ставши на путь заблуждений, как, незаметно для себя, далеко ушла уже в этом направлении западная церковь! Начав только с нескольких немногих догматических отступлений от вселенского Православия, католичество может похвалиться теперь целою новоизмышленною догматикою, в которой, как своего рода перлы человеческого лжемудрствования» [6, с. 26]. Здесь А.А. Царевский вновь возвращается к формулировке общего духовного закона исторического процесса, но уже в его конкретном выражении, связанном с отступлением человека от Бога и его последствиями:

«Раз отделившись своевольно и самонадеянно от вселенской православной истины и допустив явные нарушения последней, западный христианский мир в тысячелетие своей особной жизни постепенно лишался сдерживающего авторитета истины и теперь в массе большинства своего совсем теряет истину, – таким образом, оказывается на пути к гибельнейшему духовному падению. Без религии в людях нет и не может быть истинной, прочной и одухотворенной нравственности; теряя с религиею в себе все божеское и человеческое, насильственно омрачая в себе образ Божий, при видимом даже может быть блеске земной культуры, люди совершенно естественным путем превращаются только в самых умных и оттого еще более опасных зверей, которые как бы инстинктивно мстят за свое духовное унижение и, являясь тягостными для себя, еще более страшны бывают для других. Самый узкий эгоизм, самое крайнее своекорыстие становится единственным законом их поведения… Не превращается ли теперь на наших глазах и с каждым днем все более и более большинство западноевропейских христиан в какие-то бездушные, ходячие только машины, все таланты свои зарывающие в землю и только в земное, все силы и способности свои посвящающие на служение исключительно только эгоизму, корысти, наживе, прибыли?» [6, с. 29–30].

История сама становится обличителем западных христиан как еретиков, поскольку последствия их отступления от Православия были не только в сфере духа, но выразились во всем ходе их эмпирической истории:

«…история, в отношении к западному христианству, является как раз наоборот, злейшим его врагом, неопровержимым и опаснейшим изобличителем. Не говоря уже о сохраняемом в этой истории памятовании первого незаконного и неправого отпадения католичества, вся дальнейшая история последнего сколько хранит на страницах своих преступного, греховного, совсем не христианского! Сколько и каких злодеяний не было там совершено из-за религии, каких только насилий и злоупотреблений не допущено было над святым именем христианства!.. Такие ужасы и жестокости, как например Варфоломеевская ночь, доселе остаются беспримерными в истории человечества. Наконец, сами недосягаемые для обыкновенных смертных “непогрешимые” главы западного христианского мира, достойнейшие представители католического клира и своей паствы, папы в течение целых столетий служили действительно едва досягаемым образцом нравственной распущенности и порочности» [6, с. 31].

Вместе с тем, А.А. Царевский оптимистично смотрит на возможность возвращения Запада к Православию. Первые ростки этого процесса он усматривает в XIX веке среди западных богословов: «…добросовестнейшие из них давно уже обращают свое внимание на Православный восток, с великим уважением говорят о Православии, узнают в нем истинное христианство, а некоторые из них, оставя свое упорство, даже сами принимают Православие. Без всяких усилий с нашей стороны (в чем справедливо можно упрекать нам, православным, самих себя) без всякой намеренной пропаганды, само Православие,

своею святою силою влечет и располагает к себе тех из западных христиан и по преимуществу именно ученых богословов, которые имели случаи с ним ознакомиться. В ряду этих последних мы встречаемся с именами столь известных католических и протестантских богословов, каковы: Ветте, Деллингер, Мишо, Сент-Поль, Курси, Пьюзей, Ньюман, Палмер, Вильямс, Кебль, Уатерланд Ниль и др.» [6, с. 37].

Царевский далек от апокалиптических настроений и верит в дальнейшее торжество Православия в мире: «…прожитые Православием почти девятнадцать веков для всякого не только верующего, а и вообще беспристрастного человека явно свидетельствуют, что пред лицом целого света, на глазах всего человечества совершилось величайшее историческое чудо: царство совсем не от мира сего, не только не располагающее никакими мирскими средствами, приманками, соблазнами, но решительно восставшее на мир и все мирское, – царство уничиженное, бессильное в мире и как ничто и никогда ненавидимое и преследуемое миром – победило мир!» [6, с. 48].

Главной историософской работой А.А. Царевского стала его книга «Значение православия в жизни и исторической судьбе России», изданная впервые в 1898 году в Казани. Она была найдена в библиотеке одного известного американского университета в 1980-х годах русским ученым монахом архимандритом Амвросием (Погодиным) в Калифорнии. Отец Амвросий снял с нее ксерокопию и переслал в Монреаль, в Канаду, митрополиту Восточно-Американскому и Нью-Йоркскому Виталию, который переиздал ее в 1986 году. В 1991 году Научно-издательский центр «Альфа» в Санкт-Петербурге переиздал ее по новой орфографии, а в 1998 году она была вновь издана Зарубежной Церковью с разбивкой на небольшие параграфы в качестве учебника для семинарий и самообразования. В аннотации этого последнего издания книга названа уникальной, поскольку она, по словам автора аннотации, «является лучшим трудом на тему влияния православной веры на русскую жизнь и культуру. Книга написана 100 лет тому назад очень наблюдательным ученым. Она особенно ценная, так как дает нам взгляд на русских людей и Россию того времени. С тех пор прошло 100 лет, и Россия и русские пережили несколько катастроф, понеся колоссальные потери. Многое что изменилось, и сам русский человек тоже изменился, но все-таки, несмотря на все это, многое, что написано профессором Царевским, все еще применимо и относится и к нашему времени» [2, с. 3].

В редакционном «Введении» к этой книге приводятся следующие интересные рассуждения издателей: «Каждый русский человек при встрече с иностранцами, в особенности с Запада, чувствует и замечает, что мы – русские – во многом отличаемся от них. Наше мышление, мировоззрение, характер, интересы и общие черты другие. Иностранцы тоже это подмечают и дают нам эпитеты вроде “сумасшедший русский” (crazy Russian), или “загадочная русская душа”, или “каждый русский является религиозным философом” (every Russian is a religious philosopher) или просто “ты такой смешной” (you are so funny). Так в чем же дело? Разгадка русского человека в том, что Православная христианская вера воспитала его характер и стала основой его мировоззрения и культуры. Поэтому и разница между русским человеком и западным чаще всего бывает из-за того, что у русского подход бывает более христианский. Многие русские духовные отцы, а также и светские писатели и мыслители об этом говорили и писали. Но все это было коротко или просто отдельные мысли и намеки. Есть несколько трудов, которые затрагивают эту тему, но нет хорошо разработанной книги. Книга профессора А.А. Царевского является исключением. Предлагаемая читателю книга есть переиздание работы профессора А.А. Царевского. Это прекрасно написанный труд, который затрагивает всю жизнь русского человека и наглядно показывает влияние Православной веры на него» [3, с. 7].

А.А. Царевский начинает свою книгу с богословского тезиса, который является основой рассмотрения всемирно-исторического процесса: «Учение Иисуса Христа

содержало семена для здоровой культуры и цивилизации человеческого общества. Оно быстро распространилось по всему миру и стало фундаментом для законов, нравственности и жизни всех народов... Христианство оказало благотворное влияние на весь мир. Языческий мир – где господствовала сила, богатство, гордость, жестокость, нравственная распущенность – под влиянием христианства постепенно переродился. Основными ценностями стали доброта, любовь, милосердие, скромность, прощение, чистота нравов. Христианство повлияло на всю жизнь человека, на все отрасли его сложной жизни и омыло все и вся» [5, с. 8]. Таким образом, христианство рассматривается им как главная сила исторического процесса и начало духовного преображения человечества. Соответственно, оценка тех или иных исторических явлений теперь зависит от того, насколько оно либо способствовало, либо мешало распространению христианства.

Россия в этом отношении представляет собой уникальное явление, поскольку она изначально была создана христианством (до крещения ведь не существовало русских, а были лишь разрозненные языческие племена), а затем сама стала хранилищем («киотом») подлинного христианства – Православия. «Призванная Промыслом Божиим для хранения спасительной истины правого боговедения, подлинного, Православного христианства, Россия всем и обязана была Православному христианству. Оно сплотило политический организм России и упрочило ее могущество; оно всесторонне проникло собою в жизнь народа русского и наложило свою неизгладимую печать на все проявления этой жизни, – можно сказать, Православие создало великое тело России и одухотворило его, стало поистине душою России» [5, с. 11], – пишет он.

Этот главный смысл русской истории и самого существования России А.А. Царевский формулирует так: «Россия явилась, таким образом, как нарочито самим Промыслом Божественным воздвигнутая обитель истинного богооткровенного вероучения, как новый кивот для хранения на земле истинного, Православного христианства» [5, с. 10]. В то же время именно эта мировая миссия хранения Православия сама хранила силу и крепость русской государственности: «Православному христианству суждено было лечь основным камнем в политическом созидании русского царства» [5, с. 10].

Царевский специально отмечает тот факт, что эта главная основа русской истории и государственности была хорошо видна наблюдателям со стороны, иностранцам. В частности, он приводит такое свидетельство: «Поражаясь этой беспримерною связью национальности и исповедания религиозного, известный исследователь России Леруа Болье в книге своей “Государство царя и русские” совершенно справедливо приходит к заключению, что Русь больше всего сильна Православием, что последнее во всех разноплеменных обителях России освятило и укрепило любовь к общему для них русскому отечеству, что вообще “у русских невозможно отделять понятия церкви от понятия отечества”» [5, с. 12].

В свою очередь, эта связь между Церковью и государственностью, которая выразилась в особом священном церковном статусе русского царя как Помазанника Божия, отразилась и в русском народном характере, и в особой русской политической культуре: «Слово библейское, что только “Богом царие царствуют” (Притч. 8, 15) и что “противящийся царю – Божию велению противляется” (Рим. 13, 2) глубоко внедрилось в убеждения и помышления русского человека, уже в древности совершая иногда чудодейственные превращения в мнениях и поступках народных» [5, с. 13]. Под превращениями Царевский имеет в виду консолидацию народа вокруг монарха, которая и создала Московскую Русь на принципе защиты Православия.

Этот исторический опыт создания русского государства как одной большой религиозной общины, объединенной вокруг царя, сформировал и народный характер, основанный на императиве беззаветного служения царю как Самим Богом поставленному главе народа: «Любовь народа русского к царю своему православному составляет предмет

удивления для иностранцев; она сделалась, действительно, как бы особенным природным и типическим свойством русского человека. Воспитанная Православием, преданность власти царственной на Руси есть мощная опора нашей государственности в прошлом и надежнейший залог величия Российской державы в будущем. Только проникнутый полным и основательным сознанием этой несомненной и теснейшей родственной связи с народом своим, один из белых царей святорусских мог воскликнуть: “да познает свет весь, что как мыслит царь русский, так мыслит и так дышит с ним вся семья русская, т.е. верный Богу и Единородному Сыну Его, Искупителю нашему Иисусу Христу, Православный народ русский!” (Слова из Высочайшего манифеста Императора Николая Павловича, от 11 апреля 1854 г.)» [5, с. 16].

Главным испытанием народного характера стала Смута начала XVII века, и это испытание народ с честью выдержал. Когда «на престоле царей православных оказался королевич польский Владислав, – пишет А.А. Царевский, – государству предстояло конечное разрушение и Православию, т.е. всей силе и самой душе Руси святой грозила роковая опасность. Но само Православие, в лице его доблестнейших представителей и верных исповедников, восстало и на этот раз на защиту России. Только спасая Православие, народ русский смог возвыситься настолько, что сам сделался… хозяином положения и решителем своей судьбы. И он отстоял отечество свое, так что из тяжкого испытания вышел с новыми, крепкими силами, с новым запасом внутреннего и внешнего могущества и величия» [5, с. 30].

Очередную проверку православная Россия прошла двести лет спустя. Как пишет автор, «обуреваемая великою опасностью святыня веры Православной воспламенила то всенародное мщение, о которое сокрушались несметные полчища непобедимого дотоле целою Европою гордого вождя. Пред лицом всего света достопамятный 1812 год показал, что воистину “с нами – Бог!”, как это торжественно и исповедал тогда русский Император» [5, с. 34].

Исходя из ключевых событий русской истории, Царевский делает вывод о том, что в ней явственно присутствует синергия действий русского народа с благодатью Божией, что выразилось в ее итогах. «Летописи русского народа, – писал он, – суть в то же время летописи чрезвычайной помощи Божией, тысячекратно явленной России к устроению ее благополучия. В истории целого мира и всего человечества, кроме священной истории ветхого завета, не найти столь видимого и самим народом сознанного непосредственного управления Промыслом Божиим исторических судеб народа, как в бытописании Руси святой. И русские люди, как бы часто ни уклонялись от прямого своего исторического призвания, как бы нередко ни злоупотребляли они безграничным милосердием к себе божественным, во всяком случае они знают силу свою – в вере своей!» [5, с. 35].

Однако важно не только действие благодати и Промысла Божия «вовне» – в историческом процессе, но еще важнее их действие «вовнутрь» – на характер и нравственность народа: «Вера святая проникла в сокровеннейшие тайники сердца русского, в глубь народной жизни, так что уже за первый период исторической жизни России церковь стала главнейшим основанием силы и единства народного, крепости и могущества государственного: Православие явилось драгоценнейшим сокровищем народа, его коренным убеждением и исключительным началом его мышления, глубочайшею стихиею русской жизни и зиждителем русской истории» [5, с. 61].

При этом стихия действия Православия на народный характер – это свобода. К нравственным поступкам – защите веры и Отечества, благим делам – невозможно принудить, поскольку все это делается по свободному волеизъявлению. Тем самым, пишет Царевский, «христианство, как сила нравственная, как религия духа, не тянет человека насильственно к своим высоким целям, не вгоняет его в потерянную им первозданную его

чистоту, а, просвещая внутренне, делает его только способным к святой деятельности, восприимчивым к чистым убеждениям, возвращает свободному человеку только полнейшую возможность и дает благодатную помощь – возвратиться к своему нормальному состоянию и уже стремиться к прямому и истинному своему назначению» [5, с. 72]. Исторические подвиги народа не являются самоцелью, но служат его нравственному преображению.

Насколько глубоко действует это преображение, хорошо могут судить сторонние наблюдатели – иностранцы: «…иностранный обозреватель России Леруа Болье, на основании наблюдений даже и над современной русской жизнью, пришел к заключению, что русский человек “носит крест не на груди только, а и в сердце своем”, что у него “душа христианская”, что между Евангелием и русскою душою есть какое-то внутреннее родство» [5, с. 83].

В Московской Руси, как отмечает Царевский, монастырь de facto стал образцом и для личной праведности, и для всей социальной жизни: «Строгая иноческая жизнь возбуждала в русском человеке столь искреннее к себе сочувствие и симпатию, что, как уже было выше замечено, и свою мирскую жизнь он по возможности старался приблизить к “ангельскому образу” жизни иноческой. Многие правила монастырской жизни в Домострое, напр., возведены были в норму общенародной мирской жизни» [5, с. 97].

Здесь А.А. Царевский вновь обращается к свидетельствам иностранцев, например, к такому: «…ревностный католик Яков Кобенцель (в XVI стол.) так вообще свидетельствует о благоговейной набожности русского человека: “москвитяне больше нас преданы религиозным обрядам… Никогда не забывают они пред церковию или изображением креста, которое встречается на всяком распутии, слезть с коня или выйти из саней, стать на колени, трижды оградить себя крестным знамением, произнося молитву. Так поступали все сопровождавшие меня москвитяне. Приближаясь к церкви, в которой совершалось богослужение, они никогда не проходили мимо, но вошедши, отслушивали обедню, становились на колени, клали земные поклоны. Не скрою истины, что богослужение их совершается с таким благоговением, что трудно изобразить словами. Во всех делах своих москвитяне чрезвычайно религиозны”» [5, с. 107].

В свою очередь, А.А. Царевский, отмечает, что «на Руси меньше всего было примеров религиозного вольномыслия и своеволия в отношении к учению и уставам Церкви. Что касается появлявшихся у нас с конца XV столетия рационалистических сект, то возникали они, несомненно, не на русской почве и как явления заносные, чужие были совсем случайны и мимолетны для России» [5, с. 86]. При этом русские проявили огромную стойкость в отстаивании своей веры в эпоху раскола. «Зато только в России, – пишет он далее, – с такою беспримерною силой явился раскол, как самое крайнее проявление принципиальной и преступившей даже границы благоразумия стойкости за все, что касается веры и церковности. В течение целого ряда столетий, вплоть до XVIII, Православие было единственным источником просвещения для русского человека, единственною пищею для его ума и материалом для его мышления. С XVIII стол., хотя умственный горизонт русского человека значительно расширился и в сферу русского просвещения вошли интересы иные, кроме религиозных, все же Православие осталось, как без сомнения и должно впредь всегда оставаться, незаменимым и высшим культурным идеалом для русского человека» [5, с. 86].

Это проявилось уже в Новое время, и особенно в XIX веке – эпоху русской классической литературы, главные творцы которой – от Ломоносова до Лескова – были глубоко верующими православными людьми и воплотили свою веру в своих творениях. Сам А.А. Царевский посвятил отдельный очерк Н.В. Гоголю («Гоголь как поэт и мыслитель – христианин», 1902), особо выделяя в его творчестве православную основу и направленность.

Тезис о Православии как основе всей подлинной русской культуры сформулирован следующим образом: «Православие, как нигде и никакое религиозное исповедание, благотворно влияет и на светское литературное творчество русское вообще. Идеалы Православия проникли в русскую художественную словесность и высоко ее подняли, оживили и одухотворили. Как известно, новейшая русская словесность приобрела широкое распространение и за границею, всюду привлекла к себе внимание и симпатии, – и это потому, как сами иностранные критики объясняют, что в произведениях наших талантливых писателей чувствуется веяние евангельского духа, выступает всех увлекающее и подкупающее «золотое, чистое и святое сердце» [5, с. 131]. Тот же принцип действует и в области русской мысли – любомудрия (философии) и богословия, о чем Царевский пишет так: «Православная русская Церковь обладает великими умственными дарованиями, свидетельствующими о силе православной мысли в ней и о жизненности в ней православного гения» [5, с. 130].

Процитировав стихотворение А.С. Хомякова о вселенской миссии России как хранительницы Православия, А.А. Царевский далее разворачивает свой комментарий к нему, в котором формулирует эту миссию следующим образом: «…“святой удел” России, вот благороднейшая миссия ее в человечестве: ей суждено, в этом мире своекорыстия и эгоизма, насилий и зла, являть “высокие жертвы, великие дела”, отстаивать “племен святое братство”, умиротворять народы, поддерживать “правду” на земле. Стоять на страже “свободы” в человечестве, объединять всех и все в небесном начале “любви”. И нужно ли еще вспоминать, как милостию Божиею Русь православная пока честно исполняла свое назначение? Нужно ли ссылаться еще на обилие великих жертв, бескорыстных подвигов, освободительных дел, которые уже совершила Россия?!» [5, с. 125]. Тем самым Царевский обосновывает историософию А.С. Хомякова, добавляя к ней свою аргументацию.

Полностью в русле «славянофильской» историософии и его следующий тезис, который в то время – в конце XIX века – еще вполне соответствовал действительности: «…в православном русском народе, который менее избалован материальными и земными благами, как уже было выше замечено, менее и душевной сухости, бессердечного эгоизма, которые так властно царят в среде благополучных и счастливых (более, впрочем, только на взгляд да на поверхности счастливых) европейцев. В России нет поэтому и того страшного пролетариата, от которого стоном стонет эта, более богатая и цивилизованная, неправославная Европа» [5, с. 129].

Стоит здесь также привести и довольно обширный фрагмент из его рассуждений на эту тему: «…несмотря на сравнительно высокую степень культуры, в жизни, например западных неправославных обществ, везде слишком прозрачно выступает принцип себялюбия и узкого, сухого эгоизма, со всеми их печальными в общежитии последствиями и спутниками. Отсюда там в ужасающих размерах с каждым годом возрастает корыстная борьба расчетов, выгод и преимуществ, проявляющихся в видимой постоянной борьбе партий, сословий, в борьбе капитала с трудом, словом – в “борьбе за существование”, к чему собственно и сводится там вся общественная жизнь. Равенство, братство, бескорыстие, альтруизм там существуют больше на бумаге да на словах; в действительности же жизнь общественная связуется там более искусственными и внешними нитями: одинаковостью воспитания и убеждений, единством общественных и политических учреждений, сознанием выгоды и пользы для всякого из этих учреждений и т.п. Даже самые благороднейшие проявления общественной жизни, как, напр., благотворительность, патриотизм, там имеют более корыстную и расчетливую подкладку, а не одушевлены сердечною теплотою, истекают не из действительной любви к ближним своим, не из искреннего сострадания к несчастным, словом – не из сердца, не от души, а из ума, из эгоистического расчета. Наш известный художник В. Верещагин в своих записках об американской жизни

набросал следующую весьма типичную картинку нового цивилизованного человечества: “В Америке есть и хорошие, и умные, и даже религиозные люди, но христиан, в смысле соблюдения заповедей о незлобивости, нестяжании, презрении богатства и т.п., нет. Бедный там только терпится; беспрерывная погоня за наживой создала общий тип человека безжалостного, которому нет места между праведными Нового Завета”. Там вошло ужасное обыкновение оценивать человека не по его душевным достоинствам, а по величине его капитала; про неизвестного человека там спрашивают не, “каков он?”, а, “что он стоит?” (т.е. сколько имеет). Благодаря Бога, русский человек еще не дошел до такого кумиропоклонения золотому тельцу; в нем нет такой сухости душевной и этого “окамененного нечувствия”; в нем меньше стремления делать все только напоказ, ради выгоды или из тщеславного шика. В русском человеке и доселе жива еще привязанность к ближнему и желание видеть в нем не соперника и конкурента, а товарища и брата; в русском сердце есть еще чувствительные струны, отзывающиеся на всякое мучение и страдание, на всякую скорбь и нужду» [5, с. 116].

Однако А.А. Царевский уже очень ясно видит, что та же самая беда секуляризациии и оскудения духовных качеств личности движется с Запада в Россию: «В последнее время религиозное охлаждение интеллигентного европейского общества и уклонение от христианства уже произвело и у нас на Руси тот духовный чад, в котором смертно угорело много молодых и цветущих сил России. Мрак религиозного индифферентизма, туман всевозможных мистических и вздорных лжеучений, расшатанность нравственных основ жизни, неудовлетворенность и тоска человека в самом себе, недовольство и скука даже жизнью, драгоценнейшим даром небес, – вот печальные знамения истекающего теперь, усталого и разочарованного XIX века» [5, с. 152].

Исходя из этого нового нашествия на Россию – уже не военного, а духовного – нашествия антихристианской цивилизации, созданной Западом, А.А. Царевский уповает лишь на то, что хранило Россию во все времена: «Православие для России всегда было Божественным двигателем, который подымал силы целого народа и всякого человека русского из расслабления и из отчаяния, многократно изводил Россию из пучины бедствий. Можно ли хоть на йоту усомниться в том, что и впереди, пока русский народ будет прочно стоять на твердыне своего святого Православия, до тех пор Россия всегда будет сильна и светла, физически и духовно, и какие бы ни встретились на ее историческом пути враги – нравственные, экономические, политические, – под сенью Православия она не подвижится во век!» [5, с. 153].

Наконец, важна и работа Царевского «Гермоген, святейший патриарх Всероссийский, в его самоотверженном служении бедствующему отечеству» (1907), также представляющая собой развернутый текст лекции. Обращение к этому святому оказалось важным и актуальным для понимания законов русской истории и для поиска образцов исторических деятелей. «Имя патриарха Гермогена, – писал ученый,– служило как бы знаменем народного восстания. С изумительной быстротой речи и грамоты его переходили из города в город, с чудным воодушевлением всюду они раздавались, повторялись, читались и в свою очередь служили неисчерпаемым источником взаимных народных воззваний, грамот и сношений, завязавшихся между всеми городами и связавших, объединивших всю Россию в один мощный, одушевленный и грозный врагам организм. Вся Русь закипала; всюду слышалось: „патриарх приказал! Святой Гермоген благословил! Патриарх Ермоген стал за веру и всем стоять велел!”» [4, с. 37]. В этом проявилась та духовная сила единения Святой Руси, которая ее и создала в противостоянии монгольскому игу иноверцев, и теперь вновь воскресила в период Смуты.

Период Смуты в этом смысле оказался прообразом всей будущей русской истории. В то же время преодоление Смуты стало и образцом преодоления всех будущих смут

вплоть до настоящего времени: «…помянутые нами дни древние России со всею очевидностью – и с той и с другой стороны, отрицательным и положительным путем – обнаруживают, выдают три начала, силы, три основных столпа, на которых зиждется жизнь, сила и крепость России и от большей или меньшей твердости, устойчивости которых зависит все ее счастье или несчастье, спокойствие или лихолетье. Эти начала суть: вера православная, царь самодержавный и общее во всех русских людях… земское самочувствие рода племени своего, народность наша русская» [4, с. 51].

Не случайно эта работа появилась в 1907 году – по «горячим следам» смуты 1905–1906 годов, в которой русскому народу удалось выстоять под натиском антихристианских сил. А.А. Царевский пишет об общей причине всех смут на русской земле так: «Если и теперь так неспокойно и нелегко нам живется, то естественно возникает сомнение: происходит это не от тех же ли указанных трех причин, от которых и 300 лет тому назад так смертельно болела страна родная и мучились люди русские – без объединения и преданности единому царю, с разоряемою и оскорбляемою святынею веры и в забвении своей народности, преданной в руки иноверцам-иноземцам? Не от того ли, в самом деле, наказание Господне тяготеет и теперь, как тогда, на родимой отчизне нашей и на всех нас, что, как и тогда, колеблются под нами и у нас эти три столпа – православие, самодержавие и народность, на которых стоит Россия и от спокойствия, прочности, устойчивости которых зависит ее прочность, покой и устойчивость!» [4, с. 52]. Память первой Смуты и образ святого патриарха Гермогена могли бы быть спасительными в дальнейших исторических испытаниях, но русский народ был вновь обманут и соблазнен антихристианскими силами. Однако выводы, сделанные А.А. Царевским, не утратили своего значения и актуальности и в наше время.

Рассмотренные в данной статье основные компоненты православной историософии А.А. Царевского позволяют сделать вывод о том, что в ней осуществился «перевод» русского церковного исторического сознания на язык академической науки – своего рода «воцерковление» истории. В этом смысле наследие этого историка и мыслителя стало парадигмальным для той линии в культуре Серебряного века, которая преодолевала соблазны секуляризации и возвращалась к православному русскому историческому самосознанию.

Литература

1. Алексей Александрович Царевский [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://vitaboyarsh.ru/moi_proekty/dixi_et_animam_levavi_v_a_ignatev_i_ego_vospominaniya/aleksej_aleksandrovich_carevskij.html
2. Аннотация // *Царевский А.А.* Значение православия в жизни и исторической судьбе России. Калифорния: Храм всех Святых в Земле Российской просиявших, 1998. С. 3–6.
3. Введение // *Царевский А.А*. Значение православия в жизни и исторической судьбе России. Калифорния: Храм всех Святых в Земле Российской просиявших, 1998. С. 7–9.
4. *Царевский А., проф*. Гермоген, святейший патриарх Всероссийский, в его самоотверженном служении бедствующему отечеству. Казань: Центр. тип., 1907. 52 с.
5. *Царевский А.А*. Значение Православия в жизни и исторической судьбе России. Калифорния: Храм всех Святых в Земле Российской просиявших, 1998. 156 с.
6. *Царевский А.А*. Православие, какъ единая въ мире истинная и спасающая религия: Публичная лекція, читанная въ недѣлю Православія въ библ. св. Владиміра. Казань: Типо-лит. Императорскаго ун-та, 1894. 49 с.
7. Царевский Алексей Александрович // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXVIIa. СПб., 1903. С. 800–801.

Аннотация. В статье рассмотрена православная историософия А.А. Царевского – представителя академической науки, который был историком и мыслителем с широким диапазоном интересов, воплотившим в своих трудах основные идеи одного из направлений философии Серебряного века: всемирное призвание России, Православие как центр мировой истории, метафизические законы исторического процесса. Царевский был представителем «другого Серебряного века» – направления культуры, целью которого было возрождение исконной культурной традиции, заданной крещением Руси и противостоящей секуляризации. Он создал первую экклезиоцентрическую концепцию русской и мировой истории, которая затем была развита в трудах Н.Д. Тальберга, Г.В. Флоровского и др. А.А. Царевский может рассматриваться как основатель православного традиционализма в русской исторической науке.

Ключевые слова: А.А. Царевский, Православие, историософия, Россия.

Vera N. Darenskaya, PhD in Philosophy; Associate Professor, Social work Department, Lugansk State Pedagogical University. E-mail: vera_darenskaya@mail.ru

Orthodox Historical Philosophy of A.A. Tsarevsky

Absract. The article examines the Orthodox historiosophy of A.A. Tsarevsky, a representative of academic science, who was a historian and thinker with a wide range of interests, who embodied in his works the main ideas of the philosophy of the Silver Age: the universal vocation of Russia, Orthodoxy as the center of the world history, metaphysical laws of the historical process. A.A. Tsarevsky represented a “different Silver Age” – the cultural direction, the purpose of which was the revival of the primordial cultural tradition set by the baptism of Russia and opposing secularization. He created the first ecclesiocentric concept, which was then developed in the works of N.D. Talberg, G.V. Florovsky and others. A.A. Tsarevsky can be considered the founder of Orthodox traditionalism in Russian h*istorical science.*

Keywords: A.A. Tsarevsky, Orthodoxy, Historiosophy, Russia.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-305-314

Андрей Тесля

Русская революция и вопрос о культуре в трактате «Общество и хозяйство в Римской империи» Михаила Ростовцева

Хорошо известна и многообразно рассмотрена реакция М.И. Ростовцева на события в России 1917 и ближайших последующих лет – его публицистика того времени собрана и откомментирована [см. в част. 1][1]. Не менее хорошо известно, в какой степени русская революция повлияла на его понимание истории Римской империи, нашедшее свое развернутое выражение в фундаментальном труде «Общество и хозяйство Римской империи», посвященном не столько описанию, сколько анализу процессов в античном обществе, приведших сначала к расцвету эпохи Антонинов, а затем к кризису III века, результатом которого, по короткой формулировке Ростовцева, стало перерождение империи в «восточную монархию»[2].

Однако гораздо меньшее внимание привлекал обратный вопрос: в какой мере суждения ключевой работы могут быть поняты как поздняя, итоговая интерпретация Ростовцевым русской революции и ее исторического смысла и значения. Мы будем опираться на второй вариант этой работы, 1928 года, вышедший на немецком языке и как уточняющий ряд положений первого, английского издания 1925 года, так и содержащий ответы и возражения на прозвучавшую критику[3], и постараемся в этом хорошо известном материале найти ответ на поставленный вопрос.

Прежде всего отметим, что само обращение к современности (модернизация) при интерпретации истории Древнего мира и, в частности, эпохи эллинизма и Римской империи – характерная черта историографии второй половины XIX – первой трети XX века. При этом сама «модернизация» имеет разнообразную направленность. Достаточно вспомнить, как опыт 1848 года принципиально повлиял на трактовку молодым Теодором Моммзеном Цезаря и общественного и политического движения в Риме в I веке до н.э. как демократического движения (той концепции, которая, в свете опыта прежде всего Наполеона III, в свою очередь ретроспективно побуждающего переосмыслить политическую природу режима его дяди, получит устойчивое обозначение «цезаризма»). Для Гульермо Ферреро история Рима I века до н.э. и становления принципата одновременно явится историей империалистической политики и геополитических комбинаций в духе «мировой политики». Эти трактовки так или иначе отражают варианты «циклической» трактовки исторического развития, получившие наиболее известное воплощение в трудах Эдуарда Мейера [см., напр., 8].

[1] Огромный биографический материал собран в двух томах, подготовленных под руководством акад. Г.М. Бонгард-Левина [2, 3].

[2] Об исторических взглядах М.И. Ростовцева и его вкладе в антиковедение см. [4; 5, гл. 8].

[3] С немецкого издания выполнен русский перевод [6, 7].

Тесля Андрей Александрович, кандидат философских наук, старший научный сотрудник, научный руководитель Центра исследований русской мысли Института образования и гуманитарных наук Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта. E-mail: mestr81@gmail.com

Нетрудно увидеть в суждениях Ростовцева перекличку с суждениями выдающегося немецкого антиковеда Р. фон Пёльмана [9], в свою очередь проецировавшего на Древний мир беспокойство о перспективах политического и социального порядка современности, утверждая в качестве причины крушения Античности распространение социалистических движений, крах прежнего общественного порядка под влиянием устремлений к новому пониманию «справедливости» (где переплетено беспокойство от подъема немецкой социал-демократии, «исключительных законах» и вопрос о меняющемся содержании фундаментальных общественных представлений).

Целью этого развернутого замечания является указание на то обстоятельство, что само по себе модернизаторство выступало для науки того времени сознательным методологическим ходом, что, заметим попутно, расширяло арсенал средств исследования, легитимируя проекции из современности на прошлое не как «непроизвольный» ход, а как рефлексированное действие. Меняющаяся современность, новый опыт оказывались тем, что меняет наше понимание прошлого, позволяя сопоставлять давнее прошлое с новым, оказавшимся принципиально отличным от недавнего и знакомого.

Это непосредственно ведет ко второму моменту, а именно: прошлое и современность оказываются взаимно объясняющими друг друга, что возвращает истории автономию и эпистомологическое значение, избавляя ее от роли объекта, на который осуществляются проекции из современности. Именно эта, другая сторона исторического – диалектика взаимодействия – явно прослеживается в понимании Ростовцевым русского опыта как недавнего прошлого, так и формирования представлений о будущем.

Напомним, что сопоставление с недавним и актуальным русским опытом в работе Ростовцева эксплицитно, хотя в то же время в самом тексте остается на уровне отдельных отсылок и аналогий. Например, анализируя военную реформу Северов: активное создание castella и «урбанизацию деревень и canabae по всей империи», «распространение молодежных союзов в этих наполовину городских, наполовину сельских местностях» [7, с. 142], ведущее к «постепенному превращению римского войска в армию оседлых крестьян» [7, с. 142], Ростовцев отмечает:

> «[Северы] верили в военную, политическую и социальную мощь такой крестьянско-солдатской армии. И в этом нет ничего удивительного. Такую же веру мы наблюдаем, например, в России, у Александра I и Николая I: она побудила их прибегнуть к тому же самому выходу из положения» [7, с. 142–143].

В другом месте, цитируя письмо из Оксиринха (Египет) некоего Харама к брату («Префект объявил здесь амнистию, и бояться больше нечего, так что приезжай спокойно, если хочешь, ибо мы больше не можем оставаться там. Анноэ очень устала от поездки, и нам нужно ваше присутствие, чтобы не было впечатления, что мы уезжаем беспричинно, ведь ей кажется, что здесь она одна владеет домом»), Ростовцев замечает:

> «Загадочные фразы, которые явно не были загадкой для адресата, напоминают мне те многочисленные письма, которые я получаю из Советской России. Плоды террора везде и в любые времена одинаковы» [7, с. 194].

Однако эти разрозненные замечания, число которых можно легко умножить, не дают существенного ответа, за исключением лишь одного, хотя и немаловажного аспекта: эксплицитного указания на саму возможность подобных аналогий.

Базовая же аналогия проявляется в самом понимании природы кризиса III века как столкновения между городской аристократией и армией, по существу являющимся столкновением города и деревни, городской буржуазии, носительницы высокой греко-римской культуры, и крестьянства разнообразных провинций империй, принципиально далекого от

существа городской культуры[1]. Столкновения, из которого в итоге ни одна из сторон не выходит «победителем»: городская буржуазия оказывается навсегда (в пределах римского мира) лишенной власти, а крестьянство в итоге оказывается в положении худшем, чем в начале кризиса[2]. «Победителем» – если вообще здесь можно говорить о победителях – оказывается «государство» как таковое.

Ростовцев полагает, что специфика происходящего перерождения Рима в III–IV веках из «военной монархии» через «военную анархию» в «восточную монархию», порожденная столкновением города и деревни, городской аристократии (буржуазии) и военных (крестьян), – в том, что государство сделалось самоцелью и самоценностью, автономная логика государства возобладала над вопросом о благе, тем более что времена «солдатских императоров» (революция III века в понимании Ростовцева) научила/приучила ценить всякий порядок как благо. И потому, воссоздавая порядок в конце III – начале IV века, стремились прежде всего к порядку как таковому, скорейшему, принимая те решения, которые могли обеспечить его «легче и надежнее», не задаваясь вопросом о том, является ли этот порядок наилучшим. Тактические решения одно за другим, вне возможности оглянуться и осмыслить направление движения, порядок как возведение прежнего чрезвычайного в норму, его систематизация и обобщение в конце концов породили нечто, где все проиграли, положение всех стало хуже, чем было до этого. Восстановленное государство отсылало к предшествующим временам, но по существу стало уже радикально другим, а главное – его подданные утратили способность двигаться к лучшему, утратили инициативу и надежду.

Если общая предельно негативная трактовка происходящего остается в сравнении с публицистикой Ростовцева неизменной, то она избавляется от субъективизма. Суждения о личных свойствах и моральных качествах отдельных лиц и групп отделяются от суждений о логике происходящего и, напротив, в свою очередь оказываются связанными с исторической ситуацией. Если сам социальный взрыв характеризуется как движимый «завистью и ненавистью, и люди, пытавшиеся уничтожить господство буржуазии, не имели никакой позитивной программы» [7, с. 203], то и императоры III века, и множество рядовых деятелей характеризуются как стремившиеся к благу [7, с. 202–203].

При этом Ростовцев оказывается принципиально далек от морального релятивизма – нравственная деградация позднего Рима для него одновременно и порождение объективной логики, следствие ситуации, и вместе с тем именно человеческий упадок в объективной же системе координат, когда, например, представители тех или иных групп уже не могут практиковать поведение, не могут обретать добродетели, которые были ранее присущи их предшественникам[3]. Но, следовательно, Ростовцев уходит от прямоли-

[1] «<…> противниками в этой борьбе были не сенат и император, а города, с одной стороны, и армия, т.е. массы крестьян, – с другой» [7, с. 240]. Напомним о намного более поздней трактовке существа «длинной русской революции» как крестьянской [10].

[2] «Нет никакого сомнения, что в ужасной классовой борьбе этого века [то есть III век н.э. – *А.Т.*] победителя не было вообще. Если сильно пострадала буржуазия, то и крестьяне ничего не получили. Каждому, что прочитает цитаты из <…> жалоб крестьян Малой Азии и Фракии, речи Либания, высказывания Иоанна Хрисострома и Сальвина, а также конституции Кодексов Феодосия и Юстиниана, станет ясно, что крестьянам IV в. приходилось намного хуже, чем крестьянам II в. Движение, которое выросло из ненависти и зависти и вело к убийствам и разрушениям, закончилось такой нравственной депрессией, что любая стабильность казалась народу более приемлемой, чем перманентная анархия. Поэтому-то и были всеобще одобрены все действия Диоклетиана, направленные на стабилизацию обстановки, даже несмотря на то, что они и не улучшали положение общей массы Римской империи» [7, с. 208].

[3] И другие люди, в других положениях обладают также своими добродетелями, вполне реальными, но обращающимися во зло, поскольку не стало иных. См., например, об аристократах IV века, владельцах больших поместий: «Класс этот был обширным и влиятельным. Каждый преуспевающий “новичок” [Ростовцев делает отсылку к классическому понятию homo novus – *А.Т.*] всеми силами стремился войти в его состав, и многим это удавалось. Эти люди были добропорядочными патриотами, питали искреннюю любовь к Риму

нейного детерминизма, равно как и от логики случайного, произвольности исторических действий: например, представители городской буржуазии, оказывающиеся в приниженном положении, смиряющиеся, сделавшиеся раболепными и покорными, утрачивают и значительную часть способностей к предпринимательству, дух предприимчивости. А тем самым в свою очередь «экономика» не просто меняется, но утрачивает и целый ряд возможностей для перемен, исчезают альтернативы хозяйственного порядка, и изменение нравственного уровня городской буржуазии тем самым оказывается уже в свою очередь одной из реалий, определяющих не только настоящее положение хозяйства, но и возможности его развития.

Рассуждение Ростовцева об империи III века – еще и трактат о расхождении между целями тех или иных групп и сообществ и достигнутом результате, рассуждение о «невидимой руке», которая при этом лишена скрытой разумности как движения к благу. Это еще и трактат о действиях, каждое из которых имеет свою конкретную рациональную логику, а при этом и разную степень произвольности. История тем самым оказывается далека от однозначности[1]:

– исторические времена различаются по степени того, какое значение могут иметь конкретные действия (поступки);

– историческая рациональность не означает «разумности», поскольку рациональность здесь тождественна осмысленности действий (а ее мы презюмируем – в том числе как единственный способ сделать прошлое понятным для нас). Осмысленное же не означает «верного» в перспективе «благой участи». Так, например, тактически понятное и осмысленное решение ведет к совершенно нежелаемым (возможно, никем не только из действующих лиц и групп, но и вообще никем из включенных как в роли действующих, так и претерпевающих) последствиям;

– однако – и здесь мы возвращаемся на новом витке к первому тезису – степень свободы по отношению к принимаемым решениям разнится: так, говоря о ситуации середины III века н.э., Ростовцев отмечает, что все действия оказываются именно чередой тактических мер, реагирования, но ситуация устроена таким образом, что не позволяет вырваться из этого «колеса», здесь нет пространства маневра, позволяющего принять и осуществить какой-то вариант стратегического решения. От конкретных людей и групп уже мало что зависит – они не просто включены в логику ситуации, а подчинены ей:

> «Еще более роковые последствия имели постоянные войны между враждующими императорами. Главное зло заключалось не в потере нескольких тысяч человеческих жизней на полях сражений, а в полной невозможности при таких условиях осуществлять управление, хотя бы приближенное к упорядоченному и законному. Каждому претенденту, каждому императору требовались в первую очередь деньги, провиант, одежда, оружие и т.п. для его войска, и ни у одного из них не было ни времени, ни желания идти при этом законным путем и довольствоваться регулярными доходами государства. За небольшим исключением почти все императоры руководствовались в своей политике теми же принципами, что и Максимин. Принудительный набор солдат, принудительные поборы в виде денег и

и империи, являлись верными слугами императора и были самого высокого мнения о цивилизации и культуре. Их политический кругозор был узок, а преданность – безгранична. Внешне они производили величественное впечатление, что действовало даже на варваров, которые постепенно становились властителями страны» [7, с. 235].

[1] Обратим внимание на примечательную перекличку названия труда Ростовцева с главной работой Макса Вебера («Хозяйство и общество») – Ростовцев близок к Веберу и в понимании роли и значения «хозяйственной этики», и в сложной, многоплановой трактовке исторического движения и роли добродетелей в политике.

> продовольствия, использование принудительного труда – вот те методы, которыми они пользовались. И отнюдь не меньшим злом была неслыханная распущенность солдат, офицеров и чиновников, но при данных обстоятельствах иначе и быть не могло» [7, с. 182].

Общий характер перемен, реформ конца III – начала IV века в обращении того, что ранее было чрезвычайным, в норму. Но этому способствовало то, что само «чрезвычайное» длилось на протяжении двух поколений, так что реформы стали не отменой чрезвычайного, а приведением его в систему:

> «Из двух возможных путей они избрали второй: приняли методы III в. как необходимую данность, превратили чрезвычайные меры в систему и по возможности упростили и обобщили эту систему, т.е. распространили ее на все провинции без учета специфики их экономической жизни и особенностей социальной структуры» [7, с. 222; ср. 7, с. 198–199].

Иллюзии, ложные представления тоже включены в этот общий порядок вещей – для понимания военных преобразований Северов Ростовцев обращается к опыту «военных поселений» в Российской империи, в том числе и для объяснения, что в представлениях принимающих решения реальность не просто могла, но и в действительности радикально отличалась от того, что видится иному наблюдателю. Если на деле «постепенное превращение римского войска в армию оседлых крестьян <…> неизбежно должно было со временем обнаружить свою ущербность, как войско Птолеемев в Египте» [7, с. 142], то, «принимая это новведение», Северы «верили в военную, политическую мощь такой <…> армии» [7, с. 142] – одновременно, как и российские императоры, видя в этом способ решения затруднений с финансированием большой армии [7, с. 143]. История в то же время говорит и о неверности этих надежд, иллюзорности такого рода представлений – и вместе с тем об их повторяемости и добросовестности заблуждения[1], не обращая его в необходимое, сохраняя за ним именно статус ошибки. Особенно показательна в интересующем нас отношении итоговая характеристика империи, вышедшей из кризиса:

> «Социальная революция III в., разрушившая фундамент экономической, социальной и интеллектуальной жизни старого мира, была не в состоянии дать какого-либо позитивного результата. На обломках процветающего, хорошо организованного государственного устройства, в основе которого лежали древняя классическая литература и самоуправление городов, она создала государство, построенное на всеобщей неосведомленности, на принуждении и насилии, на порабощении и кабале, на взяточничестве и нечестности. *Имеем ли мы право ставить в упрек императорам IV в. то, что они намеренно и по собственной воле избрали государство с такой структурой, имея возможность пойти по другому пути и создать не рабское государство поздней Римской империи, а преодолеть, с одной стороны, недостатки прежнего имперского устройства и избежать, с другой стороны, закрепления жестоких методов революционного времени? Вопрос праздный* [выделено нами – *А.Т.*]. Императоры IV в., в особенности Диоклетиан, воспитывались в атмосфере насилия и принуждения. Ничего другого они не видели, никаких других методов они не знали. Они получили весьма посредственное и исключительно военное воспитание. Они серьезно осознавали свой долг и питали искреннюю любовь к своей стране. Спасение Римской империи было целью, к ко-

[1] Как в русском случае среди воодушевленных опытом военных поселений будут и Сперанский, и Батеньков [см., напр., 11].

> торой они стремились и которой они достигли. Руководствуясь лучшими намерениями, для достижения этой цели они применили привычные им средства – насилие и принуждение. Они никогда не задавались вопросом: стоит ли спасать Римскую империю, если в результате она превратится в гигантскую тюрьму для миллионов людей?» [7, с. 235–236].

Обратим внимание, что здесь как раз яркий пример той исторической логики, о которой мы говорили ранее, характеризуя взгляды Ростовцева. «Вопрос праздный» не потому, что не было «вообще» такой возможности в смысле отсутствия ресурсов, «физической невозможности». Невозможность вытекает из того, что «другое» вообще не выступало в качестве альтернативы, чего-то реально мыслимого, и это делает ее невозможностью как таковой в сфере дел человеческих[1]. Нет исторического субъекта, который мог бы помыслить «другое», для кого оно оказалось бы «реальной альтернативой» (используя язык Герцена, в противопоставлении «альтернативы <вообще>» и «реальной альтернативы»). «Вопрос праздный» в том числе и потому, что в самом времени его некому задать:

> «Чиновничество времен ранней империи принципиально отличалось от чиновничества позднего периода. В его руках естественным образом находилось управление государством как таковым, в дела городов оно мало вмешивалось: если это случалось, то лишь для того, чтобы помогать городам успешно решать свои местные проблемы. Перемены принесла революция III в. Самоуправление городов было разрушено во время длительного периода анархии. Вместо того чтобы восстановить его на основе новых принципов, поздняя империя оставила все как есть и подчинила города не столько контролю, сколько командованию со стороны служащих центрального аппарата власти, сделала их слугами и рабами государства и заставила их спуститься на ту ступеньку, на которой находились города в восточных монархиях, хотя за ними закреплялась ответственность за сбор налогов и выполнение населением других услуг на благо государства. *Реформа была проведена не для людей, а для упрощения задачи управления. Интересы народа были принесены в жертву сиюминутным интересам государства* [выделено нами – *А.Т.*][2]. Зачатки самоуправле-

[1] Ср. о реформах Диоклетиана: «*Здесь наиболее четко обнаружилась неспособность Диоклетиана избрать новые пути или хотя бы должным образом приспособить существующие механизмы к новым условиям, чтобы по возможности сохранить права и благосостояние народа* [выделено нами – *А.Т.*]. Его реорганизация муниципальной системы в большей мере, чем все прочие реформы, представляется мне ярким testimonium paupertatis, типичным знамением того времени, которое лишало человека творческой энергии и заставляло его беспомощно подчиниться существующей на тот момент практике, независимо от того, порождена ли эта практика революцией или анархией. Август столкнулся с такими же трудностями, ибо период гражданских войн был временем власти насилия и узаконенного разбоя, но он был далек от того, чтобы со своей стороны легализовать насилие и разбой и превратить их в постоянную практику. *Государство в духе Диоклетиана было принудительным заведением, а организация означала организованное насилие* [выделено нами – *А.Т.*]. Нельзя сказать, чтобы воля армии вынудила его поступить так, а не иначе. Диоклетиан не помышлял о том, чтобы перенести ответственность за сбор налогов и осуществление принудительных работ с городских сенатов на государственных чиновников и тем самым уничтожить почву для антагонизма между городом и деревней, и следствием того, что он этот антагонизм сохранил, было существование в IV– V вв. той же взаимной ненависти между городом и деревней, какая наблюдалась в III в. <…>. Нельзя также утверждать, что у Диоклетиана не было другого выхода, наоборот, но он предпочел пойти по проторенному пути, который вел к разорению и рабству» [7, с. 227–228].

[2] Ср.: «Социальная революция III в. нанесла тяжелый урон самоуправлению городов, которое на деле находилось в руках городской буржуазии. Вместо того чтобы направить функционирование муниципального управления по новому пути, придать ему более демократическую организацию – *задача, которая потребовала бы большой творческой инициативы* [выделено нами – *А.Т.*], – центральные власти сочли, что гораздо легче и надежнее принять существующее положение вещей и устранить принцип самоуправления полностью<…>» [7, с. 219].

ния, в том виде, в каком они развились в деревенских общинах во II–III вв., были поглощены всеобщим кризисом и вскоре исчезли» [7, с. 220].

Ростовцев полагает, что специфика происходящего перерождения Рима в III–IV веках из «военной монархии» через «военную анархию» в «восточную монархию», порожденная столкновением города и деревни, городской аристократии (буржуазии) и военных (крестьян) – в том, что государство сделалось самоцелью и самоценностью, автономная логика государства возобладала над вопросом о благе:

«Диоклетиан и Константин, явно сами того не желая, принесли интересы народа в жертву ради сохранения и спасения государства» [7, с. 213].

В заключение подчеркнем: Ростовцев никоим образом не только не отождествляет, но и не уподобляет историю кризиса III века н.э. и историю что русской революции, что России XIX – первой четверти XX века. Это было бы абсурдно уже потому, что сама исходная конструкция Римской империи и ее динамика в I–II веках н.э. радикально отличны – и поскольку последующее если и не вытекает из прошлого с необходимостью, то обусловлено им, то и оно оказывается своеобразным. Речь идет именно об аналогии – о проясняющем прошлое опыте современности. И вместе с тем – о возникающем через понимание прошлого нового, иного отношения к современности, где исчезает лишь непосредственная реакция и возникает сложность приятия и отторжения.

В конце концов к середине 1920-х годов для Ростовцева – русского либерала, прогрессиста и государственника – отчетливо формулируется сложность положения, отличная от ситуации 1917–1920 годов. Тогда большевики выступают угрозой всему существующему – всему, что в глазах Ростовцева имеет ценность. Борьба с ними – это и борьба за культуру (общечеловеческую, практически укладываясь в дихотомию «цивилизация vs варварство»), за науку, за возможность хоть чего-то, в чем опознается человеческая жизнь (в аристотелевском понимании как отличная от животной, не сводимая к существованию как таковому). К середине 1920-х реальность радикально изменилась: те цели, к которым стремились большевики в начале 1918 года, оказались в корне отличными от достигнутого – более того, пережив тяжелейший кризис, Российская империя собралась в довольно узнаваемых прежних границах, при этом явно став другой и продолжая активно меняться.

Новый мир явно оказался, по крайней мере с точки зрения Ростовцева, намного хуже прежнего, но при этом столь же явным его продолжением (во многом продолжением в худших из его прежних свойств)[1]. Вопрос, который ставится уже прямо не только в контексте истории Рима, а как актуальный для современности, формулируется Ростовцевым на последней странице его труда:

«<…>возможно ли приобщить низшие массы к высокой культуре, не снижая ее уровня, не ухудшая ее качества до полного обесценивания? И приговорена ли к упадку всякая культура, как только она начинает проникать в массы?» [7, с. 245][2].

Этот вопрос полемически оттеняет предшествующее прямое утверждение: «То развитие, которое претерпел Древний мир, означает для нас и поучение, и предостере-

[1] Великий Бурхард в 1853 году в «Веке Константина Великого» писал о сенаторах времен Коммода: «Со стороны легко осуждать с презрением всю эту падшую группу людей, поскольку *непросто представить себе* [выделено нами – *А.Т.*], какое действие производила постоянная угроза гибели, висевшая над их родными и близкими» [12, с. 9–10]. Для Ростовцева в 1920-х представить себе нечто подобное не представляло, увы, особого труда, в отличие от обитателей устойчивого мира XIX столетия.

[2] Ср.: «<…> главным феноменом, лежащим в основе процесса упадка, следует считать постепенное поглощение образованных слоев массами и вытекающее из этого упрощение всех функций политической, социальной, экономической и духовной жизни, – процесс, который мы можем назвать варваризацией Древнего мира» [7, с. 244].

жение. Нашей культуре суждена недолгая жизнь, даже если ее носителем будет не один-единственный класс, а массы» [7, с. 245]. Общую мысль Ростовцева, думается, можно изложить следующим образом – восходящим к популярной в период Interbellum'а теме «трагедии» и/или «кризиса культуры» и «прихода масс», в версиях от Бердяева до Ортеги-и-Гассета:

> Культура (в данном случае синонимичная «высокой культуре») является по определению достоянием немногих. Но именно в силу этого она хрупка – с одной стороны, подвергаясь угрозе внутреннего вырождения, утраты жизненного содержания, с другой – перед лицом масс, неспособных понять, разделить, воспринять ее содержание и ценность. Более того, они в итоге не способны понять собственного прагматического интереса в ее утверждении и сохранении (тем самым высокая культура утверждается и в качестве «общего блага») – ее утрата в свою очередь будет означать ухудшение и их положения[1]. Но изолированность «высокой культуры» тем самым делает ее обреченной – поскольку начиная проникать в массы она не только деградирует в воспринимаемых ими массовых версиях, но и не может сохраниться, утрачивает пространство собственного существования вне масс, а оставаясь изолированной тем самым неизбежно подвержена историческим случайностям, и само время ее существования тем самым оказывается коротким историческим моментом, исторической прерывностью[2]. Но оказаться изолированной, безразличной к массам она не может, поскольку в этом случае перестает быть высокой культурой, отрекаясь от гуманизма и нравственного содержания, и тем самым вновь: перестает быть высокой культурой.

На первый взгляд перед нами сложно совместимые утверждения: если «нашей культуре суждена недолгая жизнь», то каким образом история может служить для нас «предостережением»? «Поучением», предположим, понятно: и как поучением об осторожности, напоминанием о хрупкости – и как поучением о тщете всего сущего, что в конце концов – и скорее быстро, чем медленно – все это «наша культура» минует. Если так, то тогда «предостережение» оказывается более чем скромным – именно как напоминание о хрупкости. Но, думается, именно в рамках общего рассуждения Ростовцев имеет в виду нечто большее: понимая культуру как нечто творимое и изменяемое, способную порождать принципиально новое. И в этом смысле «наша культура», действительно, мыслится им как обреченная на недолговечность, но обреченная либо повторить путь другой высокой культуры, либо найти новый способ быть, найти возможность «проникать в массы» и при этом не оказываться одновременно «приговоренной к упадку».

[1] Здесь мы тем самым имеем дело с парадоксом «прагматики» (известном в вариантах «утилитаризма правил» и «крипто-утилитаризма»), а именно – в этом случае, чтобы быть прагматичным, действовать прагматично – нужно быть свободным от прагматизма в конкретном действии, действовать на основании убеждений и принципов, тогда как попытка действовать сугубо прагматично как раз приводит к ухудшению положения или невозможности достигнуть его улучшения [см. 13, гл. I].

[2] «<…> подобные утверждения можно высказать и относительно значительной части современного мира, и мы вовсе не уверены, что какая-нибудь внезапная катастрофа не отбросит современный капиталистический мир к примитивной стадии натурального хозяйства» [7, с. 242].

Литература

1. *Ростовцев М.И.* Избранные публицистические статьи. 1906–1923 годы / подгот. текста, предисл., коммент. и биогр. словарь И.В. Тункиной. М.: РОССПЭН, 2002.
2. *Ростовцев М.И.* Скифский роман / под общ. ред. Г.М. Бонгард-Левина. М.: РОССПЭН, 1997.
3. *Ростовцев М.И.* Парфянский выстрел / под ред. Г.М. Бонгард-Левина, Ю.Н. Литвиненко. М.: РОССПЭН. 2003. 760 с.
4. *Фролов Э.Д.* Судьба ученого и его место в русской науке об античности / Вестник древней истории. 1990. № 3
5. *Фролов Э.Д.* Русская наука об античности (историографические очерки). СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1999.
6. *Ростовцев М.И.* Общество и хозяйство в Римской империи. Т. I / пер. с нем. И.П. Стребловой; под ред. А.Я. Тыжова. СПб.: Наука, 2000.
7. *Ростовцев М.И.* Общество и хозяйство в Римской империи. Т. II / пер. с нем. И.С. Алексеевой и Г.В. Снежинской; под ред. А.Я. Тыжова. СПб.: Наука, 2001.
8. *Мейер Эд.* Об истории, рабстве и экономике древних обществ / под общ. ред. О.Ю. Климова. СПб.: Гуманитарная академия, 2022.
9. *Pohlmann R. von.* Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt. 3. Aufl. Bd. I–II / Hrsg. von Fr. Oerte I. Munchen, 1925. (Первое издание – 1893).
10. *Шанин Т.* Революция как момент истины. Россия 1905–1907 гг. – 1917–1922 гг. / пер. с англ. М.: Весь Мир, 1997.
11. Из архива Елагиных: Письма Г.С. Батенькова, И.И. Пущина и Э.Г. Толя / подгот. текста писем, статьи и коммент. Е.Н. Кошиной, А.А. Сабурова и В.М. Федоровой; под общ. ред. Б.П. Козьмина. М.: Издание Всесоюзной библиотеки имени В.И. Ленина, 1936.
12. *Буркхардт Я.* Век Константина Великого / пер. Л.А. Игоревского. М.: Центрполиграф, 2003.
13. *Кимлика У.* Введение // Современная политическая философия: Введение / пер. с англ. С. Моисеева. М.: ИД Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010.

Аннотация. Михаил Иванович Ростовцев (1870–1952) – один из наиболее известных русских, а с 1920-х годов – американских историков античности, внесший вклад в самые разнообразные области антиковедения. При этом политика и общественная деятельность имели для него большое значение не только как предмет изучения и анализа применительно к далекому прошлому, но также на протяжении многих лет были сферой и его непосредственного участия: он был членом Конституционно-демократической партии (Партии народной свободы) с 1905 года, в 1917 году входил к комитет, заведовавший партийной типографией, в эмиграции был избран членом ее Центрального комитета. Он многократно и страстно высказывался как публицист по многообразным вопросам русской революции и постреволюционной действительности. В данном эссе предпринимается попытка прочесть ключевые рассуждения Ростовцева в его фундаментальном труде «Общество и хозяйство в Римской империи» о кризисе III века н.э., который он именовал революцией, с точки зрения его понимания как русской революции, так и тех следствий и результатов, которые она возымела. В конечном счете мы полагаем, что аналогия двух революций отсылает к имплицитному видению существующего напряжения между «высокой культурой» и «массами», и делаем опыт эксплицитного изложения этого видения.

Ключевые слова: антиковедение, историография античной истории, история русской общественной мысли, кризис культуры, революция, русская революция.

Andrey A. Teslya, PhD in Philosophy, Senior Researcher, Scientific Adviser, Russian Thought Research Centre, Institute of Humanities, Kant Baltic Federal University (IKBFU). E-mail: mestr81@gmail.com

Russian Revolution and the Issue of Culture in Mikhail Rostovtsev's Treatise "Society and Economy in the Roman Empire"

Abstract. Mikhail Ivanovich Rostovtsev (1870 – 1952) was one of the well-known Russian, and since 1920ies – American, historians of antiquity who contributed substantially to various areas of antiquity studies. Furthermore, politics and public activity were very important for him not only as the subject of study and analysis with reference to the distant past, but were also the sphere of his direct activities during many years: he was a member of the Constitutional Democratic Party (Popular Freedom Party) since 1905, and in 1917 he was member of the committee managing the party printing plant, and when in emigration was elected the party Central Committee member. In his publicism he many times ardently touched on various aspects of Russian revolution and post-revolutionary reality. In the present article the author attempts to interpret the key theses of Rostovtsev in his fundamental work "Society and Economy in the Roman Empire" devoted to the crises in the 3d century A.D which he termed revolution, from the point of view of his understanding of Russian revolution and the its results and consequences. In the long run the authors believe that the comparison of the two revolutions send us to the implicit vision of the existing tension between "high culture" and the "masses", and they attempt to explicitly state this vision.

Keywords: Antiquity Research, Antique History Historiography, Russian Public Thought History, Cultural Crisis, Revolution, Russian Revolution.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-315-325

Виталий Даренский

«Воцерковление» русской истории в историософии Н.Д. Тальберга

Мы русские только в Церкви.

А.С. Грибоедов

Историю нашей Родины лучше и вернее всего изучать по ее церквам и монастырям. Святыни Киева, Пскова, Новгорода, Ростова, Твери, Москвы, Петербурга и другие – сама история Русского государства.

Н.Д. Тальберг

В культуре Серебряного века историософские концепции и интуиции занимают одно из важнейших мест – вся эта эпоха была проникнута ими. Это естественно, поскольку сама эта культурная эпоха была порождена острым предчувствием исторической катастрофы, а после того, как катастрофа уже свершилась, – чаянием будущего воскресения России. Среди тех, кто творил русскую историософию в эпоху Серебряного века, особое место принадлежит историку-публицисту и православному просветителю Н.Д. Тальбергу.

В русской историографии и философии истории можно выделить несколько парадигм рассмотрения русской истории: государственную, идущую от Н.М. Карамзина, народническую – от Н.А. Полевого, социальную – от С.М. Соловьева, биографическую – от Н.И. Костомарова, культурную – от В.О. Ключевского, а также классовую, созданную в советский период, но имевшую не научную, а идеологическую цель. Вместе с тем раньше их, в течение почти тысячи лет исторического бытия Православной Руси история ее понималась совсем иначе. Это исконное православное понимание истории запечатлелось и в летописях, и в самом народном сознании. Это понимание было *экклезиоцентрическим*, то есть история России понималась как история народа Божия – Нового Израиля. Это означает, что все события русской истории важны лишь постольку, поскольку они связаны с земным бытием Церкви Христовой, а все остальное не имеет самостоятельного значения.

Вплоть до XX века это исконное православное и одновременно глубоко народное понимание смысла русской истории, к сожалению, так и не вошло в официальную историографию и философию истории, несмотря на то, что ее представители были крещены в Православие. Но при этом их сознание уже было светским, воспитанным на западной литературе. Первыми православно мыслящими об истории русскими философами стали

Даренский Виталий Юрьевич, доктор философских наук, профессор кафедры философии Луганского государственного педагогического университета. E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

И.В. Киреевский и А.С. Хомяков, а затем Н.Я. Данилевский и К.Н. Леонтьев. Но это были в первую очередь теоретики, которые выстраивали историософские концепции. Среди авторов, которые стали излагать и саму эмпирическую историю России взглядом древнего летописца – как протекающую перед судом Божиим и имеющую только это подлинное историческое значение, – первым стал Н.Д. Тальберг. С. Фомин емко определил его метод как «попытку воцерковления истории России» [10]. Естественно, что такой взгляд на русскую историю по-прежнему непривычен для невоцерковленных читателей и профессиональных историков, и поэтому остается в забвении.

Среди научных работ о нем до настоящего времени можно назвать лишь обзорную статью Н.В. Антоненко о концепции «чаемой монархии» Н.Д. Тальберга [1]. К счастью, в настоящее время все его основные труды переизданы в России и широко доступны: это «История Христианской Церкви», «История Русской Церкви», «Святая Русь» и двухтомник исторических трудов, в который вошли циклы работ: «Русская быль: очерки истории Императорской России», «Третий Рим: возвышение и крушение», «Чаемая Монархия» и «Русская смута». В 2020 году в московском издательстве «Традиция» вышла книга его избранной публицистики «Чаемая монархия» (часть ее ранее на Родине не переиздавалась) [9].

Н.Д. Тальберг принадлежит к тому новому типу историка-публициста, который стал весьма распространен в XX веке в силу своей большой востребованности в интеллектуальном мире и в обществе в целом. Причина этой востребованности состоит не только в том, что историки-публицисты популяризируют исторические знания, – это могут делать и другие. Дело в том, что профессиональные историки, вводящие в научный оборот новые источники, как правило, в их интерпретации следуют уже готовым схемам в рамках модных на данный момент идеологий. Попытки выйти за рамки устоявшихся взглядов обычно жестоко караются в их сообществе, вплоть до полного изгнания оттуда. Поэтому от эмпириков – поставщиков новых исторических документов не стоит ждать каких-то серьезных смысловых прорывов в их понимании и тем более в общем понимании содержания и смысла исторического процесса. В этом отношении эмпирики остаются пассивными эпигонами господствующих идеологий. В частности, как точно выразился И.Л. Солоневич, классическая историография была «нерусским взглядом на русскую историю», наивно перенося на нее схемы и стереотипы из истории Европы и из модных европейских идеологий.

Поэтому естественно, что воскресить русское православное понимание истории могли не они, а только авторы-мыслители, работающие в жанре исторической публицистики, такие, как Н.Д. Тальберг, упомянутый И.Л. Солоневич, Л.А. Тихомиров, евразийцы и др. Именно они создали все наиболее ценное в понимании русской истории в XX веке. Историки-публицисты являются не специалистами лишь в одной теме, а историками-эрудитами, знающими все новейшие исследования, и, отталкиваясь от них, создают целостные концепции. «Безценны были его статьи, – писал о Н.Д. Тальберге секретарь Русского просветительного общества в Филадельфии, – и все мы, патриоты, не зная, кто такой Тальберг, учились по его статьям» [10, с. 13].

Чем обусловлено такое восприятие его работ, каков тот «смысловой прорыв», который он осуществил в понимании русской истории? Очень точно и емко об этом написал архиепископ Сиракузский и Троицкий Аверкий (Таушев): «…не мыслящий нашей Родины иначе, как только Святою Русью. Его статьи, всегда основанные на достоверных исторических фактах, являются сильнейшим опровержением всех тех злостных клевет, которые и прежде возводились и до настоящего времени продолжают бесстыдно возводиться на историческую Россию всеми ее злобными врагами, постаравшимися разрушить ее, как единственный в мире твердый оплот святого Православия, и доведшими теперь весь мир до той невероятной глубины религиозно-нравственного падения, в которой он ныне находится, близясь к своей окончательной погибели» [2, с. 2].

Вместе с тем уже современники отмечали и очень кропотливую работу Н.Д. Тальберга с историческими источниками: «С рвением, подобным рвению древних русских летописцев, Н.Д. Тальберг, – писал о нем Г.В. Месняев, – неутомимо, изо дня в день, извлекает отовсюду: из забытых и полузабытых записок и воспоминаний, из старых книг, журналов и газет – те кусочки правды, которые дают ему возможность безпристрастно, основываясь только на фактах, восстанавливать истинный – сияющий и светозарный – облик оклеветанной России. Без всякой шумихи, без громких и пышных слов, без грома фанфар и ложного пафоса делает свое великое дело скромный и благородный Н.Д. Тальберг» [цит. по: 10, с. 35]. Особо показательной в этом отношении является его блестящая работа «Император Николай I в свете исторической правды», в которой показано величие этого Государя – создателя России как сверхдержавы: и как правителя, и как нравственной личности – подлинного христианина на троне. Но именно за это этого государя и возненавидела «вся прогрессивная интеллигенция».

Метод Н.Д. Тальберга можно определить как персонологический: в отличие от биографического метода Н.И. Костомарова, он не просто дает биографии выдающихся деятелей русской истории, но именно их духовные биографии, своего рода «светские жития», через которые раскрывается православный смысл и духовные движущие силы русской истории. Особо показательным в этом отношении стал сборник «Отечественная быль» (Джорданвилль, 1960), включивший в себя многие разбросанные по разным периодическим изданиям Зарубежья его очерки. Итогом его осмысления отечественной истории стала книга «Святая Русь», вышедшая в Париже в 1929 году. Во вступлении автор привел слова Н.В. Гоголя (о котором уже после войны напишет очерк «Гоголь – глашатай Святой Руси»): «Церковь, которая вся со своими глубокими догматами и малейшими обрядами наружными как бы снесена прямо с неба для русского народа, которая одна в силах разрешить все узы недоумения и вопросы наши, которая может произвести неслыханное чудо… и эта Церковь нами незнаема! И эту Церковь, созданную для жизни, мы до сих пор не ввели в нашу жизнь!».

Примером такого «смыслового прорыва» в понимании русской истории является важное суждение из книги Н.Д. Тальберга о К.П. Победоносцеве: «…злобнымъ опороченіемъ его занимались тѣ, кому ненавистна была Православная Самодержавная монархія, неотрывность которой отъ самаго бытія Россіи Побѣдоносцевъ исповѣдывалъ. Разрушительныя силы знали, какого сильнаго врага имѣли они въ лицѣ этого глубоко идейнаго, исключительно умнаго и всесторонне образованнаго государственнаго мужа, способнаго словомъ, перомъ и дѣломъ отстаивать святую для него истину и разоблачать лживость и порочность тѣхъ, кто продолжали пагубное дѣло творцовъ “великой” французской революціи. Ненависть къ Побѣдоносцеву гробокопателей Россіи понятна. Но тѣмъ непонятнѣе травля Побдоносцева людьми, придерживавшимися, казалось бы, здоровыхъ взглядовъ» [4, с. 4]. В этом суждении показана та подлинная природа ненависти интеллигенции к К.П. Победоносцеву, которая ею не осознавалась или лицемерно скрывалась. За этой ненавистью на самом деле стоит вовсе не «свободолюбие» (лживый миф о К.П. Победоносцеве как «враге свободы»), а ненависть к Православию и его земному воплощению – Православной Монархии. А за этой ненавистью как ее самое глубокое основание стоит ненависть к Самому Христу, то есть апостасия и антихристианское сознание. Таким образом, через отношение к К.П. Победоносцеву можно четко определить духовную сущность в каждом человеке и увидеть тех «бесов», о которых писал Ф.М. Достоевский (он был ближайшим другом и единомышленником К.П. Победоносцева).

Николай Дмитриевич Тальберг родился 10 (22) июля 1886 года под Киевом и был потомком шведского рода, первый из представителей которого Карл Генрих прибыл в Ригу во времена правления Императрицы Екатерины II. Сын его (прадед историка) Карл

Готтхильф в 1812 году служил в русской армии. Герман Карлович, дед Н.Д. Тальберга, в царствование Императора Николая I стал инспектором Киевского университета св. Владимира, а его сын, доктор уголовного права Дмитрий Германович Тальберг, был в этом университете ординарным профессором. Крестным отцом Н.Д. Тальберга был профессор Киевского университета, сын волынского крестьянина Дмитрий Иванович Пихно – редактор известной монархической газеты «Киевлянин». Н.Д. Тальберг окончил Императорское училище правоведения, где в 1905 году, собрав патриотическое большинство студентов, без посторонней помощи подавил выступление «революционно настроенных» коллег. Окончив училище в 1907 году с золотой медалью, он служил в Министерстве внутренних дел. В 1918 году вступил в тайную организацию Н.Е. Маркова, ставившую целью спасение Царской Семьи. В мае 1918-го участвовал в тайном монархическом съезде в Киеве. С разрешения местной монархической организации поступил в Министерство внутренних дел правительства гетмана П.П. Скоропадского и, борясь с революционными организациями, устраивал на службу бывших жандармских и полицейских чинов. После падения гетмана Н.Д. Тальберг добрался до Бессарабии, затем в Одессу, оттуда эвакуировался в Болгарию, а в начале 1920 года приехал в Берлин. Он был одним из тех, кто готовил Съезд восстановления России в Рейхенгалле (Бавария) 16–24 мая 1921 года, и стал первым выбранным на нем управляющим делами Высшего монархического совета (до 1938 года); участвовал во II Зарубежном Церковном Соборе 1938 года в Сремских Карловцах. О расколе митрополита Евлогия (Георгиевского) Тальберг выпустил книгу «Возбудители раскола» (1927).

Прожив восемь лет в Белграде, Н.Д. Тальберг проявил большие организаторские способности, занимаясь там обустройством кадетского корпуса, института, гимназии, школ, госпиталей, клиник, мастерских, библиотек и учебных курсов. Покинув Белград в сентябре 1944 года перед приходом советских войск, он в 1945 году в Зальцбурге, на окраине города, в лагере для русских беженцев «Парш» организовал постройку храма и создал русскую гимназию, став ее директором. В 1950 году Н.Д. Тальберг переехал в США, где с тех пор до самой кончины преподавал исторические предметы в Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле. Сотрудничал в периодических изданиях Свято-Троицкого монастыря («Православная Русь», «Православная жизнь», «Православный путь»), в газетах «Россия» и «Русская жизнь». Выходят его книги: «Месяцеслов русских святых» (1954), «Русская Православная Церковь в Северной Америке» (1955), «Муж верности и разума: К 50-летию кончины К.П. Победоносцева» (1956).

Общий очерк своей историософии и понимания русской истории Н.Д. Тальберг изложил в статье «Чаемая Монархия». Она начинается с диагноза этой эпохи: «Огромный, полный сумасшедших и бесноватых дом ныне представляется на том месте, где когда-то был Собор величественной христианской Империи... Но великая Россия не может навсегда остаться домом умалишенных; ей уготованы другие судьбы. Их надо предвидеть и понимать. Россия больна с тех пор, как развращенный Запад, своими учениями самодовлеющего естества и обожествленного человеческого разума, затуманил и затмил ее православную душу» [6, с. 531]. Такова причина русской катастрофы XX века. Здесь же Н.Д. Тальберг формулирует главный исторический закон развития общества так: «Всякое здоровое государство проникнуто сильным религиозным духом. Без веры в Бога прежде всего теряет устойчивость и самую сущность семья – эта основа государства… Затуманенному рассудку и затменной совести людей подносят по виду высокие нравственные понятия – свободы, равенства, братства – и затем незаметно вливают в эти пышные формулы ядовитое содержание, столь удобное для темных сил. Грубое поклонение вещам, черствое безудержное себялюбие, зависть, злоба и ненависть к лучшим и высшим, человекоубийственная война классов, засилие и произвол худших над лучшими» [6, с. 531]. Именно это и произошло с Россией в XX веке.

Основу, на которой было создано великое Государство Российское, он формулирует следующим образом: «Весь строй старой России от быта беднейшего пахаря до помазания на Царство Государей-Самодержцев имел неизменно глубокий церковный уклад. И справедливо отечество наше тех времен именовалось Святой Русью. Конечно, немало грешили наши предки и, порою, тяжко грешили, но сила их покаяния соответствовала силе горячей веры и смывала грехи. Но как ни грешили они, никогда, согрешая, не посягали на самый уклад церковный, на самую Веру Господню. Поэтому из века в век росла, цвела и крепла Россия, и Промысл Божий охранял ее судьбы» [6, с. 533]. Это духовный закон исторического развития, который определяет уже производные от него эмпирические процессы в истории.

Надлом в русской истории произошел в тот момент, когда в нее проникло внешнее влияние антихристинских сил, порожденных Западом: «С середины XVIII века западные ветры стали заносить в Россию религиозные колебания и отрицания… Сперва из легкомысленной и натасканной энциклопедистами Франции проник к нам растлевающий дух сомнения. А затем твердокаменная философия немцев всполошила и довершила вредное дело угашения христианской души… мы стали подгонять себя в следовании по пути удаления от Бога – значит, приближения к сатанинской бездне»; «меньше всего поддавались разложению народные толщи, но им, в лучшем случае, не мешали жить “детской” верой… Глухи оставались русские люди к пророчествам таких исключительных людей, как Тютчев, Достоевский, Константин Леонтьев» [6, с. 533, 536]. Вследствие этого «Святая Русь все более теряла свой святой облик и, обезверенная, не выдерживая тяжелых испытаний войны, разом сверглась в пропасть... И только затем пережитые страшные испытания… больно встряхнули наши мозги и разбудили усыпленную совесть» [6, с. 537]. Этому также способствовали и особые качества русского народа, за века выработанные в нем Православием: «…такой чуткий и душевный народ, как наш русский, не может удовлетворяться одним животным материализмом. Искание духа свойственно самой природе нашей» [6, с. 536]. Поэтому, пишет Н.Д. Тальберг, «теперь мы вернулись к религиозному миросозерцанию… Неусыпно поддерживать огонь веры в неугасимой лампаде святой Церкви Христианской должны все те, кто хотят истинного восстановления России» [6, с. 537].

В основе собственной оригинальной концепции русской истории у Н.Д. Тальберга лежит применение к ней православного принципа «симфонии властей» как мерила воцерковленности жизни русского народа, а значит, и всего христианского смысла русской истории. Епископ Митрофан (Зноско-Боровский) писал о том, что Н.Д. Тальберг «выступает убежденным сторонником “симфонии власти”, раскрывая в глубоких истоках российской истории следы извечного тяготения материального к духовному, обоюдное стремление и Церкви и Государства – совместить заботу о народе, о нации в целом. Статьи и книги Николая Дмитриевича, посвященные прошлому России, это гимн Прекрасному, которое неизбежно открывается пред каждым историком, беспристрастно анализирующим прошлое Императорской России» [3, с. 162]. Протопресвитер Михаил Помазанский так писал об «Истории Русской Церкви» Н.Д. Тальберга: «…перед вами открывается религиозная жизнь в ее полноте, вы видите, как тесно переплетены в истории жизнь общественная и государственная с жизнью церковной» [10, с. 18].

Впервые эта главная историософская концепция Н.Д. Тальберга была сформулирована в его программной статье «По историческому пути». В ней он писал: «“Церковь должна быть вне политики” – доказывают… эти волки в овечьих шкурах. Под политикой же разумеют участие Церкви в обсуждении и разрешении государственных вопросов. Если решиться разделить эту точку зрения, то придется отнестись с полным осуждением ко всей тысячелетней высокоисторической работе нашей Православной Церкви, которая неразрывно связала себя с монархической государственностью. Святая Русь сложилась

единой мудрой работой ее Великих Князей и Царей с Российскими митрополитами и Патриархами. Церковь освящает благодатью величайший чин – Помазание Монарха на Царство» [6, с. 8].

Далее в этой статье Н.Д. Тальберг перечисляет ряд ключевых примеров участия Церкви в политической жизни Руси и России. И оказывается, что именно это участие всегда имело самое решающее значение в русской истории, указывало путь именно в том направлении, в котором она шла: от причисления к лику святых Александра Невского и преподобного Феодосия Киево-Печерского – первого советника киевских князей; святителя Петра, перенесшего митрополию из Киева в Москву, святителя Алексия – советника трех великих князей, в царствование малолетнего Димитрия (будущего святого князя) фактически правившего государством; преподобного Сергия, благословившего князя на Куликовскую битву. В статье «Царь-Самодержец и Святейший Патриарх» он писал: «Патриархи Российские: Иов, а в особенности святой Гермоген, Филарет, Никон, как всем известно, принимали исключительное участие в делах государственных. Никакого искания мирской власти для себя при этом не было. *Первоиерархи мыслили о благе России, они ясно понимали, что благо это достижимо лишь при Самодержавии, освященном и благословленном Церковью, – и поэтому своим вмешательством в "политику" выполняли лишь свой церковно-патриотический долг»* [6, с. 78] [выделено мною – *В.Д.*]. Особенно очевидно роль Церкви как основы русской государственности проявилась в эпоху Смуты: «В день решительного мятежа против Царя – 17 июля 1610 г., – Патриарх продолжал стоять за него как Монарха, венчанного Церковью на Царство. Он говорил народу, что… измена Царю есть страшное злодейство, за которое грозно накажет Бог… После насильственного пострижения Царя Патриарх объявил это пострижение незаконным, молился за Василия Иоанновича в храмах как за законного Царя… государство осталось без правящего Царя, вся власть перешла к Святителю… Мученическою смертью запечатлел Патриарх Гермоген свое великое служение Церкви и государству, и неужели все это – историческая гордость России – было только "политикой", вредящей Православию?» [6, с. 15], – иронически вопрошает Н.Д. Тальберг.

Совершенно очевидно, что без участия Церкви в государственном строительстве и в текущей политике Россия не стала бы великой державой-цивилизацией, а возможно, ее и вообще бы не было – она пребывала бы в раздробленности, и по частям была бы поглощена Европой и Азией. Но ведь это, собственно, и есть признак народа Божия, Нового Израиля – это народ и государство, созданные Церковью. Поэтому, заключает Тальберг, «что бы ни говорили нынешние "радетели" Церкви, тщетны будут их попытки отрицать за Церковью обязанности принимать участие в государственном строительстве» [6, с. 19]. Отметим, что именно в этом аспекте Православная Русь как Третий Рим превзошла Рим Второй, Византию, в которой роль Церкви в государственной жизни была намного слабее, поэтому государственная жизнь в Византии в намного большей степени сохраняла свой языческий характер – с множеством переворотов и мятежей.

С другой стороны, принцип симфонии властей глубоко воплощался и в самих государях, в их воцерковленности и праведности, а у некоторых – и в святости. В статье «Государи – веры ревнители» он писал: «Димитрий Донской ежедневно ходил в церковь, всякую неделю в Великий пост приобщался Святых Таин и носил власяницу на голом теле. Достойной спутницей его жизни была его супруга Великая Княгиня Евдокия, в иночестве Евфросиния, причисленная к лику святых… В схиме умирает возвеличивший Москву Князь Даниил Московский, причисленный к лику святых» [6, с. 51]. В свою очередь, «Великий Князь Василий II Темный в 1440 г. спасает Русскую Церковь от Флорентийской унии. При всеобщем смятении духовенства он ревностно вступил в спор с принявшим унию митрополитом Исидором, настаивает на церковном суде и изгоняет его» [6, с. 54]. Общий вывод из

всей русской истории таков: «Цари были теми же ревностными исповедниками, защитниками Православия, строгими охранителями церковного быта в жизни Царского Дома. Богослужения строго по уставу, посты, церковные торжества занимали свое определенное, незыблемое место в жизненном укладе Царей… В два последних царствования именно в Царской Семье сохранялся должный церковный быт, горел огонь истинной веры. Не властолюбие, а православное отношение к Царскому долгу заставило Императоров Александра III и Николая II твердо стоять за Самодержавие» [6, с. 66], – отмечает Н.Д. Тальберг.

В статье «Как Александр I встречал в Париже Пасху» он писал об этом царе: «Глубокая вера во всеблагой Промысл Божий, обретенная им в Москве, под впечатлением народной религиозности, и закрепленная молитвами у мощей святых, в ее храмах почивающих, – вот, что дало Царю эту огромную внутреннюю силу» [6, с. 160]. В важной статье «Христианин на Престоле (К столетию со дня кончины Императора Николая I)» Н.Д. Тальберг показал глубокую воцерковленность оболганного великого по своим делам и душевным качества императора и приводит здесь ценное свидетельство А.С. Пушкина: «Государь молился за этой официальной обедней, как и она (Императрица), и всякий раз, что я видел его за обедней, он молился; он тогда забывает все, что его окружает. Он также несет свое иго и тяжкое-бремя, свою страшную ответственность и чувствует ее более, чем это думают. Я много раз наблюдал за Царской Семьей, присутствуя на службе; мне казалось, что только они и молились» [6, с. 164]. В большой статье «Император Николай I – Православный Царь» Н.Д. Тальберг подчеркивает, что Император Николай I, «в основу всего клавший исполнение долга, почитал своим первейшим долгом неустанно стоять на страже истинной Церкви» [6, с. 182]. Он также приводит слова о нем архиепископа Херсонского Иннокентия (Борисова): «История не представляет такого венценосца, который мог бы рядом стать с нашим Государем по великодушию, по крепости царского слова, по рыцарской честности» [6, с. 211]. Такой же пример высокой веры и благочестия являли собой и большинство русских цариц (за очень редкими исключениями из XVIII века). В статье «Светлой памяти Царицы Марии Александровны» Н.Д. Тальберг приводит слова о ней святителя Филарета (Дроздова): «Слава Богу, это истинно Православная Царица»; а также фрейлины А.Ф. Тютчевой, дочери великого поэта, супруги славянофила И.С. Аксакова: «Душа Великой Княгини была из тех, которые принадлежат монастырю» [6, с. 291].

В книге «Святая Русь» показаны сакральные константы русского исторического бытия. Н.Д. Тальберг начинает книгу с формулировки общей причины русской катастрофы в XX веке: «…принимались мудрствования прогнившего Запада и все сильнее становились доли яда, вводившиеся оттуда в нутро русского народа. Дарованное России сокровище – Церковь – запрятывалась все глубже. Лишь в малой степени пополнялся “нравственный запас”, доставшийся от славных строителей России. И когда этот запас оказался на исходе – Русь рухнула в бездну» [8, с. 7]. Цель своего труда автор определил так: «Воскресить картины былой прекрасной Руси, напомнить о связях с прошлым и указать на наше величайшее духовное сокровище поставил себе целью составитель сего скромного труда… усиливается понимание красоты и мощи прежней Святой Руси, что в страданиях телесных и душевных выковывается вновь дух веры православной и снова пополняется нравственный запас» [8, с. 7]. Таким образом, здесь речь идет о внутреннем, отчасти скрытом от внешнего наблюдателя «эзотерическом» содержании русской истории, которое состоит в трансформациях народного духа.

В «Части второй» этой книги «Духовные основы русской жизни» он выделил их в особых параграфах, из которых наиболее важны «Послушание и смирение», «Ревность о вере», «Церковность русского быта», «Верность народа государям», а в параграфе «Надлом русской жизни» писал о главном катастрофическом повороте в русской истории так: «многовековой строй все же был сломан Петром и нанесенная Святой Руси рана давала

о себе знать с годами все сильнее и сильнее. Русское общество нового образования все сильнее удалялось от родных, живых истоков и подпадало под тлетворное влияние Запада, все более утрачивавшего свои нравственные устои и пропитывавшегося грубым и пошлым материализмом» [8, с. 80].

Однако Русь продолжала быть православной, рождая подвижников веры и благочестия даже и в светской среде. Как пишет Н.Д. Тальберг, «при закате XVIII века, омраченного мерзостями французской революции, разлившей свой яд повсюду, – вырисовался прекрасный облик истинного христолюбивого воина. Величайший полководец генералиссимус Суворов и сам был глубоко верующим, и придавал огромное значение религиозному воспитанию войска» [8, с. 81]. Он напоминает и почти никому не известные слова А.С. Грибоедова: «Мы русские только в Церкви» [8, с. 82]. Однако все более и более, пишет Н.Д. Тальберг, «с насмешливой улыбкой взирали верхи общества на церковные устремления и молитвенную жажду обоих последних наших государей. В царской же семье, невидимыми духовными узами связанной с подлинным народом, жили еще, хотя временами и придавливаемые чуждыми, вросшимися в русскую жизнь влияниями, заветы Святой Руси. Глубоко православным был убитый масонами император Павел I, память коего, как и царя Иоанна Грозного, доселе чтится народом» [8, с. 83]. На этом фоне именно царствующие особы являли пример веры, благочестия, духовного единства со своим народом: «Горячо верующим христианином был император-рыцарь – Николай I. В молитве пламенной почерпнул он силы в страшные дни и часы своего воцарения. Защищая Православие, он с оружием в руках заступался за единоверцев» [8, с. 84]. Но «примеры царской семьи не являлись, увы, назиданием для отравленного ядом безверия общества. Напротив, благочестие ее вызвало еще больший натиск страшной силы, умевшей направлять на зло интеллигенцию. Последняя оставалась намеренно слепой к тому отрадному, что продолжало происходить кругом. На Руси же не прекращалась подвижническая жизнь избранных Богом людей» [8, с. 86].

Главным принципом видения русской истории для Н.Д. Тальберга всегда было ее понимание в первую очередь как истории православного народа. В программной статье «Православная Монархия» он писал: «Даже само поклонение Пресвятой Богородице в сердцах и умах Руси Православной нерушимо связывалось со строем государственным. “Домом Пресвятой Богородицы” звался Великий Новгород. Почитание святых икон – Знаменской, Новгородской, Владимирской, Смоленской, Тихвинской, Казанской – вызвано проявлением милости Божией к Русскому государству… Историю нашей Родины лучше и вернее всего изучать по ее церквам и монастырям. Святыни Киева, Пскова, Новгорода, Ростова, Твери, Москвы, Петербурга и другие – сама история Русского государства» [6, с. 33]. Именно поэтому, пишет Н.Д. Тальберг, «Православная Русская Церковь благодатно освящала Самодержца, помазывала Его на Царство и сообщала силу религиозного авторитета. Нарочитое таинство миропомазания коронующегося Самодержца, вхождение Его в алтарь через Царские врата, стояние и поклонение, совершаемое им на священном месте – у святого престола, приобщение Святых Таин – по образу священнослужителей – прямо из святой Чаши – весь этот священный чин Коронования утверждал неразрывную связь Церкви с Самодержцем, а через Него со всем государством, а также свидетельствовал, что Православная Церковь признаёт Православного Царя как Помазанника Божия, как лицо благодатно освященное и церковно посвященное» [6, с. 37]. Н.Д. Тальберг приводит следующую важную и догматически точную формулировку из труда Г.В. Вернадского «Византийские учения о власти Царя и Патриарха»: «Императорский сан был особою формою священнослужения, и все чины Императорского Двора в Византии не просто служили, а священнодействовали» [6, с. 37]. Именно в силу реальной воцерковленности царской власти «в чине последования в неделю Православия

произносится: “Отрицающим Божественное происхождение Царской власти и надлежащее отношение к ней – анафема!”» [6, с. 39].

Н.Д. Тальберг подчеркивает также и внутренний моральный смысл царской власти, определивший ее сущностные особенности: «Нет страшнее этой ответственности наших Самодержцев. Лишь немногие задумывались над тем, какого напряжения должны достигать душевные переживания Самодержца, от воли и поступков Которого зависит участь стомиллионного народа, судьба великого государства» [6, с. 42]. По сравнению с этим понятно, насколько «просты и легки обязанности монарха конституционного, безвластного. Ни за что и ни перед кем он не отвечает, ни о чем и никто его не спрашивает… Верность монарха конституции состоит в том, чтобы своим именем, своею подписью он скреплял, узаконивал всякую гадость, всякое преступление, если только этого желает захватившая власть политическая партия. Поэтому конституционная монархия по существу бессовестна… православное сознание не может мириться с ложью конституционной монархии, ибо всякая ложь есть дело дьявольское и богопротивное» [6, с. 44].

Н.Д. Тальберг приводит очень характерный пример этого неизбежного нравственного вырождения монархии в ее конституционной форме: «Конституціонный король Италіи, Викторъ Эмануилъ IV, сынъ Монарха, убитаго революціонерами... принимаетъ у себя представителей русскихъ большевиковъ, открыто объявившихъ войну Тронамъ, возведшихъ убійства, пытки въ обыкновенную политическую систему, замучившихъ милліоны несчастныхъ. Онъ пожимаетъ руку того, кто вмѣстѣ съ прочими извергами подписывалъ смертные приговоры Членамъ Россійскаго Императорскаго Дома» [7, с. 7]. Такой «монарх» становится безвластным и безответственным.

Но точно такой же безвластной и безответственной при диктатуре «партий» становится и церковная иерархия, которую Н.Д. Тальберг обвинял в поддержке февральского переворота 1917 года. Он писал: «Тяжкий грех взяла на себя наша иерархия в марте месяце 1917 г., так легко отказавшись от Самодержца, Который, конечно, не переставал быть Помазанником Божиим… отречение от Богопомазанного Царя не только не послужило на благо Русской Церкви, но, наоборот, явилось поворотным местом, с которого открылся Церкви тяжелый крестный путь страданий и великих потрясений. Не помогло и установление молитвы о “Богохранимом временном правительстве”. Разве не кощунственна была эта молитва об изменниках и мятежниках, только что насильственно свергших Того, о Ком Святая Церковь двадцать лет молилась как о Помазаннике Божием?» [6, с. 46].

В статье «Царско-народное церковное торжество», посвященной важному символическому событию – общецерковному прославлению в 1916 году по инициативе царя святителя Иоанна (Максимовича), митрополита Тобольского, показавшему духовное единение царя с народом (на торжество собралось 30 тыс. человек), Н.Д. Тальберг сформулировал причины русской катастрофы 1917 года: «Император твердо и планомерно вел Россию к окончательной победе над внешним врагом. Но зрел заговор. И вне, и внутри государства были некоторые силы, которых не устраивала победа Императорской России. Она и была вырвана у Государя кучкой изменников, свергнувших его, опираясь на бунт запасных солдат, и тем вызвавших духов зла, которые по сей день распинают Россию, лишенную Царя» [6, с. 312]. В свою очередь, в статье «К 500-летию падения второго Рима» он дает общий итог русской истории: «В отравленных материализмом и безбожием XIX и XX веках “Росейское Царство” сияло благочестием. Многочисленные монастыри видели в стенах своих миллионы богомольцев. К сонму святых Земли Русской присоединены были вновь прославленные святители и преподобные. Возродилось старчество… В страшные мартовские дни 1917 г. оно было повержено не ударами внешних врагов, а начавшимся ослаблением веры и изменой своих же крамольников. Но живет оно в сознании тех миллионов русских людей, души

которых, несмотря на все соблазны и насилия, не смогла полонить богоборческая советская власть» [6, с. 111–112].

Принципиально важны его статьи «Работа масонов» и «По заповедям Ахад-Хама»: в первой Н.Д. Тальберг показал масонство как главную силу в разрушительной антихристианской политике XVIII – XX веков; во второй – что действия разрушителей России очень точно соответствовали предписаниям, изложенным в анонимных «Протоколах сионских мудрецов», которые вне зависимости от дискуссий о подложном характере текста имели, и это необходимо отметить, определенное влияние в определенных кругах дореволюционной России. Н.Д. Тальберг подводит итог: «Теперь, после великого разрушения, все, истинно верные Православию и народу, поняли жизненную необходимость Самодержавия, соединенного с Церковью и ограждающего ее от козней диавольских. Это, естественно, страшит слуг сатаны» [6, с. 46], после чего идет уточнение, кого именно подразумевал под слугами сатаны мыслитель: «иудо-масонов», в одном месте текста, и «иудо-большевиков» – в другом. Автор не конкретизирует, кого именно он понимает под этими обозначениями, мы же приводим их для полноты картины понимания идей мыслителя.

Поэтому необходимо «осознать всю красоту нравственной мощи нашего исконнаго Самодержавія, при которомъ Монархъ не считается съ партійными людишками, не связывается какими-то писанными обязательствами, а творитъ великій долгъ, ответствуя за судьбы вверennаго Ему государства передъ Богомъ» [7, с. 8]. Именно такая подлинная монархия и создала Россию; соответственно, возродиться Россия может только как православная монархия: «Россия возродится силою Православной веры» [6, с. 69].

В книге «Святая Русь» в параграфе «Подвижники и страстотерпцы нынешней Руси» Н.Д. Тальберг так выразил свои упования на будущее возрождение России: «И немало видит теперь истомленная, поруганная Россия людей… предавшихся на волю Божию, вере своей не изменяющих, сатане не поклонившихся и в тиши возводящих камень за камнем великое здание будущей – вновь Святой Руси. Люди эти… проповедуют, обличают, укрепляют веру, зовут к подвигам и привлекают новые и новые тысячи просветленных людей к строительству грядущей Руси» [8, с. 98]. Поэтому, заключал он, мы «твердо уповаем, что, по вере этих лучших людей, Спаситель смилостивится над нашей несчастной Россией и, как бывало не раз за тысячелетнею ее историю, – выведет снова ее из погибели и мрака. И воскреснет вновь стародавняя святая Русь, в страданиях излечившаяся от всех своих хворостей, и станет вновь великой и могучей» [8, с. 100].

Начало этого трудного возрождения можно наблюдать в наше время, когда происходит медленное духовное возрождение русского народа – в соответствии с теми общими духовными законами истории, о которых писал в своих трудах Н.Д. Тальберг. Еще одна закономерность исторического процесса состоит в том, что знание духовных законов истории ускоряет их реализацию в деятельности людей: история начинается там, где сознание начинает определять бытие людей. (Если же люди живут так, что их «бытие определяет сознание», то это не история, а животное прозябание, достойное лишь уничтожения.) Знание духовных законов русской истории, о которых писал Н.Д. Тальберг, необходимо для выживания и возрождения России.

Литература

1. *Антоненко Н.В.* Н.Д. Тальберг и его «чаемая монархия» в России // Новый исторический вестник. 2010. № 1 (23). С. 107–114.
2. Архипастырское благословение Епископа Аверкия // *Тальберг Н.Д.* Отечественная быль: Юбилейный сборник. Джорданвилль: Свято-Троицкий монастырь, 1960. С. 2–3.
3. *Митрофан (Зноско-Боровский), еп.* Памяти Николая Дмитриевича Тальберга / Митрофан (Зноско-Боровский), еп. // В защиту правды. Джорданвилль: Свято-Троицкий монастырь, 1983. С. 152–169.

4. *Тальбергъ Н.Д.* Мужъ вѣрности и разума: Къ 50-лѣтію кончины К.П. Побѣдоносцева. Jordanville: Holy Trinity Monastery, 1958. 88 с.
5. *Тальберг Н.Д.* Русская быль: очерки истории Императорской России. М.: Правило веры, 2006. 1023 с.
6. *Тальберг Н.Д.* Очерки истории России: в 2 т. Т. 2: Перед судом правды (Третий Рим. Чаемая Монархия. Русская смута). М.: Правило веры, 2004. 624 с.
7. *Тальберг Н.Д.* Поучительные уроки // Двуглавый Орелъ. 1922. Вып. 31. 1 (14) июня. С. 7–9.
8. *Тальберг Н.Д.* Святая Русь. 2-е изд. СПб.: Изд-во имени А.С. Суворина, 1992. 104 с.
9. *Тальберг Н.Д.* Чаемая Монархия. М.: Традиция, 2020. 322 с.
10. *Фомин С.* Н.Д. Тальберг: Попытка воцерковления истории России // *Тальберг Н.Д.* Русская быль: очерки истории Императорской России. М.: Правило веры, 2006. С. 5–41.

Аннотация. В статье дан анализ историософии Н.Д. Тальберга и ее православных оснований. Показано, что в основе концепции русской истории у Тальберга лежит применение к ней принципа «симфонии властей» как мерила воцерковленности жизни русского народа, а значит, и всего христианского смысла русской истории. Это экклезиоцентрическое видение, при котором история России понималась как история народа Божия, и все ее события важны постольку, поскольку они связаны с земным бытием Церкви Христовой. Тальберг принадлежит к типу историка-публициста, а его персонологический метод дает духовные биографии выдающихся деятелей русской истории, своего рода «светские жития», через которые раскрывается православный смысл и духовные движущие силы русской истории.

Ключевые слова: Н.Д. Тальберг, историософия, Православие, «чаемая монархия».

Vitaliy Yu. Darenskiy, PhD in Philosophy, Professor, Philosophy Department, Lugansk State Pedagogical University. E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

“Churching” of Russian History and Historiosophy of N.D. Talberg.

Abstract. The article offers the analysis N.D. Talberg’s historiosophy and its Orthodox foundations. The author shows that Talberg’s concept of Russian history is based on the application to it of the principle of “symphony of the authorities” as a measure of the churching of Russian people life, and hence the entire Christian meaning of Russian history. This is an ecclesiocentric view on Russian history when the history of Russia is understood as the history of the people of God, and all the events of Russian history are important insofar as they are connected with the earthly existence of the Church of Christ. N.D. Talberg belongs to the type of historian-publicist, and his personological method gives spiritual biographies of outstanding figures of Russian history, a kind of “secular lives”, through which the Orthodox meaning and spiritual driving forces of Russian history are revealed.

Keywords: N.D. Talberg, Historiosophy, Orthodoxy, “Revered Monarchy”.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-326-356

Василий Молодяков

«Будет, будет – Цусима! Будет – новая Калка…»: образ Японии в литературе русского символизма[*]

Хорошо известны слова Анны Ахматовой, что символизм был «последним великим течением русской литературы». Трудно не согласиться с этой оценкой, тем более исходящей от представителя поколения «преодолевших символизм» (выражение В.М. Жирмунского). Поэтому, рассматривая образ Японии в русской культуре, мы не можем обойти вниманием символизм, в творчестве виднейших представителей которого эта тема занимает важное место.

1

Рассмотрение образа Японии у русских символистов следует начать с Владимира Соловьева, сочетавшего в себе философа, богослова, публициста, политического аналитика и лирического поэта. Грани его дарования существовали не порознь, но в органическом единстве и в таком единстве должны рассматриваться. Поэзия Соловьева – не иллюстрация к его политическим или философским взглядам, но одна из форм их выражения, равноправная теоретическому трактату или журнальной статье, порой превосходящая их по остроте, точности и силе выражения.

Известно, что Соловьев не только не относил себя к символистам, но скептически относился к их теориям и художественной практике, – тем не менее именно он оказал на многих из них несомненное, порой определяющее влияние. Анализ образа Японии у Соловьева, Валерия Брюсова и Андрея Белого позволяет проследить не только его историю и эволюцию, но и взаимные связи, точки «притяжения» и «отталкивания» трех выдающихся деятелей отечественной культуры и представленных ими поколений.

Восприятие Соловьевым Японии стоит поместить в более широкие рамки его воззрений на проблемы отношений Востока и Запада, положения России «меж двух враждебных рас» (Александр Блок) и ее роли в мировом историческом процессе. Эти глобальные, «вечные» вопросы издавна стояли в центре внимания русских мыслителей. Для Соловьева, как и для большинства его предшественников, Россия никогда не сливалась окончательно ни с Востоком, ни с Западом, причем образы того и другого были изначально мифологизированы. Как отметил Андрей Белый: «Борьба “запада” и “востока” – борьба химеры

* Статья была подготовлена в 2007 году на основании опубликованных начиная с 1990 года работ автора по данной теме в качестве итоговой и предназначалась для перевода на французский язык: L'image du Japon dans la littérature symboliste russe // Dany Savelli (éd.). Le Japon en Russie: imaginaire, savoir, conflits et voyages. Slavica Occitania (Toulouse). 2011. № 33. Оригинальный русский текст печатается впервые с исправлениями и дополнениями. *Примеч. 2022 года.*

Молодяков Василий Элинархович, кандидат исторических наук, доктор политических наук, профессор, университет Такусёку (Токио, Япония). E-mail: dottore68@mail.ru

с драконом; оба – *мифы* [выделено мной – *В.М.*], не уплотненные еще никогда и желающие воплотиться впервые» [1, с. 168]. В русской культуре, политической и философской мысли, в сознании образованного общества постепенно развилась концепция «особого пути» России, ее особого исторического предназначения в мировом развитии и особой роли в мировой политике. Для России познать Восток и Запад означало познать самое себя, так как именно в этой «системе координат» она определяла свое место в мире. «Русское национальное самосознание родилось в постановке проблемы Востока и Запада» [2, с. 108]. Оппозиция «Восток – Запад» и положение России в связи с ней превратились не только в политическую, но в глобальную историческую и философскую проблему. Свое видение этой проблемы Соловьев афористически сформулировал в статье «Мир Востока и Запада» (1896): «Империя двуглавого орла есть мир Востока и Запада, разрешение этой вековечной распри великих исторических сил» [3, с. 602].

Для русской мысли Запад был монолитным и цельным образованием вне зависимости от отношения к нему. Он мог представляться миром истинного христианства, прогресса и добродетели или средоточием зла, безверия и разврата. Восток же с самого начала включал в себя целый спектр неоднородных понятий и не мог казаться чем-то единым уже на раннем этапе развития русской мысли. Он совмещал Ближний Восток как родину христианства, мусульманский мир – злейшего врага христиан на протяжении многих веков, Египет и Индию как воплощение древней, дохристианской мудрости, Китай – Срединную империю с многотысячелетней цивилизацией, монголов, превратившихся в абстрактный, но грозный символ. Именно при Соловьеве и благодаря Соловьеву в этот ряд встала Япония, появление которой на мировой арене в корне изменило представления русских (и не только русских) о Востоке. Если Запад в XIX веке был уже «открыт» и определенно оценен русской политической и философской мыслью, то «открытие» Востока только начиналось и в будущем шло параллельно с ее развитием в целом.

В 1870–1880-х годах Соловьев часто писал о Востоке, но к Японии не обращался. Переломным стал 1890 год, когда появились принципиально важные для нашей темы произведения: стихотворение “Ex Oriente lux” («С Востока свет») и статьи «Китай и Европа» и «Япония. Историческая характеристика». Стихотворение прямо ставило перед Россией историческую дилемму:

О Русь! В предвиденье высоком
Ты мыслью гордой занята;
Каким же хочешь быть Востоком:
Востоком Ксеркса иль Христа?[1]

Соловьев отказывался от привычной антитезы «Восток – Запад», заменив ее противопоставлением двух Востоков – «Востока Христа» и «Востока Ксеркса» в рамках принципиально новой оппозиции «прогресс» – «порядок»[2]. Отметим, что и Запад он рассматривал теперь не с географической или политической, но с религиозной точки зрения – как мир христианства, неразрывно связанный с Востоком Христа. Противопоставляя Христа Ксерксу, он противопоставлял христианство исламу (это сделано уже в статье «Три силы» (1877)) и буддизму, в котором видел высшее воплощение присущего Востоку созерцательного начала.

Впервые Соловьев сформулировал эту идею в статье «Китай и Европа». Для автора «прогресс» был связан с христианством как динамичным учением, философией

[1] Стихотворения Соловьева цит. по [4].

[2] Впервые вопрос был детально рассмотрен в моих статьях «Концепция “двух Востоков” и русская литература Серебряного века» [5] и «Восток Ксеркса» (Япония в философии истории Владимира Соловьева и Андрея Белого)» [6].

деятельной любви. Такое идеализированное христианство определяло в то время исторический оптимизм философа. «Порядок» воплощал косность, обращенность в прошлое, самодовольную ограниченность, с одной стороны, безразличие, пассивность и недеяние – с другой. Символом первого стало для Соловьева китайское государство, символом второго – буддизм, оба изрядно мифологизированные, несмотря на знакомство автора с фактической стороной дела. Главной опасностью «китайщины» он считал стремление навязать свои духовные и нравственные начала всему миру. Несколько позже, в статье, посвященной далекой, казалось бы, и от политики, и от философии, теме – распространению оврагов в России, под знаменательным названием «Враг с Востока» (1891), Соловьев снова писал об этом: «Есть основания думать, что дальняя Азия, столько раз высылавшая опустошительные полчища своих кочевников на христианский мир, готовится в последний раз против него выступить с совершенно другой стороны: она собирается одолеть нас своими культурными и духовными силами, сосредоточенными в китайском государстве и буддийской религии» [7, с. 480]. Соловьев считал Китай серьезной военной угрозой «цивилизованному миру», но японо-китайская война 1894–1895 годов, которая произвела на философа глубокое и весьма тягостное впечатление, показала ошибочность его расчетов и в корне изменила его восприятие Японии.

Сам факт написания Соловьевым в 1890 году специальной статьи о Японии заслуживает особого внимания. Эта тщательно выполненная компиляция, написанная, очевидно, на заказ и ради гонорара, обнаруживает у автора основательное и вполне профессиональное для того времени знание предмета, который вроде бы никак не входил в круг его интеллектуальных и научных интересов. Более того, Соловьев даже в случае острой нужды не писал о том, что ему было вовсе неинтересно и чуждо. То, что он придавал этой работе определенное значение, подтверждается и наличием в статье ряда принципиально важных для него положений, хотя большинство из них не выдержало проверки временем. Например, философ уверенно относил Японию к силам «прогресса» и спешил зачислить ее в союзники добра в будущем столкновении Христа и Ксеркса, противопоставляя «подвижный, поступательный характер японской истории» [8, с. 139] консервативно-статичному Китаю. Остановился Соловьев и на роли буддизма как одной из важнейших духовных основ жизни японцев, однако снова резко критиковал его: «Положительного духовного содержания и цели для народной жизни буддизм не давал и дать не мог по своей отрицательной сущности. Япония нуждалась в такой религии, которая, поднимая народный дух над темным потоком материальной жизни, не оставляла бы его висящим в абстрактной пустоте, а ставила бы на твердый путь исторического процесса, указывала бы ему определяющую мировую цель и снабжала действительным руководством для ее достижения. Япония нуждалась в христианстве» [8, с. 150]. Уверовав в искренность отказа японцев от своих традиционных ценностей в эпоху Мэйдзи, он строил радужные прогнозы относительно не только технической, но и духовной вестернизации японцев: «Японцы не очень ценят особенности своей культуры, судя по той поспешности, с которой они перенимают не только техническую сторону европейской цивилизации, но и жизненные ее принципы» [8, с. 126]. Понадобилось всего несколько лет, чтобы сам автор убедился в ошибочности этих оценок.

Говоря о начале профессионального интереса Соловьева к Японии, следует указать и на личный момент. С 1892 года русским посланником в Токио служил Михаил Александрович Хитрово, в жену которого Софью Петровну долгие годы был страстно и безнадежно влюблен Соловьев. В то же время он поддерживал весьма дружеские отношения с ее мужем, и когда дипломат умер, посвятил его памяти сочувственный некролог со словами о том, что его смерть «для нашей политики на Дальнем Востоке утрата незаменимая» [9]. Михаил Хитрово также получил некоторую известность как поэт и в последние годы, живя

в Японии, выполнил несколько переложений из японской поэзии, используя переводы на европейские языки [10, с. 57–58].

Гром грянул осенью 1894 года, с началом японо-китайской войны, которая показала не только реальную слабость Китая (большинство европейских военных и политических аналитиков предрекало победу именно ему), но и не менее реальную силу и агрессивность Японии. Соловьев почувствовал это с самого начала, не дожидаясь развязки. Вопреки оптимистическим прогнозам философа японский народ к христианскому миру «не припал» и не стал «желанным союзником тех исторических сил, которым суждено потрудиться для торжества царства Божия на земле» [8, с. 157]. Проявляя живой интерес к ходу военных действий на Дальнем Востоке, он просил друзей сообщать ему все новости оттуда [11, с. 127]. 1 октября 1894 года он написал знаменитое стихотворение «Панмонголизм», в котором сочетал мистическую интуицию с точным анализом ситуации:

От вод малайских до Алтая
Вожди с восточных островов
У стен поникшего Китая
Сбирали тьмы своих полков.

«Вожди с восточных островов» – это, разумеется, японцы: достаточно взглянуть на карту! Однако до автора этих строк данный принципиально важный и очевидный факт не был отмечен никем из комментаторов поэтического наследия философа, в результате чего смысл стихотворения существенно обеднялся и даже извращался. Отныне панмонголизм как конечное выражение антихристианской идеологии был связан в понимании Соловьева прежде всего с Японией, что в полной мере отразилось в «Краткой повести об антихристе», вошедшей в его последнее крупное произведение – «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1899–1900).

Основное содержание «Краткой повести...» – исторические потрясения, ожидающие человечество в XX веке. Это новое «монгольское» нашествие сил Азии на христианский мир с быстрой победой и полувековым господством над Россией и Европой и столь же стремительным низвержением. Это приход антихриста, искушение и прельщение им христианского мира, наконец, единение всех верных завету Христа, сокрушение антихриста и воссоединение Церквей – исполнение заветной мечты Соловьева. В целом финал «Краткой повести…» оптимистичен, в отличие от финала «Панмонголизма»:

О Русь! забудь былую славу:
Орел двуглавый сокрушен,
И желтым детям на забаву
Даны клочки твоих знамен…
И третий Рим лежит во прахе,
А уж четвертому не быть.

Оптимизм «Краткой повести…» корректировался самой последней статьей мыслителя, заглавие которой «По поводу последних событий» (1 июля 1900, за месяц до смерти) звучит мрачной иронией. К этому сюжету мы вернемся позже.

Все писавшие о «Краткой повести...» уделяли основное внимание истории прихода, возвышения и падения антихриста. Однако для нас принципиальное значение имеет лишь первый сюжет – о «монгольском» нашествии. Слово «монгольское» употреблено здесь, конечно, в переносном смысле, что разъяснено автором уже в самом начале: «Двадцатый век по Р<ождеству> Х<ристову> был эпохою последних великих войн, междоусобий и переворотов. Самая большая из внешних войн имела своею отдаленною причиною

возникшее еще в конце XIX века в *Японии* [выделено мной – *В.М.*] умственное движение панмонголизма» [12, с. 736]. Повествование Соловьева о японских завоеваниях точно и детально предсказывало не только географию, но и идеологию и методы захвата Кореи, войны в Китае, а затем и на Тихом океане.

«Подражательные японцы, с удивительною быстротою и успешностью перенявши вещественные формы европейской культуры, усвоили также и некоторые европейские идеи низшего порядка. Узнав из газет и из исторических учебников о существовании на Западе панэллинизма, пангерманизма, панславизма, панисламизма, они провозгласили великую идею панмонголизма, т.е. собрание воедино, под своим главенством, всех народов Восточной Азии с целью решительной борьбы против чужеземцев, т.е. европейцев» [12, с. 736].

Здесь необходим комментарий. Соловьев предсказал – довольно точно по сути, хотя и в весьма шаржированной форме – концепцию «сферы сопроцветания Великой Восточной Азии», основной геостратегический и идеологический проект японского империализма конца 1930-х – начала 1940-х годов, разрабатывавшийся в окружении принца Фумимаро Коноэ, премьер-министра Японии в 1937–1939 и 1940–1941 годах [подробнее см. 13]. Дальнейший текст Соловьева еще более конкретизирует сказанное и содержит примечательные совпадения с тем, что произошло через годы и десятилетия после его смерти.

«Воспользовавшись тем, что Европа была занята последнею решительною борьбою с мусульманским миром в начале XX века, они [японцы – *В.М.*] приступили к осуществлению великого плана – сперва занятием Кореи, а затем и Пекина, где они с помощью прогрессивной китайской партии низвергли старую маньчжурскую династию и посадили на ее место японскую» [12, с. 736]. Прервем цитату для необходимого комментария. Во-первых, здесь предсказаны «пробуждение» мусульманской Азии и последующая реакция на это европейских держав (младотурецкая и младоперсидская революции и первая балканская война), но тогда для подобного прогноза еще не было видимых предпосылок. Валерий Брюсов в стихотворении «Проснувшийся Восток» (1911) [14, с. 179–181, разд. «Грядущему привет»][1] выводил «пробуждение Азии» как раз из успехов Японии в войне с Россией: «Не гул ли сумрачной Цусимы сон древней грезы разбудил?». Во-вторых, Соловьев предсказал аннексию Кореи, бывшую в 1890-х годах зоной острого соперничества Японии (которая сделала ставку на «прогрессивные» модернизаторские силы) и России, в 1905 году (де-юре в 1910-м), затем свержение маньчжурской династии в Китае, что произошло в ходе Синьхайской революции 1911 года. Ее лидер и идеолог Сунь Ятсен, к которому отлично подходит определение главы «прогрессивной китайской партии», пользовался неофициальной, но действенной поддержкой влиятельных японских кругов. Японцы никогда не стремились установить в Китае свою династию – это было заведомо нереально. Многолетние попытки установить там подконтрольную Токио центральную власть завершились созданием в 1932 году на северо-востоке Китая государства Маньчжоу-го, регентом, затем императором которого был провозглашен последний монарх маньчжурской династии Айсин Горо Пу И, и формированием в 1940 году в Нанкине «национального» правительства Ван Цзинвэя, что было одним из этапов реализации геостратегических проектов Коноэ.

«Владычество японцев, упраздняя внешние формы китайской государственности, оказавшиеся притом очевидно никуда не годными, не касалось внутренних начал национальной жизни, тогда как преобладание европейских держав <…> грозило глубочайшим

[1] Заглавие стихотворения восходит к расхожим формулам русской и иностранной публицистики 1900–1910-х годов. Для контекста упомяну две значимые, хотя и неизвестные Брюсову работы: написанную по-английски и выдержавшую много изданий книгу японского публициста Какудзо Окакура «Пробуждение Японии» [15] и статью В.И. Ленина «Пробуждение Азии» [16].

духовным устоям Китая» [12, с. 736–737]. По Соловьеву, японцы не просто завоевали Китай, но, завоевав, объединились с китайцами на общей платформе ненависти к европейцам. Их позицию автор изложил следующим образом: «Если вы [китайцы – *В.М.*] соединитесь с нами [японцами – *В.М.*] и примете наше практическое руководство, то мы скоро не только изгоним белых дьяволов из нашей Азии, но завоюем и их собственные страны и оснуем настоящее Срединное царство над всею вселенною» [12, с. 737]. Это пророчество не сбылось не в силу заведомой «несбыточности»: именно так представляли себе будущее Великой Восточной Азии единомышленники Коноэ и идеологи паназиатизма вроде Сюмэй Окава, но реализацию их далеко идущих планов сорвала агрессивная и недальновидная политика японских военных. По той же причине не состоялось и предсказанное Соловьевым создание объединенной армии, которая могла бы сочетать познания японцев в области последних достижений европейской военной науки и военного дела, «японскую энергию, подвижность и предприимчивость» [12, с. 737] с китайской хитростью и, конечно, колоссальными людскими и материальными ресурсами. На таком соотношении сил основан описанный Соловьевым сценарий завоевательного похода «богдыхана» на Россию, когда «при отсутствии предварительного плана войны и при огромном численном перевесе неприятеля боевые достоинства русских войск позволяют им только гибнуть с честью» [12, с. 738].

После поражения России Европа оказалась один на один с новыми монголами. Соловьев проницательно говорил об отсутствии европейского единства даже перед лицом общей, притом столь грозной опасности. Германская армия успешно отражает натиск войск богдыхана, но «в это время во Франции берет верх партия запоздалого реванша [за поражение в франко-прусской войне 1870 года – *В.М.*], и скоро в тылу у немцев оказывается миллион вражьих штыков» [12, с. 738]. Германия пала, французы братались с завоевателями, но вскоре сами были перерезаны. Грозное предупреждение указывало на необходимость цивилизационного сплочения Европы ради преодоления национальных и межгосударственных противоречий. Полтора десятилетия спустя те же мысли повторил Брюсов – по иронии судьбы, незадолго до начала Первой мировой войны, которая началась как война европейская. Соловьев все-таки верил в мудрость и силу Европы, которая лишь полвека терпела монгольское иго. «Колоссальный заговор середины столетия» сокрушил японо-китайское владычество, что, заметим, хронологически совпадает с поражением Японии в 1945 году. На этом интересующий нас сюжет в «Краткой повести...» заканчивается.

«Три разговора...» вызвали в русском обществе явное недоумение, проявившееся, например, в реакции на публичное чтение автором «Краткой повести об антихристе». Племянник и биограф философа С.М. Соловьев писал: «Но можно представить, какой дерзостью и безумием показалась эта лекция русской публике 1900 г. Правда, часть публики аплодировала Соловьеву, но Розанов демонстративно свалился со стула[1], газеты наполнились глумлением, а студенты Московского университета прислали Соловьеву письмо, смысл которого сводился к следующему: “скажите, сумасшедший Вы или нет?”. Соловьев ответил им очень строго» [17, с. 395]. О пророчествах вспомнили четыре года спустя, когда началась русско-японская война, казавшаяся блистательным и буквальным подтверждением всего сказанного им. Популярный справочник издательства Брокгауза – Ефрона уже в первой половине 1904 года писал о России как о щите против новых монголов-японцев и вспоминал провидца: «Ныне эта идея панмонголизма начинает переходить из области мечтаний на почву практической политики. Опасность, которую предвидел Вл. Соловьев,

[1] Впоследствии В.В. Розанов уверял, что это произошло совершенно случайно и без какого-либо умысла или значения, но ему мало кто поверил.

становится все более близкой и грозной. Япония смело выступает вперед и решительно берет на себя миссию возрождения и объединения народов Азии для будущей “мировой борьбы”. Пока Япония действует сама по себе, она представляется просто честолюбивой и воинственной нацией <…> но в соединении с Китаем она может создать огромное расовое движение, которое и явится действительной “желтой опасностью”» [18, с. 361]. Одним из сравнительно немногих вдумчивых читателей «Краткой повести…», в полной мере оценивших ее значение, был Брюсов, написавший по горячим следам чтения стихотворение «Брань народов» (1899), помещенное в сборнике “Tertia vigilia” в раздел со знаменательным названием «Прозрения».

Соловьев понимал кажущуюся неправдоподобность своих построений, а потому счел нужным в предисловии к книге сделать следующую оговорку в отношении пророчеств о монгольском нашествии: «В общем эта история есть ряд основанных на фактических данных соображений вероятности. Лично я думаю, что эта вероятность близка к достоверности, и не одному мне так кажется, а и другим, более важным лицам <…> Для связности повествования пришлось придать этим соображениям о грядущей монгольской грозе разные подробности, за которые я, разумеется, не стою и которыми старался не злоупотреблять» [12, с. 642]. Отметим, что предисловие было написано специально для отдельного издания, то есть после журнальной публикации «Трех разговоров...», публичного чтения «Краткой повести об антихристе» и столь неоднозначной реакции на нее.

Последние месяцы жизни Соловьева были омрачены предвестием того, что его пророчества начнут сбываться в самом скором времени – речь идет о начавшемся в 1899 году в Китае восстании ихэтуаней («Больших кулаков», или «боксеров», как его называли в тогдашней России) с его ярко выраженной антиевропейской направленностью. Оно казалось философу началом исторических бурь наступающего столетия, которые он предвидел. Поэтому Соловьева особенно терзало невнимание русских политиков и дипломатов к его прогнозам. В статье «По поводу последних событий» оптимизм «Трех разговоров...» сменился почти безусловным пессимизмом. Соловьев приветствовал германского императора Вильгельма II за решимость послать войска в Китай – от имени всего «цивилизованного мира» – для подавления восстания, в стихотворении «Дракон» (24 июня 1900) сравнил его с Зигфридом и назвал «наследником меченосной рати», который «перед пастию дракона понял: крест и меч – одно». «Китайские дела» философ во время предсмертной болезни обсуждал с С.Н. Трубецким, вспоминавшим две недели спустя в своем поминальном слове (которое появилось в том же августовском номере «Вестника Европы» за 1900 год, что и последняя статья Соловьева): «Мы говорили об убожестве европейской дипломатии, проглядевшей надвигавшуюся опасность, о ее мелких алчных расчетах, о ее неспособности обнять великую проблему, которая ей ставится. <…> Затем речь снова вернулась к нам, и Владимир Сергеевич высказал ту мысль, которую проводил еще десять лет тому назад в своей статье “Китай и Европа”, – что нельзя бороться с Китаем, не преодолев у себя внутренней китайшины. <...> Владимир Сергеевич говорил и о внешних осложнениях, о грозящей опасности панисламизма, о возможном столкновении с Западом» [цит. по: 19, с. 383–384]. Восстание ихэтуаней, поставившее Европу (и Россию как ее составную часть) лицом к лицу с вооруженной силой Востока Ксеркса, оказалось важным моментом эволюции русской мысли начала века. Недаром Андрей Белый впоследствии так охарактеризовал в романе «Петербург» эпоху перед первой русской революцией: «Проволновался Китай и пал Порт-Артур» [20, с. 26][1].

[1] В этом издании перепечатана поздняя, «берлинская» редакция романа 1922 года.

2

Влияние Соловьева на русский символизм очевидно и в доказательствах не нуждается. Исследуя образ Японии у символистов, необходимо обратиться прежде всего к произведениям Валерия Брюсова и Андрея Белого: оба испытали, хотя и в неравной степени, сильное воздействие Соловьева, что сказалось и на их интерпретации образа Японии. Что касается разницы воззрений и подходов, то это разница поколений не столько в жизни, сколько в литературе. «Старших» символистов, бывших младшими современниками Соловьева, принято полностью «отрывать» от него или даже противопоставлять ему. Основания для такого противопоставления есть (скажем, применительно к Д.С. Мережковскому или Ф. Сологубу), но в случае Брюсова схема не срабатывает. Если отношение Соловьева к молодому вождю московских «декадентов», выразившееся в известных рецензиях и пародиях на сборники «Русские символисты», было откровенно ироническим, то Брюсов с юности относился к своему критику очень внимательно и учился у него. Причем учился не только у Соловьева-поэта, но у Соловьева-аналитика и политического мыслителя.

Брюсов до сих пор остается недооцененным именно в своем многообразии. С опозданием мы открываем Брюсова-историка, создателя оригинальной культурно-исторической концепции, Брюсова-эзотерика, опровергающего легенду о его материализме и атеизме, Брюсова – политического аналитика[1]. Политические и историософско-геополитические взгляды Брюсова сформировались в конце 1890-х годов, когда, отказавшись и от напускного юношеского радикализма, и от столь же напускного безразличия к проблемам современности, он серьезно обратился к проблемам текущей мировой политики, причем сразу в глобальном масштабе. К этому он был подготовлен основательными университетскими занятиями по истории у В.О. Ключевского, П.Г. Виноградова и В.И. Герье, по философии у Н.Я. Грота и Л.М. Лопатина (кстати, ближайших друзей Соловьева). Другая причина – детская любовь к географии, к карте, к воображаемым путешествиям и к описаниям подвигов реально существовавших мореплавателей и землепроходцев. Одно из первых стихотворений Брюсова, написанное в восемь лет, называлось «Австралия». В двадцать один год он впервые обратился к японской теме в еще неумелом стихотворении «В Японии», опубликованном посмертно [23, с. 301].

Анализируя философские, теоретические аспекты влияния Соловьева на молодого Брюсова, С.К. Кульюс сделала обоснованный вывод: в 1900–1901 годах Брюсов близок к тому чтобы назвать его своим учителем [24]. Впрочем, «ученичество» требует конкретизации. К соловьевскому христианству с его католическими симпатиями и настойчивым стремлением к соединению церквей Брюсов интереса не испытывал, равно как и к его софиологии. Его влекло другое: исторические оценки и политические прогнозы философа, причем в неразрывном единстве с его поэзией, которую он высоко оценивал. Поэт и политик в Брюсове неотделимы друг от друга, как и в его кумире Тютчеве. Практически все, что Брюсов писал о Востоке, в том числе о Японии, проходило «под знаком» Тютчева и Соловьева.

Пожалуй, впервые Брюсов четко сформулировал свое геополитическое кредо в 1899 году во время англо-бурской войны. В письме к писателю М. Криницкому (М.В. Самыгину), близкому другу и доверенному корреспонденту, он заявил: «Война Англии с бурами – событие первостепенной исторической важности и для нас, для России, величайшего значения. Только, конечно, наши политики медлят и колеблются и забывают, что рано или

[1] Политическое наследие Брюсова впервые собрано в изданиях, подготовленных автором настоящей работы [21, 22]; во вступительных статьях к ним дана развернутая характеристика его политических взглядов и их эволюции.

поздно нам все равно предстоит с ней великая борьба на Востоке, борьба не только двух государств, но и двух начал, все тех же, борющихся уже много веков. Мне до мучительности ясны события будущих столетий» [25, с. 400]. Эти слова он почти дословно повторил в то же самое время в письме к другому близкому другу, В.К. Станюковичу [26, с. 748], что свидетельствует об их особой важности для писавшего.

Данный фрагмент впервые появился в печати в 1933 году [27, с. 129–130], но так и не был прокомментирован по существу. Между тем его смысл очевиден: Брюсов говорил об извечной борьбе двух глобальных противоположных начал, двух сил, которые в современной геополитике обычно именуются «атлантизм» и «евразийство». Из текста видно, что он четко осознавал противостояние атлантистской Англии и евразийской России. Во время англо-бурской войны русское общество почти целиком встало на сторону буров и подталкивало правительство к более решительным действиям против Англии, на которые то не отважилось. Интересно, что Соловьев тогда резко выступил – вразрез с общественным мнением – против буров, в том числе в «Трех разговорах...» устами Политика: «Говоря серьезно, эти буры, конечно, европейцы, но плохие. Отчужденные от своей славной метрополии, они в значительной степени потеряли и свою культурность, окруженные дикарями, сами одичали, загрубели, и ставить их на одну доску с англичанами и даже доходить до того, чтобы желать им успеха в борьбе с Англией – “cela n’a pas de nom” (этому нет названия – франц.)! <...> Я, конечно, от всей души сожалею, что Англии <...> придется для усмирения этих зазнавшихся варваров употребить такое отжившее, осужденное историческим разумом средство, как война. Но если уж она окажется неизбежною вследствие дикости этих зулусов, я хотел сказать – буров <…> я буду горячо желать, чтобы эта война поскорее кончилась полным усмирением африканских буянов, так чтобы про их независимость больше и помину не было» [12, с. 699–700].

По свидетельству племянника-биографа, «прячась за маской Политика, Соловьев в грубой форме высказал тот взгляд, который действительно принадлежал ему и высказывался им в беседах с друзьями» [17, с. 387]. Маска Политика, одновременно прожженного циника и «миролюбивого» лицемера, отчасти служила громоотводом, отводившим упреки и критику от самого автора, заявившего, что он признаёт за своим персонажем лишь «относительную правду» [12, с. 640]. Однако прогнозы Политика относительно перспектив российско-английского сотрудничества на Дальнем Востоке оказались полностью неверными: «По географическому положению и другим условиям Россия может здесь сделать больше, чем все другие нации, за исключением, конечно, Англии. Значит, задача нашей политики с этой стороны состоит в постоянном и искреннем соглашении с англичанами, чтобы наше культурное сотрудничество с ними никогда не превращалось в бессмысленную вражду и недостойное соперничество» [12, с. 692]. Соловьев оказался решительно не прав, хотя на смертном одре обсуждал с С.Н. Трубецким возможность англо-японского союза против России. Прав оказался Брюсов: через четыре с половиной года Россия на Дальнем Востоке вступила в войну с Японией, которую поддерживала Англия. Но «точка отсчета» для понимания образа Японии у Брюсова – именно эти письма к Самыгину и Станюковичу.

Думал ли Брюсов в 1899 году или нет о будущем столкновении российских и англо-японских интересов именно на Дальнем Востоке, мы достоверно не знаем. Но после подавления «боксерского восстания» в Китае в 1900 году, в котором участвовали и европейские державы, и Япония (Брюсов откликнулся на это событие стихотворением «Солдатская» (1902)), а тем более после заключения англо-японского союза в 1902 году такие мысли не могли не посещать его. Полагаю, именно так можно истолковать концовку его первой опубликованной политической статьи «В эту минуту истории», предрекавшей «беспримерные столкновения где-нибудь на берегах Конго или Желтой реки», то есть Хуанхэ [28, перепеч.: 21, с. 56–60; 22, с. 78–83].

Динамика восприятия Брюсовым Японии во время русско-японской войны со всей полнотой отразилась в стихотворениях раздела «Современность» в сборнике “Stephanos” (1905). Конечно, их можно считать идеологическим оправданием экспансии России на Тихом океане (как это делали вульгарные марксисты 1920–1930-х годов), но нельзя не заметить, что брюсовский империализм основан не столько на стремлении к конкретным политическим выгодам, сколько на геополитическом призвании России. Поэт сам называл это «географическим патриотизмом».

Снилось ты нам с наших первых веков
Где-то за высью чужих плоскогорий,
В свете и в пеньи полдневных валов,
Южное море[1].

Стихотворение «К Тихому океану», откуда взяты эти строки, написано 27 января 1904 года, меньше чем за две недели до начала войны, когда ее неизбежность уже не вызывала сомнений. В нем Брюсов решительно заявил о преимущественных и даже монопольных правах России в качестве ведущей державы региона господствовать на Дальнем Востоке:

Дай утолить *нашу* старую страсть
Полным простором!..
Чудо свершилось: на грани *своей*
Стала Россия [29] [выделено везде мной – *В.М.*]

В доверительном письме к П.П. Перцову от 19 марта 1904 года он выразился с максимальной определенностью: «Россия должна владычествовать на Дальнем Востоке. Великий Океан – наше озеро, и ради этого “долга” ничто все Японии, будь их десяток! Будущее принадлежит нам, и что перед этим не то что всемирным, а космическим будущим – все Хокусаи и Оутомара [Утамаро – *В.М.*] вместе взятые» [цит. по: 30, с. 42].

Идеолог русского империализма П.Б. Струве, ближайшим сотрудником которого по журналу «Русская мысль» Брюсов стал несколько лет спустя, назвал стихотворение «К Тихому океану» «поэтической жемчужиной патриотической мечты» [31, с. 225]. «Хотя это и не в русских литературных обычаях, – писал Брюсов 31 марта 1906 года лично незнакомому ему Струве, – позвольте мне выразить Вам свою признательность за Вашу статью обо мне в “последнем” номере “Полярной Звезды”. <...> В Вашей статье есть то именно отношение к моим “политическим” стихам, какого я всегда искал. Вы предоставляете поэзии быть поэзией, и я вполне присоединяюсь к Вашим словам, что ее задачи – не вовлечь в свои пределы вопросы и злобы дня, но “осознать современность, как одну из сторон великого и вечного”». «Очень рад, что моя заметка доставила Вам удовольствие. Одно могу сказать: автор ее свободен от всякой предвзятости и, конечно, от всяких “счетов” и “расчетов”», – ответил 2 апреля «общественник» Струве «многоуважаемому коллеге» из «декадентского» лагеря и пригласил его к сотрудничеству в новое издание взамен закрытой властями «Полярной звезды» [32, с. 67–68; *доп. 2022 года*].

Руководимый Брюсовым журнал «Весы» при всей своей аполитичности и ориентированности исключительно на культуру и искусство не мог, разумеется, остаться в стороне от происходивших событий. Политическая линия «Весов» (насколько вообще можно говорить о политической линии этого журнала) практически совпадала с официальной, но, конечно, орган русских эстетов не мог позволить себе вульгарного японофобства в духе

[1] Стихотворения Брюсова цит. по [29], если не указано иное.

бульварной прессы. Его позиция отчетливо выразилась в рецензии на апрельский номер «Вестника Европы» за 1904 года, напечатанной без подписи, но атрибутированной Брюсову К.М. Азадовским и Д.Е. Максимовым [26, с. 275]: «Великие события, переживаемые нами, объединили в одном общем чувстве всю Россию. Русским людям всех направлений понятно, что ставки идущей теперь борьбы – будущее России. Ее мировое положение, вместе с тем судьба наших национальных идеалов, а с ними и родного искусства, и родного языка зависят от того, будет ли она в XX веке владычицей Азии и Тихого океана». Это мысли Брюсова, его стиль, его язык. Он не испытывал высокомерного презрения к «желтым макакам» но, несколько снисходительно отозвавшись в той же рецензии о «даровитом народце восточных островитян», решительно повторил: «Наши симпатии [к японцам и японской культуре – *В.М.*] не могут не потонуть в нашей любви к России, в нашей вере в ее назначение на земле» [33, с. 73; перепеч.: 21, с. 78; 22, с. 109].

Брюсов стремился сделать линию «Весов» как можно более нейтральной, хотя в частных письмах порой давал волю эмоциям. Процитированное выше письмо Перцову от 19 марта 1904 года пестрит такими, например, фразами: «Ах, война! Наше бездействие выводит меня из себя. Давно нам пора бомбардировать Токио. <…> Я люблю японское искусство. Я с детства мечтаю увидеть эти причудливейшие японские храмы, музеи с вещами Кионаги, Оутомара, Йейши, Тойкуны, Хирошимы [Хиросигэ? – *В.М.*], Хокусаи и всех, всех их, так странно звучащих для арийского уха. Но пусть русские ядра дробят эти храмы, эти музеи и самих художников, если они там еще существуют. Пусть вся Япония обратится в мертвую Элладу, в руины лучшего и великого прошлого, – а я за варваров, я за гуннов, я за русских!». Этот экспрессивный текст[1] продиктован принципом «на войне как на войне», а также стремлением к разрушению «позорно-мелочного, неправого, некрасивого» уклада всей жизни, к стихии очистительного огня, что вообще характерно для его стихотворений 1904–1905 годов, составивших основу сборника “Stephanos”.

Важно и свидетельство о личном интересе и любви Брюсова к японскому искусству, что отразилось в его творчестве в гораздо меньшей степени, но оставило материальные следы в руководимом им журнале. Отдельные антияпонские инвективы соседствуют на его страницах с благожелательной статьей о Харунобу, а два осенних номера «Весов» (1904, № 10, 11) были оформлены в японском стиле и содержали статьи о традиционном искусстве и культуре Японии. Номера, появившиеся столь «не вовремя», вызвали немалый резонанс. Вячеслав Иванов писал о них Брюсову 26 (13) ноября 1904 года: «Японцы очень интересны» [26, с. 466]. Почти апология культуры врага в дни, когда всё связанное с Японией бралось за одни скобки «желтой опасности», выглядела по меньшей мере вызывающей. Номера, выпущенные по инициативе Брюсова и издателя «Весов» С.А. Полякова, противоречили официальной, общепринятой точке зрения, поэтому их инициатор был вынужден объяснить смысл этой явно демонстративной акции сотруднику журнала М.Н. Семенову, который счел выпуск «японских» номеров бестактной затеей: «Как только возникла у нас с Сергеем Александровичем [Поляковым – *В. М.*] мысль сделать “японский” №, мы спросили себя: не будет ли это бестактно. И, рассудив, решили, что нет. “Весы” должны среди двух партий японофильствующих либералов и японофобствующих консерваторов занять особое место. “Весы” должны во дни, когда разожглись политические страсти, с мужеством беспристрастия исповедать свое преклонение перед японским рисунком. Дело “Весов” руководить вкусом публики, а не потворствовать ее инстинктам» [26, с. 276]. В этих словах – и политическая, и эстетическая программа Брюсова. Его невозможно представить среди русских либералов, посылающих японскому императору поздравления по случаю победы над русским самодержавием, а на деле – над Россией.

[1] Некритическое отношение к подобным цитатам, вырванным из контекста, приводит к преувеличению брюсовского «призыва к насилию» [34].

Ко времени выхода «японских» номеров стратегическая и тактическая ситуация на театре военных действий складывалась явно не в пользу России. Ожидаемый «блицкриг» сменился затяжной позиционной войной, которую российское командование вело неуспешно и неорганизованно. В столицах тем временем гул японофобии несколько улегся, а в начале 1905 года в Петербурге и Москве с успехом прошли выставки произведений японского искусства из собрания С.Н. Китаева. Публикуя многочисленные репродукции японских гравюр – с пометой, что многие из них являются собственностью редакции, – «Весы» (возможно, опять-таки устами Брюсова или по крайней мере по его инициативе) указывали: «Помещая в этом номере ряд воспроизведений японских рисунков <…> мы хотим напомнить читателям о той Японии, которую все мы любим и ценим, о стране художников, а не солдат, о родине Утамаро, а не Ойамы» [35, с. 39][1]. Именно строгая и взвешенная позиция таких дальновидных деятелей, как Брюсов, позволила отделить «страну художников» от «страны солдат» и впервые познакомить широкие круги русского образованного сословия с культурой и искусством Японии. Война вообще вызвала в русском обществе небывалый интерес к Японии – в том числе к ее истории, литературе, быту, а не только политике или военному делу. Достаточно заглянуть в библиографические справочники, чтобы увидеть: два военных года дали русскому читателю столько книг и статей (не всегда равноценных, но порой первоклассных), посвященных самым разным сторонам и аспектам японской жизни, сколько, пожалуй, не дали предыдущие полвека. Война дала России и русскому обществу колоссальный культурный импульс в изучении и восприятии Японии. Можно сказать, не будь войны, не было бы такого интереса и внимания к Японии, а ее культура, история, искусство оставались бы уделом узкого круга специалистов и знатоков-эстетов, как это было раньше.

А что же сам Брюсов? В августе 1904 года он написал примечательное стихотворение, опубликованное лишь девяносто четыре года спустя:

То в этой распре роковое,
То выше бренной жажды слав,
Что нет греха на слитых в бое:
Мы правы – и противник прав.
Свершая воли роковые,
Их труд подъяв на рамена,
Не может уступать Россия –
Торжествовать она должна!
А ты, народ иного Рока,
Ты, ветхих стран передовой,
Ты, встав бойцом за жизнь Востока,
Лишь выполняешь подвиг твой!
Но все же, пав в борьбе упорной,
Весь мир напрасно обагря,
Запомни, смелый: не позорно
Пасть от руки богатыря [36, с. 14–15].

В то время Брюсов еще был полностью уверен в победе России: стихи явно перекликались с письмом к Перцову, – однако отдавал должное противнику, причем не только его храбрости и мужеству, но значимости и оправданности его исторической миссии. Здесь он следовал за соловьевской схемой «прогресса» и «порядка» – Япония, «ветхих стран передовой», возглавляет силы последнего. Брюсов, очевидно, не успел сразу опубликовать стихи, а после ляоянских боев и позорной сдачи Порт-Артура они казались, мягко

[1] Маршал Ивао Ояма командовал японской армией в войне против России.

говоря, несвоевременными. Зимние месяцы 1904/1905 года стали переломным моментом в отношении Брюсова к войне. Нет, он не превратился в «пораженца», но в полной мере осознал трагизм ситуации, когда на полях Маньчжурии сошлись не просто две армии, но две силы, ни одна из которых не хотела уступать, – не те ли самые, о которых он пятью годами ранее писал Криницкому и Станюковичу. В стихотворении «На новый 1905 год», проникнутом тютчевскими мотивами, он заклинал:

Молчи и никни, ум надменный!
Се – высшей истины пора!
Пред миром на доске вселенной
Веков азартная игра.
И в упоении и в страхе
Мы, современники, следим,
Как вьется кость, в крови и прахе,
Чтоб выпасть знаком роковым.

«Кажется мне, Русь со дня битвы на Калке не переживала ничего более тягостного. <…> Победа, настоящая победа нужна нам не столько по военным, даже не по психологическим, а по почти мистическим причинам» [30, с. 254–255], – писал Брюсов Перцову после падения Порт-Артура. Этим же настроением продиктована его статья «Метерлинк-утешитель (о “желтой опасности”)», которой пришлось ждать публикации почти девяносто лет[1]. При всем уважении к бельгийскому писателю он обрушился на его наивные и легкомысленные суждения о политических проблемах. В только что вышедшей книге «Двойной сад» Метерлинк назвал «желтую опасность» «кажется, не серьезной», и Брюсов вопрошал: «Откуда эта самоуверенность тона? И откуда это сытое самодовольство? Оправдывают ли их история и события дня? <...> Не ирония ли Случая, что эти самоуверенные и самодовольные слова прозвучали именно в дни “Ляоянских боев”?». Брюсов развернул перед читателем свой взгляд на всемирную историю последних столетий, подводя его к мысли о неправомерности и просто невозможности исключительно европоцентристского взгляда на мир. Более того, он доказывал, что европейцы не имеют никаких реальных оснований утверждать свое культурное или цивилизационное преимущество, скажем, перед Китаем и Японией. Он писал о беспощадной борьбе рас (белых и желтых, арийцев и семитов, арийцев и монголов), видя в ней непреложный закон исторического развития. Эти мысли Брюсов позднее развил в статье «Новая эпоха во всемирной истории» (1913) – программном документе своей историософии и геополитики, в основу которой лег переработанный текст «Метерлинка-утешителя». Фрагменты о Японии исчезли оттуда почти полностью как потерявшие злободневность, но нас сейчас интересуют именно они.

«“Желтая опасность”! Выражение успело опошлиться и принять комический оттенок. Предостерегали от “желтой опасности” и искренние прозорливцы, как Вл. Соловьев, и просто сметливые люди, как император Вильгельм. События кричали прямо в уши: за японо-китайской войной следовало боксерское движение, за ним наша война с Японией. <…> Два мира, европейской и азиатской цивилизации, могли развиваться рядом, пока их разделяли пустыни: океан, баснословный Тибет, дикая Манчжурия. Столкнувшись лицом к лицу, они почувствовали, что им на земле тесно. Поскольку Россия хочет быть представительницей Европы, поскольку Япония – передовой боец Азии, их борьба может окончиться только порабощением одного из противников. Всякий иной мир будет лишь перемирием, за которым позднее последует новая “пуническая война”».

[1] Впервые [37], перепеч. [21, с. 84–90; 22, с. 117–125], далее цит. без ссылок по последней публикации.

Фрагмент интересен, во-первых, тем, что Брюсов конкретно указал на Соловьева и Вильгельма II, отсылая понимающего читателя к «Панмонголизму» и «Дракону». Война еще не закончилась, но Брюсов, видимо, предвидел, что она закончится «вничью»: у обеих сторон было недостаточно сил для решительной победы, что, в свою очередь, не только не снимало существующие проблемы, но и создавало потенциальный очаг напряженности в будущем. В той же статье Брюсов дал четкую оценку англо-японскому союзу: «Союз Англии с Японией – искусственный и случайный. Англия готова ссужать деньги, чтобы помочь в борьбе со своей вековой соперницей [Россией – *В.М.*], но, конечно, англичане первые откажутся признать желтокожих одинаковыми с собой существами. Англичане в своих восточных колониях никогда не садятся за один стол с туземцами, будь то и японцы». Прогноз оправдался: в 1919 году на Парижской мирной конференции предложение Японии внести в устав Лиги Наций положение о «равенстве рас» было отвергнуто прежде всего голосами делегатов Британской империи и ее доминионов.

Военное поражение России, ставшее окончательным после Цусимского сражения, наложилось на революционные волнения, распространявшиеся по всей стране. Разочарование в действиях и возможностях правительства стало катализатором стремительной брюсовской революционности, превратно толковавшейся литературоведами прошлых лет. Однако уже вскоре после смерти Брюсова Г. Лелевич, верно отмечавший у поэта «огромное мировое значение войны» и, более того, ее «почти мистическое значение» (от осторожного «почти» сегодня можно и отказаться), прямо говорил о «пути Брюсова к революции через военные иллюзии» [38, с. 113–117]. Лелевич справедливо увидел в выступлениях Брюсова негодование обманутого в своих надеждах империалиста:

Но в час сражений, в ратном строе,
Все – с грудью грудь! и тот не прав,
Кто назначенье мировое
Продать способен, как Исав!

И снова все в веках, далеко,
Что было близким наконец, –
И скипетр дальнего Востока,
И Рима Третьего венец!

Брюсов не преуменьшал значение поражения России ни в военно-стратегическом, ни в геополитическом, ни во внутриполитическом и моральном плане. В восприятии его друга Вячеслава Иванова военные события приобретали мистическое, эсхатологическое значение, как в стихотворении «Цусима» (18 мая 1905):

В моря заклятые родимая армада
Далече выплыла... – последний наш оплот!
И в хлябях водного и пламенного ада –
Ко дну идет...
...Огнем крестися, Русь! В огне перегори
И свой Алмаз спаси из черного горнила!
В руке твоих вождей сокрушены кормила:
Се, в небе кормчие ведут тебя цари [39, с. 155–156][1]

[1] Эпиграф: Крейсер «Алмаз» прорвался чрез цепь неприятельских судов и прибыл во Владивосток. Из военных реляций.

Поражение России, точнее, неспособность одержать победу, показало слабость царского правительства, которое не справилось со своей исторической миссией, как понимал ее Брюсов. Лелевич не решился прямо назвать эти мотивы основой революционности поэта; не смогли или не захотели сделать это и другие авторы, касаясь столь щекотливого вопроса. Между тем Брюсов, соглашаясь «ломать» вместе с социал-демократами, «строить» вместе с ними решительно отказался (стихотворения 1905 года «К близким», «Цепи», «Книга пророчеств», полемическая статья против Ленина «Свобода слова»). Он вышел из испытаний войны и революции, только закалив и укрепив, но ничуть не изменив свое имперское сознание. С этого времени Япония отошла на второй план и для Брюсова-поэта, и для Брюсова-политика, но лишь потому что потеряла для него политическую актуальность. Опыт русско-японской войны стал неотъемлемой частью его историософских размышлений о судьбе России, в которых часто присутствовали воспоминания о Цусиме и Мукдене (стихотворения «Служителю муз», «Наш демон», «К моей стране» и другие). Возникает Япония и в публицистике Брюсова, хотя в ней с начала 1910-х годов на место «врага номер один» уверенно выдвигаются Турция и мусульманский мир.

Для Брюсова, как и для Соловьева, не существовало непреодолимой преграды между различными формами и жанрами творчества. Политические и историософские взгляды Брюсова в равной мере – а порой и одновременно – выражались в статьях и стихотворениях. «Метерлинк-утешитель» связан со стихами раздела «Современность» сборника “Stephanos”. «Новая эпоха во всемирной истории» [40, перепеч.: 21, с. 103–114; 22, с. 140–154; далее цит. по последней публикации], итог многолетних раздумий, составляет такую же «пару» со стихотворением «Проснувшийся Восток» из сборника «Зеркало теней». Два последних текста направлены против «пробуждения» мусульманского мира, но для нашей темы важно, какое место в этом процессе автор отводил Японии.

Не гул ли сумрачной Цусимы
Сон древней грезы разбудил?..

«Гул японских побед пронесся далеко по Азии, всколыхнул не только Китай, но даже, казалось бы, чуждую Индию, нашел свой отголосок и в странах ислама, почувствовавших, что борьба идет с общим врагом». Так же и для Европы, для христианского мира врагом становится весь Восток: «В опасности окажутся наши лучшие достояния, и Шекспир, и Рафаэль, и Платон, которых захотят заменить стихами Саади, картинами Утамаро, мудростью Конфуция».

Вы все, учившие Гомера!
Приявшие, что дал нам Рим!
Над кем одна сияла вера
Лучом таинственным своим! –
Смотрите: древняя Химера
Дыханьем дышит огневым.

Статья была приурочена к окончанию первой балканской войны, которую автор рассматривал не как еще один региональный конфликт, но как «очередную главу в истории изгнания турок из Европы», а значит как новую победу над силами Востока Ксеркса. В категорическом «увязывании» младотурецкой и младоперсидской революций с военными успехами Японии, возможно, была некоторая натяжка, но лишь с точки зрения конкретной политики. Глобальный взгляд на события как прошлого, так и настоящего, позволил Брюсову сделать правильный прогноз. Не случайно упомянул он Индию – словно предвидел многолетнее сотрудничество японских националистов с радикальным крылом индийского

национально-освободительного движения, затем борьбу Субхаса Чандра Боса против англичан в союзе с Германией и Японией в годы Второй мировой войны. Предвидел Брюсов и массовое восстание Африки против европейцев, идеологией которого стала концепция «негритюда». «Панмонголизм и панисламизм – вот две вполне реальные силы, с которыми Европе скоро придется считаться. Третья такая сила должна зародиться в черной Африке». Таков главный вывод автора.

Кто это? призраки былого?
Сонм беспокойных мертвецов?
Полк самозванцев? или снова
Играет кровь иных веков
И состязанья мирового
Багряный пир уже готов?

Одна из промежуточных редакций статьи – первоначальный текст «Метерлинка-утешителя» с правкой 1909 года – называлась «Мировое состязание». Затронутые в ней проблемы не отпускали Брюсова. В 1909 году еще, видимо, не пришло время обнародовать заветные размышления, но в 1912 году «Проснувшемуся Востоку» нашлось место в сборнике «Зеркало теней», в котором Брюсов, как верно заметил И.С. Поступальский, «открыто возвращался к своей роли гражданского и политического поэта» [41, с. 64][1]. Этому призванию он не изменял до конца жизни, хотя с началом Первой мировой войны и последовавших за ней глобальных исторических бурь Япония полностью ушла из поля его зрения.

К началу 1910-х годов относится еще одно обращение Брюсова к Японии и ее культуре, но на сей раз в совершенно ином качестве. Едва ли не первым среди русских поэтов он обратился к традиционным жанрам классической японской поэзии, пробуя свои силы в создании оригинальных танка и хайку на русском языке. Эти опыты были связаны с грандиозным замыслом «Снов человечества», книгой, которая призвана была воспроизвести «на русском языке, в последовательном ряде стихотворений все формы, в какие облекалась человеческая лирика» [29, т. 2, с. 460]. Автор преследовал преимущественно просветительские цели. Он видел в будущей книге своего рода справочник или учебник для русских поэтов, как и в создававшемся одновременно и по сути параллельно стихотворном сборнике «Опыты по метрике и ритмике, по евфонии и созвучиям, по строфике и формам». Брюсов так определил свою задачу: «Это не должны быть ни переводы, ни подражания, но ряд стихотворений, написанных в тех формах, какие себе создавали последовательно века, чтобы выразить свои заветные мечты. <…> Мне хотелось бы перенять не столько внешности различных образцов лирики, сколько их дух» [29, т. 2, с. 462]. Заявленный принцип не был выдержан с самого начала. Во-первых, антология включала переводы, хотя и немногочисленные. Во-вторых, большинство брюсовских стилизаций (он противоречил себе, то принимая, то отвергая этот термин, каковой в данном случае представляется наиболее точным и уместным) так и осталось лишь внешними, формальными опытами. Одному человеку, даже такому разносторонне образованному и гениально одаренному, как Брюсов, не под силу передать все формы лирики – как по качественным, так и просто по количественным показателям. Не удивительно, что была выполнена лишь малая часть этого труда.

В наиболее подробном из известных планов «Снов человечества» Японии был посвящен специальный пункт во второй части книги – «Средневековье». Он имел характерное

[1] Там же Поступальский отметил связь политических стихотворений «Зеркала теней» со статьей «Новая эпоха во всемирной истории».

заглавие «Страна вееров», ориентирующее читателя на образ «живописной Японии»[1], и содержал четырнадцать позиций [29, с. 464]. Все танка и хайку Брюсова включены в собрание его сочинений и хорошо известны. Это весьма точные стилизации, выполненные со знанием дела (конечно, по литературе и переводам на европейские языки) и с несомненным поэтическим мастерством, но как будто без вдохновения. В наследии Брюсова «Опыты» и «Сны человечества» остались лишь как эксперимент, однако они оказались первой настоящей удачей в попытке применить к русскому стиху формы танка и хокку

О, дремотный пруд!
Прыгают лягушки вглубь,
Слышен всплеск воды...

3

Если Брюсов по-своему унаследовал от Соловьева дар стратегического анализа, то к Белому перешли мистическая интуиция философа и его особая восприимчивость к деталям повседневной жизни, за которыми скрывается глубокий тайный смысл. «Влияние Владимира Соловьева – крупнейший факт в жизни и творчестве Андрея Белого. <...> Эсхатологические чаяния, вне которых не понятен Андрей Белый, имели свой исток в проповеди последних лет Владимира Соловьева, этого, быть может, единственного в то время подлинного “символиста”; а если А. Белый – “символист”, то лишь как ученик Соловьева. Эсхатология, во власти которой жил Белый, преодолевая декадентство 1900–1904 годов, вся пошла от “Трех разговоров”. <...> Эсхатологические чаяния его отразились еще на первом детском произведении Андрея Белого – мистерии “Пришедший”» [43, с. 34–35][2]. Их личное знакомство было мимолетным, но среди ближайших друзей молодого Бориса Бугаева особое место занимала семья Михаила Соловьева, младшего брата философа (там ему придумали псевдоним «Андрей Белый»). С.М. Соловьев вспоминал, что во время встречи в их доме в первой половине 1900 года после чтения Соловьевым «Краткой повести об антихристе» Белый собирался прочитать ему мистерию «Пришедший» на схожий сюжет. «Андрей Белый находился в экстазе. Соловьев с радостным удивлением следил за этим молодым человеком, разделявшим его идеи, которые для всех в то время казались безумием» [17, с. 396]. Но было уже поздно, чтение мистерии отложили, Соловьев и автор попрощались «до осени». «Осень» для философа уже не наступила, а молодой поэт сохранил воспоминание об этой встрече на всю жизнь.

Белый воспринимал Японию сквозь призму соловьевской эсхатологии и концепции двух Востоков. В 1909 году, оглядываясь на прошедшее десятилетие, он писал в послании С.М. Соловьеву:

Ты помнишь? Твой покойный дядя,
Из дали безвременной глядя,
Вставал в метели снеговой
В огромной шапке меховой,
Пророча светопреставленье...
Потом – японская война,
И вот – артурское плененье...[3]

[1] Подробнеее см. [42, гл. 2 «Сновидение и мечта Европы» (миф о «живописной Японии»)].

[2] О «соловьевстве» Белого в начальный период творчества см. подробнее [44].

[3] Стихотворения Белого цит. по: [45].

Большой интерес представляет дневниковая запись Белого, в которой он говорит о своем мистическом восприятии различных годов конца XIX – начала XX века. Запись во многом служит ключом к восприятию Белым смены веков, «Трех разговоров...» и русско-японской войны: «...в 1896 году кончается ясная жизнь старого столетия; в 1897 году чувствуется смутный сдвиг вверх; 1898 начало поднятия на кручи, откуда должны открыться горизонты новой, огромной эры; 1899 год – продолжение этого поднятия; 1900 год – смутные прорезы новых горизонтов; 1901 год – ослепительные прорезы к далекому, еще и ныне недостигнутому свету; 1902 год – сознание, что мы свет из грядущего приблизили и этим приближением впали в ошибку; 1903 год – начало спуска в долину будущей эры, которую должно прийти [вероятно, описка; следует читать: пройти? – *В.М.*]; 1904 год – вступление в полосу туманов и ужасов далекого пути к “свету”» [цит. по: 46, p. 13].

Несмотря на мистическую «туманность» текста, акценты расставлены четко. «Вступление в полосу туманов» – начало русско-японской войны, предсказанной Соловьевым, – было воспринято Белым мистически. Темы Японии он впервые коснулся в программной статье «Апокалипсис в русской поэзии» (1905), название которой говорит само за себя. Духовные переживания, связанные с войной, соседствуют и здесь с воспоминаниями о Соловьеве. «Грозно вырос призрак монгольского нашествия. Над европейским человечеством пронесся вихрь, взметнул тучи пыли. <...> Ужасы современной войны с Японией – войны, в которой видим явившийся нам символ встающего хаоса. <…> Япония – маска, за которой – невидимые» [47, т. 1, с. 377]. Мистическое ощущение ужаса происходящего было естественным для Белого в некоторые периоды его жизни, но его «безумие» оказалось удивительно заразительным. На что уж, пожалуй, все символисты были мастерами мифотворчества, и каждый из крупных художников или мыслителей создавал собственный, неповторимый миф, но даже среди них Белый выделялся, с одной стороны, какой-то «разнузданностью» своих фантазий и откровений, а с другой – редким даром убеждения и внушения. Миф о «желтой опасности», причем понятой исключительно в мистическом ключе, нашел в нем ревностного адепта и проповедника. В дни ляоянских боев он продолжал исступленно твердить: «Фантасмагория, марево – вот что неизменно вырастает из соприкосновения двух противоположных начал мира. Красный ужас борьбы, хохочущий на полях Маньчжурии, а также заголосивший между нами петух огня – все это внешний покров вселенской борьбы, в которой тонут раздвоенные глубины наших душ» [47, т. 1, с. 389]. Отметим, что этот мистический экстаз Белого, не видевшего войны своими глазами, был во многом подкреплен книгой французского журналиста Людовика Нодо «Они не знали», сразу переведенной в России [48].

В 1906 году Белый написал, можно сказать, истерическое стихотворение «Японец, возьми!», которое увидело свет только в 1929 году, в переработанном издании сборника его стихов «Пепел». Почему оно не было напечатано своевременно, понятно из текста:

Муха жужукает в ухо,
Пыльная площадь – пуста…
В пригород, тукнувший глухо,
Желтая ступит пята.
Крик погибающих братий
Встанет в пустой балалай.
Лай наступающих ратей
Слышишь ли, царь Николай?
В блеск восходящего солнца,
Став под окошко тюрьмы,
Желтая рожа японца
Выступит скоро из тьмы.

Тухни, – помойная яма!
Рухни, – российский народ!
Скоро уж маршал Ояма
С музыкой в город войдет.

Взгляд Белого на Восток, в том числе на Японию, нашел наиболее полное выражение в романе «Петербург»[1] – одной из вершин прозы русского символизма. Роман писался в те же годы, что «Проснувшийся Восток» и «Новая эпоха во всемирной истории» Брюсова, и первоначально предназначался для напечатания в «Русской мысли» П.Б. Струве. Брюсов редактировал литературный отдел журнала и выступил инициатором публикации, однако Струве, ознакомившись с первыми главами романа[2], категорически отказался его печатать. Открытое неприятие редактора вызвали необычный язык и стиль произведения, не имевшие аналогов в русской прозе: по его словам, «море настоящей белиберды, невообразимо плохо написанной». Белый сделал из отказа Струве литературный скандал с попутным обвинением Брюсова, намекая на личные и идейные мотивы, а в окончательной редакции дал шаржированный портрет «либерального профессора», метивший в Струве[3].

Сложное соотношение Востока и Запада в России – главная, по существу, тема «Петербурга». Но если интерпретация Востока во многом определялась у Белого идеями Соловьева, то с Западом дело обстояло иначе. Белый, в отличие от своего учителя, относился к Западу (Европе) резко критически, в чем можно усматривать отголоски славянофильских концепций. 12 апреля 1911 года, то есть как раз в период работы над романом, он писал из Палестины А.М. Кожебаткину: «Пятимесячное отношение с европейцами, этими ходячими палачами жизни, обозлило меня очень; мы, слава Богу, русские – не Европа» [49, с. 685].

Автор решительно противопоставлял Россию как мир Христа Западу как миру Ксеркса. В романе западную стихию символизирует «призрачный» город Петербург. При этом Запад у Белого неотделим от Востока Ксеркса, понимаемого вполне по Соловьеву [отмечено: 43, с. 78], поэтому многое из сказанного о Востоке может быть отнесено и к Западу. Постоянно мелькающий в романе желтый цвет есть цвет петербургских казенных зданий, обоев в комнате террориста Дудкина, костюма провокатора Липпанченко, «желтой гнили петербургских туманов» [43, с. 135] – и «желтых полчищ азиатов». Один из главных героев – крупный петербургский сановник, европеец до мозга костей, сенатор Аполлон Аблеухов оказывается не просто «желтеньким старичком», живущим в «желтом здании», но и «древним туранцем»: в то время термин «Туран» употреблялся для собирательного обозначения тюркских народов в противоположность арийским. «Старинное монгольское дело» подсознательно живет в душе его сына Николая, неокантианца, последователя новейшего европейского учения, влияния которого в конце 1900-х годов не избежал и сам Белый. Эсхатологические пророчества автора в первую очередь касаются именно Петербурга: от тектонической катастрофы, «великого труса», будут спасены исконно русские города Нижний, Владимир и Углич; «Петербург же опустится» [49, с. 99]. Белый не только говорил о «призрачности» и «несуществовании» Петербурга (один из основных мотивов

[1] В настоящей работе рассматривается первая печатная, «сиринская» редакция романа, опубликованная в 1913 году в сборниках «Сирин». Научное издание, подготовленное Л.К. Долгополовым [49], помимо «сиринской» редакции включает многочисленные приложения и исследования. К позднейшей, «берлинской» редакции я обращаюсь лишь в отдельных случаях.

[2] Первая допечатная редакция «Петербурга», которую читал Струве, сохранилась не полностью; известные фрагменты опубликованы в указанном издании 1981 года [49].

[3] Исследования по данному вопросу ныне дополнены публикацией важнейшего источника: [32, с. 432–433, 455–458, 461–463], подробнее см. [50]. *Примеч. 2022 года.*

романа), но всячески подчеркивал его нерусскую, а значит и неестественную природу, «незаконность» его существования. Можно вспомнить саркастические слова одного из первых русских символистов, петербуржца Ивана Коневского: «Петербург – русская подделка под европейский город, нечто вроде ярославской мадеры» [51, с. 194][1]. Своим романом Белый подтверждал вывод, сделанный в те же годы Н.А. Бердяевым: «Восточно-монгольская стихия безличности проникла и в западную цивилизацию. <…> Крайний Восток и крайний Запад таинственно сошлись» [2, с. 125]. Трудно предположить, что этот вывод был сделан без учета исторического опыта русско-японской войны и союза Англии с Японией.

Символическое противопоставление Ксеркса и Христа в «Петербурге» приобретает наиболее законченное выражение в известном лирическом отступлении «Ты, Россия, как конь...». Вид Медного Всадника – в системе образов романа он тождествен Петру Первому и является одним из символов враждебного России Запада – вызывает у автора размышления о том, что с петровской эпохи, принесшей в страну чуждую ей западную цивилизацию и культуру, «надвое разделилась Россия; надвое разделились и самые судьбы Отечества» [49, с. 99]. Вслед за Соловьевым Белый предсказывает исторические катаклизмы: «Бросятся с мест своих в эти дни все народы земные; брань великая будет, – брань, небывалая в мире: желтые полчища азиатов, тронувшись с насиженных мест, обагрят поля европейские океанами крови; будет, будет – Цусима! Будет – новая Калка… Под монгольской тяжелой пятой опустятся европейские берега, и над этими берегами закурчавится пена» [49, с. 99]. Общий ход мыслей продиктован «Краткой повестью об антихристе», но не обошлось и без воздействия Александра Блока и его стихотворного цикла «На поле Куликовом» (1908–1909), также отмеченного влиянием Соловьева. Прямым ответом Блоку звучат слова Белого: «Куликово поле, я жду тебя!» [49, с. 99].

Вслед за Соловьевым «Трех разговоров...» и Блоком Белый не чужд, однако, исторического оптимизма даже перед лицом надвигающихся катастроф. В день будущей Куликовской битвы, фактически приравниваемой к последнему сражению сил Добра и Зла и к Страшному Суду, «воссияет <...> и последнее Солнце над моею родною землею» [49, с. 99]. Это Солнце Любви – понятие из философии и поэзии Соловьева, занявшее значительное место в поэзии самого Белого (сборник «Золото в лазури») и другого символиста-«соловьевца» Вячеслава Иванова (цикл «Солнце-сердце»). В романе Солнце тождественно Христу, о чем свидетельствуют и рукописи Белого. «В рукописи романа мысль о Солнце выражена более четко <…> и вся фраза имела такой вид: “Воссияет в тот день и последнее Солнце над моею родною землею: то Господь наш, Христос”. Белый зачеркивает заключительную часть фразы, желая, очевидно, остаться в рамках иносказания» [52, с. 308]. Как справедливо отметил выдающийся исследователь творчества Белого Л.К. Долгополов, «Солнце – Солнце любви – и есть главный идеальный символ “Петербурга”» [52, с. 310]. Именно ему противостоят и враждебный России Запад, и Восток Ксеркса, представленный – наряду с «туранской» стихией – Японией и японцами. Впрочем, отделить друг от друга две ипостаси Востока Ксеркса в романе очень непросто.

«Киргиз-кайсацкие предки» Аблеуховых «находились в сношениях с тибетскими ламами» [49, с. 235], а неокантианец Николай Аполлонович испытывает «нежность» к буддизму. Перед ним предстает «старинная, старинная голова: Кон-Фу-Дзы [Конфуция – *В.М.*] или Будды? Нет... верно, прапрадед Аб-Лай» [49, с. 236]. Сын сенатора призван «исполнить одну стародавнюю, заповедную цель: расшатать все устои; в испорченной крови арийской должен был разгореться Старинный Дракон и все пожрать пламенем» [49, с. 236]. Примечательно сочетание Турана с Драконом – символом апокалиптическим и одновременно, особенно в России начала века, дальневосточным. Запад и

[1] Белый знал эту книгу.

Восток Ксеркса в этой кошмарной сцене окончательно сливаются воедино. В качестве примечательной параллели можно привести фрагмент из предыдущего романа Белого «Серебряный голубь»[1], где западник с карикатурной фамилией Тодрабе-Граабен говорит: «Россия – монгольская страна; у нас всех – монгольская кровь, не ей удержать нашествие: нам всем предстоит пасть ниц перед богдыханом» [53, с. 205]. «Богдыхан» явно взят из «Краткой повести об антихристе». Сочетание внутреннего и внешнего проникновения «азиатчины» в Россию в «Петербурге» проницательно отметил философ С.А. Аскольдов: «Соловьевский панмонголизм находит себе кроме внешнего истолкования также и внутреннее. У Белого азиатчина, древний монгол, не только поражает Россию на новом Куликовом поле, но и внутренне внедряется в арийскую оболочку России-Европы, мистически переселяя свои разрушающие яды через род Аблеуховых и вообще через всю подземно-азиатскую психологию новых ферментов истории» [54, с. 89–90]. Однако кое в чем автор не прав: исходя из текста романа, нет оснований судить о будущей победе монголов на «новом Куликовом поле», то есть после «новой Калки», да и формула «Россия-Европа» применительно к Белому выглядит сомнительной.

«Восточные» кошмары преследуют и другого главного героя «Петербурга» – мистика-террориста Александра Ивановича Дудкина. Один из постоянных персонажей его видений, балансирующих на грани между призрачной действительностью и откровенным сумасшествием, – «персидский подданный» (он же «младоперс» – обратим внимание!) Шишнарфнэ, который развивает ему идею будущего поглощения мира… папуасами, то есть темной, нецивилизованной и агрессивной силой. Шишнарфнэ оказывается чертом, оборотнем, родственным «персу» или «греку» из гоголевского «Портрета» или же черту, который явился Ивану Карамазову. На эту связь указал сам Белый [55, с. 304]. Отметим, что и в словах оборотня-«младоперса» возникает японская тема. Он говорит Дудкину: «Наши пространства не ваши; все течет там в обратном порядке. <…> И просто Иванов – там *японец* [выделено мной – *В.М.*] какой-то, ибо фамилия эта, прочитанная в обратном порядке, – японская: Вонави» [49, с. 299]. Ничего «японского» в ней нет: в японском языке такая фамилия просто невозможна. Важно другое – принцип анаграммы, устойчиво связанный у Белого с чертовщиной: именно таким образом русский превращается в японца, то есть в свою противоположность. Это и есть внутренняя угроза «желтой опасности», проникающей в Россию через «незаконный» и «неправильный» город Петербург.

Одна из самых ярких «японских» сцен романа следует непосредственно за процитированным выше фрагментом «Ты, Россия, как конь…», что, разумеется, едва ли случайно. Дудкин, возвращаясь вечером домой, идет через Сенатскую площадь, где стоит Медный Петр, один из ключевых отрицательных символов романа. «Тут раздался – оглушающий, нечеловеческий рев: проблиставши огромным рефлектором невыносимо, мимо пронесся, пыхтя керосином, автомобиль – из-под арки к реке. Александр Иванович рассмотрел, как желтые монгольские рожи прорезали площадь…

– Господи, что это?

– Автомобиль: *именитые японские гости*» [49, с. 100] [выделено мной – *В.М.*].

Осенью 1905 года (время действия романа) в Петербурге не было и не могло быть никаких «именитых японских гостей». Абстрактные «желтые монгольские рожи» наполнились конкретным содержанием – самым злободневным на момент действия и на момент написания романа. В «берлинской» редакции 1922 года Белый «монгольские рожи» оставил, а «японских гостей» убрал [20, с. 91]. Переделывая роман, он исключал «всё случайное, злободневное, понятное читателям 1913 года, но совершенно невразумительное для

[1] Согласно первоначальному замыслу автора, «Серебряный голубь» и «Петербург» составляли первую и вторую части трилогии «Восток или Запад», но он не был осуществлен.

читателей 1923 года» [43, с. 95], в результате чего многое «повисло в воздухе». Роман лишился не только примет, но и атмосферы времени, что нарушило его художественную ткань.

Наблюдать за эволюцией «японских» образов в разных вариантах «Петербурга» интересно и поучительно. Проницательный толкователь романа Иванов-Разумник, имевший доступ к его рукописям, в 1923 году с согласия Белого обнародовал следующий фрагмент первой редакции, которую отверг Струве: «Смутное место на небе называли астрологи всех времен драконовым хвостом. Сам Дракон, совершая небесный свой круг, подплывал к нашей бедной планете, и драконово племя собирало силы свои. Мир с Японией был только что заключен, но пята желтолицых продвигалась вперед за отступающей армией; но в невидимых сферах война продолжалась; толпы убитых японцев, осаждаясь в мозглой слякоти сентября, в октябре отвердели и уплотнились с морозом: теперь бегали эти отвердевшие тени по проспектам и островам. Это было в то время. Началось это под Петербургом, в том месте, где от Колпина к Петербургу вьется столбовая дорога…» [43, с. 145–146].

В редакции, представленной в «Русскую мысль» (ее машинопись с правкой стала основой «сиринской» редакции), приведенный текст открывал главку «Степка» в конце второй главы. В обеих редакциях она следует за сценой с «именитыми японскими гостями». Перерабатывая первоначальный текст, Белый убрал упоминание о японцах – в окончательном варианте фрагмент начинается со слов «Под Петербургом от Колпина...» [49, с. 100]. Исключенный абзац проясняет в замысле романа очень многое. Во-первых, снова Дракон – на сей раз во вполне конкретном японском контексте. Во-вторых, становится ясно, кто же эти пресловутые «тени», населяющие город, – постоянный, сквозной образ романа (ср. название главки «Тени»; более того, по одному из первоначальных замыслов весь роман должен был называться «Злые тени»). Проясняется и смысл «маньчжурских шапок», в которых комментаторы обычно видят лишь «солдат русской армии, вернувшихся из под Мукдена и Порт-Артура» [52, с. 273], – но это одновременно и «толпы убитых японцев». Возможно, из их числа и оборотень Шишнарфнэ, и провокатор Липпанченко, спутник и «злой гений» Дудкина, во внешности которого автор и его герои настойчиво подчеркивают «монгольские» черты. Вот его характерный диалог с Дудкиным, вызывающий в памяти слова Тодрабе-Граабена из «Серебряного голубя»:

«– Извините, Липпанченко: вы не монгол?

– Почему такой странный вопрос?..

– Так, мне показалось…

– Во всех русских течет монгольская кровь...» [49, с. 43].

Липпанченко своего «монгольства», то есть принадлежности к Востоку Ксеркса, не отрицает. А где монголы у Белого – там и Япония.

Япония и «желтая опасность» / «монголизм» непосредственно связаны с двумя главными, неотделимыми друг от друга темами романа – темой революции и «темой бесовщины, пришедшей с Востока провокации» [52, с. 249][1]. Аполлон Аблеухов, один из виднейших сановников Империи, «приговорен к смерти» революционерами. Убить его должен собственный сын Николай, одержимый «громадным монгольским делом» и легкомысленно связавшийся с террористами. Дудкин готовит террористический акт и передает Николаю бомбу. Липпанченко «курирует» планируемое убийство, чтобы полиция затем могла использовать его для новых расправ над революционерами. Герои опутаны сетью провокации и действуют по ее законам. Все они в то же время связаны с Востоком: «Всё монгольское – от духа тьмы, духа небытия, идущего на Россию» [43, с. 76]. «Восток проник в самое сердце России, объединился и с политической реакцией, и с террористами. Создалась, по мнению Белого, единая сеть

1 Одно из первых указаний на их связь у Иванова-Разумника [43, с. 75].

провокации, грозящая России полным внутренним перерождением. В атмосферу восточных видений, призраков, деталей быта прочно втянуты все персонажи романа. <…> Между всеми этими людьми существует какая-то странная связь» [52, с. 273]. Остается добавить, что связь эта во многом определена образом и темой Японии.

Особое значение в романе приобретает сюжетная линия, связанная с Софьей Петровной Лихутиной, стремящейся не отстать от моды и быть «как все». Как верно отметил Л.К. Долгополов, «общее назначение в романе квартиры и семейства Лихутиных – в карикатурном, сниженном виде воспроизводить то, что происходит со всей страной» [52, с. 273–274]. «Софья Петровна Лихутина на стенах поразвесила японские пейзажи, изображавшие вид горы Фузи-Ямы, – все до единого; в развешанных пейзажиках вовсе не было перспективы; но и в комнатках, туго набитых креслами, софами, пуфами, веерами и живыми японскими хризантемами, тоже не было перспективы: перспективой являлся то атласный альков, из-за которого выпорхнет Софья Петровна, или с двери слетающий, шепчущий что-то тростник, из которого выпорхнет все она же, а то Фузи-Яма – пестрый фон ее роскошных волос; надо сказать: когда Софья Петровна Лихутина в своем розовом кимоно по утрам пролетала из-за двери к алькову, то она была настоящей японочкой. Перспективы же не было» [49, с. 60]. В сокращенной «берлинской» редакции романа описание японского колорита квартиры Лихутиных осталось в неприкосновенности [20, с. 64], что подтверждает значимость этой детали для автора и как приметы времени, и как «знака» с совершенно определенной эмоциональной окраской. Однако из фразы: «Софья Петровна Лихутина покрывалась испариной, будто теплой росой японская хризантема» [49, с. 61], – эпитет «японская» при переработке исчез.

«Петербург» полон конкретных примет времени, придающих ему достоверность, несмотря на обилие фантастических коллизий и сугубо символических сцен и образов. К.С. Петров-Водкин вспоминал: «В столицах появились модные японские духи, кимоно и некоторые чувственные замашки» [56, с. 439]. «Мирискусники», особенно И.Э. Грабарь и М.В. Добужинский, создали в России моду на «японское», которая вскоре пошла «на вынос», в окололитературные и околохудожественные круги, вульгаризируясь и деградируя. Растиражированный образ «страны хризантем» превратился для наиболее чутких художников в еще один символ «бессмертной пошлости людской». Подтверждение – рецензия Белого на сборник рассказов писательницы символистского круга Нины Петровской “Sanctus Amor” (1908) [перепеч. 57, *доп. 2022 года*], построенная на образе «японской куклы», который здесь имеет сугубо отрицательную эмоциональную окраску. « – Разве так бывает… Это красивый японский рисунок, а не городская весенняя ночь, – восклицает героиня одного из рассказов “Sanctus Amor”. “Разве так бывает? – восклицаешь, прочтя книжечку Нины Петровской. – Это японский рисунок, а не святая любовь” <…> Герои и героини рассказов ходят как манекены, опьяненные любовью. Но и любовь их манекенная» [47, т. 2, с. 315]. Нина Петровская – конечно, не Софья Петровна Лихутина, но зато ее герои и героини вполне под стать последней. Николай Аблеухов в сердцах называет Софью Петровну «японской куклой», а Белый заканчивает рецензию беспощадной фразой: «Оттого-то японский пейзаж ее творчества сбивается часто на картинку из журнала дамских мод» [47, т. 2, с. 317][1]. Если комментаторы «Петербурга» в серии «Литературные памятники» эти два текста сопоставили (хотя и не сделали никаких обобщений), то в позднейшем издании статей Белого «японский» подтекст рецензии вообще оставлен без внимания – как в связи с «Петербургом», так и сам по себе. Подобная потеря контекста и внутренних связей между различными произведениями – а у Белого они важны – лишает читателя возможности адекватно понимать текст.

[1] Можно предположить, что общий отрицательный тон рецензии вызван и личными мотивами – драматической историей любви Белого к Петровской, к тому времени закончившейся разрывом.

Темы революции, провокации и Японии переплелись в «Петербурге» и в связи с участием в событиях японской разведки, которая снабжала деньгами и оружием эсеров-террористов, в том числе Е.Ф. Азефа, одного из основных прототипов «монгола» Липпанченко. Тема «японских денег» в русской революции была одной из наиболее популярных в «правой» печати тех лет[1], и Белый не мог пройти мимо такой явной приметы времени. В остросатирической и в то же время правдоподобной сцене бала у Цукатовых «редактор консервативной газеты» в споре с «либеральным профессором статистики» задает одной из присутствующих дам вопрос: «Понимаете, теперь, сударыня, связь между японской войною, жидами, угрожающим нам монгольским нашествием и крамолой? Жидовские выходки и выступление в Китае Больших Кулаков имеют меж собой теснейшую и явную связь» [49, с. 154]. Если «редактор» метил в «правых», твердивших о «японцах и жидах», то в «либеральном профессоре» можно узнать Струве. Расхожее мнение о причастности японцев ко всем бедам России выразил и Степка, единственный персонаж, перешедший в «Петербург» из «Серебряного голубя» (след неосуществленного замысла трилогии): «От табаку да водки все пошло; знаю то, и кто спаивает: японец» [49, с. 104].

Рассматривая тему Японии в «Петербурге», Иванов-Разумник отметил: «Не в “японских деньгах” тут, как видим, дело; нет, подкоп идет много глубже этой плоской поверхности! И ведь, пожалуй, автор мог бы с полным основанием повторить в новом смысле вопрос реакционного редактора: понимаете ли вы теперь связь между японской войной, грядущим монгольским нашествием и революцией 1905 года, – а значит и всякой русской революцией?» [43, с. 146]. Белый не приемлет Империю, основанную на «незаконном», «нерусском» и враждебном Христу Петербурге, который в равной мере является осуществлением грез Медного Петра и «старинного монгольского дела». В равной мере не приемлет он и революцию, основанную на терроре и сотрудничестве с «монголами» и густо замешанную на провокации. «Петербург» – хоровод мелких бесов, поглощенных революцией и провокацией, а значит и «желтой опасностью»: «монгол» Липпанченко и благосклонно принимающая его ухаживания «японская кукла» Лихутина; искушающий и губящий Дудкина «младоперс» Шишнарфнэ; «реакционный редактор» и «либеральный профессор»; сыщик Морковин, дворник Моржов, «гражданская жена» Липпанченко Зоя Захаровна Флейш. Всем этим персонажам нет ни прощения, ни оправдания. Только два героя переживают в романе катарсис и получают некую надежду – старый сенатор, счастливо избежавший гибели, и его сын, несостоявшийся отцеубийца.

Так понимал Белый-мыслитель и Белый-художник роль Японии и «желтой опасности» в судьбах России, трактовавшихся им в мифологическом плане. Перерабатывая роман (существует промежуточная редакция 1916 года, сокращенная для перевода на немецкий язык), он попытался выразить свои новые воззрения, которые, как подчеркнул Иванов-Разумник, «между первым и вторым изданием “Петербурга” <...> испытали коренное изменение» [49, с. 151]. Радикально изменилось отношение автора к революции, которая ранее приравнивалась к безусловно отрицательному «монголизму». Из новой редакции ушло – хотя и не до конца – осуждение революции, а главное – «нас уже не давит этот кошмарный каменный сон монголизма» [49, с. 154]. «Не давит» он нас теперь во многом потому, что из «берлинской» редакции исчезли практически все сцены и мотивы, связанные с Японией как наиболее ярким и агрессивным выражением «желтой опасности». Субъективно Иванов-Разумник оценил переделку следующим образом: «Мне дорог и ценен не новый, а старый “Петербург” Андрея Белого, тяжелый, массивный, циклопический кошмарный сон “монголизма”, а не облегченное, разгроможденное, ускоренное его проявление, – и, быть может, именно потому, что революция для меня не “монголизм”,

[1] Фактическая сторона вопроса см. [58]. *Примеч. 2022 года.*

а “скифство”. Новый “Петербург” – мне безразличен, перечитывать всегда буду я старый, глубоко враждебный мне (как теперь и автору) по основной идее, но сильный и мощный в своем выражении, в своем проявлении. <…> Хочу грузной инструментовки, медлительного темпа, гнетущего каменного сна, издевательства над революцией, ненависти к ней как к порождению духа “монголизма”; и тем больше этого хочу, чем больше это мне враждебно» [49, с. 157].

Отголоски образа Японии, разработанного в текстах 1900-х годов и в романе «Петербург», можно найти и в более поздних произведениях Белого, хотя там они уже не играют сколько-нибудь важной роли. Переиздавая в 1929 году в переработанном виде сборник стихов «Пепел» (1909), Белый впервые напечатал в нем приведенное выше стихотворение «Японец, возьми!» с двойной датировкой «1906, 1925», обозначавшей «год написания» первоначального наброска и «год ретуши» окончательного варианта. Карикатурный «японец с лицом цвета мебельной ручки», «задохлец лимонно-оливковый», оказавшийся знаменитым математиком Исси-Нисси, появляется в качестве эпизодического персонажа в романе «Москва под ударом» (1926) из неоконченной трилогии «Москва». Русскую речь «именитого японского гостя» писатель исказил на китайский манер, возможно, не зная, какие именно звуки тот не мог выговаривать: «Я из Жапан плисол». Ничего особенно инфернального в Исси-Нисси нет, но он тоже участник дьяволиады, окружающей несчастного профессора Коробкина. В замысле «Москвы» можно увидеть попытку идеологически и художественно переработать, «переиграть» «Петербург» в свете новых воззрений автора и новых историко-политических условий[1]. В художественном отношении «Москва» уступает «Петербургу», да и относится к иной, постсимволистской эпохе, поэтому ее следует рассматривать в другом историко-литературном контексте.

В заключение упомяну единственное обращение Белого к формам традиционной японской поэзии – цикл из пяти «вольных» танка (соблюдено только количество строк), проникнутый антропософскими мотивами; автор написал его в 1916–1918 годах и включил в сборник «Звезда» (1922). Что побудило Белого обратиться к форме танка, неизвестно. Можно предположить влияние его давнего друга Г.А. Рачинского, автора очерка «Японская поэзия» [59][2], который включал переводы, сделанные не с японского оригинала, а с переводов на европейские языки. Приведу танка «Вода»:

А вода? Миг – ясна…
Миг – круги, ряби: рыбка…
Так и мысль!.. Вот – она…
Но она – глубина,
Заходившая зыбко.

4

Образ Японии в литературе русского символизма имел два лица: «желтая опасность» и «живописная Япония». Первый как следствие русско-японской войны преобладал, однако нельзя забывать и о втором, присутствовавшем уже у Вл. Соловьева. Обращаясь в январе 1892 года к С.М. Мартыновой, своему новому сердечному увлечению, он назвал

[1] Аналогичную работу Белый не раз проделывал в 1920-х годах со своими стихами, сначала для «Стихотворений» (1923), потом для переиздания «Пепла» (1929) и подготовленного к печати, но так и не вышедшего итогового сборника «Зовы времен» (1931).

[2] Впервые: Северное сияние. 1908. № 1. С. 81–96. Книга вышла в издательстве «Мусагет», с которым был связан Белый.

ее «греза милая счастливого японца» (рукописный вариант из письма Мартыновой; в окончательную печатную редакцию не вошло). Полагаю, это прямая отсылка к гравюре укиё-э, к тому времени давно вошедшей в моду в Европе, где Соловьев часто и подолгу бывал.

Наибольшее развитие образ «живописной Японии» получил в творчестве Константина Бальмонта – самого известного из русских поэтов начала века, кто посетил Японию и был принят представителями ее литературно-художественных кругов. Путешествие по Японии в апреле-мае 1916 года застало его уже на излете славы, но обеспечило пленительными впечатлениями на долгие годы [подробнее см. 60][1]. Странствовавшего, пожалуй, больше всех русских поэтов, совершившего кругосветное путешествие, Бальмонта, казалось, ничем уже нельзя было поразить – после «края Озириса» и страны «змеиных цветов» Мексики, Индии и Явы. О посещении Японии он думал еще в конце 1890-х годов (с середины 1890-х годов поэт подолгу жил за границей), но реальная возможность совершить это путешествие представилась лишь весной 1916 года в связи с гастрольной поездкой на Дальний Восток. Бальмонту подходило к пятидесяти, он изведал не только апогей своей популярности, но и явственно начавшийся ее упадок (письма из Сибири полны сетований на то, что публика принимает его не с тем восторгом, на который рассчитывал поэт). Вместе с тем он все еще оставался одним из кумиров читающей публики и не пресытился новыми впечатлениями. Поездка в Японию дала ему сильный творческий импульс.

«Много излюбленных судьбою я видел благословенных уголков земли. Много раз, в путях, я был счастлив на далеких живописных островах Океании или в горном уюте солнечных стран. Но нигде я не испытал того, что в Японии. Несколько недель счастья, в раме сказочной красоты, и ни одной минуты испорченной, ни единого мгновенья, чем-нибудь затемненного. Ниппон, Корень Солнца, умеет быть таким. Древо Солнца, в корне своем, растет из чистого золота» [62, с. 249–250]. Очерк «Огненные лепестки» (1924), откуда взяты эти слова, написан вскоре после разрушительного Великого землетрясения Канто 1 сентября 1923 года, известие о котором глубоко потрясло поэта. Он возвращался памятью «туда, где был счастлив» (перефразируя выражение М.А. Осоргина), в свой рай, от которого был оторван большими и малыми, историческими и личными бурями.

«За несколько часов я полюбил Японию навсегда»[2], – писал поэт жене уже в день приезда. «Вся Япония – chef-d'œuvre, вся она – воплощение изящества, ритма, ума, благоговейного трудолюбия, тонкой внимательности»; «Не прекращается, а лишь усиливается моя влюбленность в Японию»; «Япония – лучезарный сон», – такими восторженными фразами пестрят письма поэта. В одном из них он пытался анализировать свое прежнее и нынешнее отношение к этой стране: «Я всегда испытывал по отношению к японцам предубеждение. Оно было совершенно ошибочным. <...> Японцы именно один из немногих народов на земле, которые обладают особой притягательной для меня силой. Воплощение трудолюбия, любви к земле, любви благоговейной к своей работе и к своей родине, внимательности изящной, деликатности безукоризненной и первобытности, не утраченной при цивилизованности в лучшем смысле». Справедливости ради заметим, что на благоприятные впечатления Бальмонта, очень чувствительного к реакции читателей и критиков, несомненно, повлиял теплый прием в литературных кругах (он даже не думал, что его в Японии кто-то знает) и обилие благожелательных и прямо восторженных статей в прессе, которые немедленно доставлялись ему.

Для русского читателя путешествие освещалось владивостокской газетой «Далекая окраина»: ее корреспондент Вера Дмитренко сопровождала поэта. По возвращении

[1] В 2017 году вышло второе, исправленное и дополненное издание [61], которое рекомендую читателю. *Примеч. 2022 года.*

[2] Письма цит. по: [61, с. 106–118].

в Россию и несколько позже, уже в эмиграции, Бальмонт написал о Японии ряд стихотворений и очерков, полностью не собранных до сих пор, хотя из них могла бы получиться интересная и изящная книжечка. На японском языке такая книга вышла уже в 1923 году под заглавием «Воспевая Японию» (авторский русский вариант «Венок красивому острову») [63][1]. Очерки написаны в его излюбленной импрессионистической манере, фрагментарны и неконкретны, ориентированы на «грезы» поэта, но отличаются исключительно восторженным тоном. Это свойственное Бальмонту вдохновенное мифотворчество, хотя, может быть, в случае с Японией для русского читателя несколько запоздалое: ничего нового поэт ему в общем-то не открыл. Как и все другие «экзотические» страны и культуры, Бальмонт воспринимал и воспевал Японию по законам своего личного мифа. По этим же законам написаны его стихотворения о Японии и переложения из японских поэтов.

«Влюбись в Японию, поэт» – вот императив Бальмонта. Влюбленному не свойственно глядеть на вещи с точки зрения «здравого смысла», поэту тем более:

Мне памятен любимый Небом край.
Жемчужною он раковиной в Море
Возник давно, и волны в долгом хоре
Ему поют: «Живи. Не умирай»...
Весь остров, как узор живого храма.
Взнесенный ирис, как светильник, нем.
Как слово песни – чаша хризантем,
Окно в простор. В нем золотая рама.
Поля. Сады. Холмы. И надо всем
Напев тончайших линий, Фуджи-Яма [62, с. 250].

Влюбленность Бальмонта в Японию проявилась и в его переводах из японских поэтов [перепеч.: 61, с. 256–272].[2], которые включались в очерки и составили особый раздел во втором издании сборника «Зовы древности» (1923). Японского языка Бальмонт не знал, хотя в 1916–1918 годах пытался изучать его и при своих незаурядных способностях мог бы сравнительно неплохо овладеть им. Поэтому он использовал подстрочники, сделанные японскими друзьями, и переводы на европейские языки, так как удачных переводов на русский язык с оригинала в то время практически не было. Бальмонтовские переложения японской поэзии отличаются знанием материала в сочетании с субъективностью и вольностью, как и все его переводы.

Вся краска цветка,
Потускнев, побледнела,
Пока я глядела,
Как лик мой проходит
Меж ликов земных.
(Оно-но Комати)

Проанализировав работу поэта, К.М. Азадовский и Е.М. Дьяконова в 1990 году сделали вывод: «Переводы Бальмонта из японских поэтов следует отнести к числу его несомненных художественных удач. По своему духу и настроению японская традиционная поэзия была

[1] Приношу благодарность Е.М. Дьяконовой, ознакомившей меня с экземпляром этого редкого издания.

[2] В отличие от Брюсова и Белого, оригинальных танка или хокку Бальмонт не писал, подчеркивая, что его опыты – не стилизации, а переводы произведений конкретных авторов. Напоминанием о традиционных формах японской поэзии можно считать его стихотворение «Япония» (опубликовано в феврале 1917 года), написанное пронумерованными трехстрочиями и построенное, как двойной монорим. Анализ стихотворения: [61, с. 159–161]. *Примеч 2022 года.*

созвучна бальмонтовской лире с ее неизменной импрессионистической окраской» [60, с. 86]. Четверть века спустя авторы скорректировали свой вывод: «Бальмонт довольно точно следовал лирическим подстрочникам Ямагути Моити [японский филолог и переводчик, работавший в то время в России – *В.М.*], придавая вместе с тем танка и хайку свою всегда легко узнаваемую интонацию. К сожалению, при переводе утрачивалась многоплановость танка, ее скрытые вторые смыслы. Выявление их представляет большую, почти непреодолимую трудность для переводчика. <...> Вместе с тем некоторые переводы Бальмонта можно с уверенностью считать удачными. <...> Многое утрачено, но многое и воссоздано в его переводах классических японских танка, природу которых поэт распознал и передал весьма тонко» [60, с. 162, 167; *доп. 2022 года*]. Ведущий современный теоретик и практик перевода классической японской поэзии А.А. Долин подверг опыты Бальмонта резкой критике как «символистские экзерсисы», имеющие «нарочито претенциозный характер», и заявил, что в своих переводах тот «верной поэтической интонации найти так и не сумел» [64, т. 3, с. 204; 65, с. 104]. Рассудить этот спор я не берусь, поскольку налицо принципиально разные подходы к поэтическому переводу в разные эпохи. Символист Бальмонт стремился передать не столько оригинал, сколько свое лирическое впечатление от него.

Брюсов и Бальмонт были первыми крупными русскими поэтами, которые серьезно, с основательным изучением материала, взялись за перевод и стилизацию классической японской поэзии. Для обоих это были достаточно случайные опыты, притом сделанные в условиях отсутствия в России традиции ее перевода. В силу популярности Бальмонта и Брюсова написанное ими оказало влияние на оригинальные русские танка и хайку 1910–1920-х годов, лежащие за пределами символизма. Они принадлежат в основном второстепенным поэтам (Андрей Глоба, Вячеслав Ковалевский, Ольга Черемшанова, Игорь Шишов, Арий Ланэ и др.) и далеко не всегда содержат японский колорит, но заслуживают изучения и издания (таковое подготовлено автором настоящей работы). Однако на складывание традиции перевода японской поэзии на русский язык опыт Серебряного века почти не повлиял. Переводчикам следующих поколений пришлось почти всё открывать заново.

Образ Японии в литературе русского символизма существовал прежде всего в виде мифа о «желтой опасности», воплотившегося в творчестве Владимира Соловьева, Валерия Брюсова и Андрея Белого – ключевых фигур рубежа исторических и культурных эпох. Он начал складываться после японо-китайской войны 1894–1895 годов и окончательно выкристаллизовался после первых побед Японии над Россией. Аналогичный процесс происходил и в Европе: для «среднего европейца» это стало еще одним «открытием Японии», причем не из приятных. Андре Шерадам в 1906 году признавался: «По правде говоря, до войны [русско-японской – *В.М.*] нам, за вычетом ограниченного числа специалистов и ученых, основывавшихся на собственных путешествиях и серьезных трудах (мало кем читанных), то есть остальным французам, было известно о Японии только то, что это страна Госпожи Хризантемы» [66, p. 4–5][1]. Иными словами, там доминировал образ «живописной Японии», страны вееров, гейш и чайных домиков. В России он тоже существовал и проявился в «русском японизме», захватившем, правда, не столько литературу, сколько изобразительное и прикладное искусство. Это интересное явление заслуживает монографического исследования.

Европейские и русские политики того времени в подавляющем большинстве мало интересовались Японией. Этим объясняется недооценка ими Японии как потенциальной мировой державы и растерянность перед ее империалистическими амбициями. Япония воспринималась как экзотическая страна, почти как красивая безделушка, к которой

[1] Отсылка к одноименному роману П. Лоти (1887), пользовавшемуся большой популярностью.

неприменим мировой масштаб. Философы, поэты и художники, приглядываясь к ней пристальнее, чем дипломаты и политики, первыми научились уважать и понимать ее, первыми оценили возможности Японии не только в сфере культуры и искусства, но и в мировой политике. Наиболее прозорливые сумели предсказать события будущего, но государственные мужи к их прогнозам не прислушались. Ни в Европе, ни в Америке образ Японии как «желтой опасности» не стал явлением «высокого» искусства, оставшись на уровне «желтой прессы» и военно-футурологических бестселлеров, рассчитанных на обывателя. В России он волновал и вдохновлял тех деятелей культуры, которые определяли искания и достижения Серебряного века.

Литература

1. *Белый А.* Восток или Запад // Эпоха. Кн. 1. М., 1918.
2. *Бердяев Н.А*. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева // О Владимире Соловьеве. Сб. первый. М., 1911.
3. *Соловьев В.С*. Сочинения. Т. 2. М., 1989. («Из истории отечественной философской мысли»).
4. *Соловьев Вл*. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974.
5. *Молодяков В.Э.* Концепция «двух Востоков» и русская литература Серебряного века // Известия Академии наук СССР. Отделение литературы и языка. Т. 49. 1990. № 6.
6. *Молодяков В.Э.* «Восток Ксеркса» (Япония в философии истории Владимира Соловьева и Андрея Белого) // Проблемы Дальнего Востока. 1991. № 1.
7. *Соловьев Вл*. Сочинения. Т. 2. М., 1988. (Философское наследие).
8. Соловьев В.С. Собр. соч. Т. VI. СПб., б.г. <1911–1912>.
9. *Соловьев Вл.* Памяти М.А. Хитрово // Вестник Европы. 1896. № 3. С. 905.
10. Китай и Япония в их поэзии. СПб., 1896.
11. Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 1. СПб., 1908.
12. *Соловьев Вл. Т*ри разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории / Вл. Соловьев // Сочинения. Т. 2. М., 1988. (Философское наследие).
13. *Молодяков В.Э.* Геостратегия «меланхолического принца» (проекты и свершения Фумимаро Коноэ) // Япония. 1994–1995: Ежегодник. М., 1995.
14. *Брюсов В.* Зеркало теней. Стихи. 1909–1912. М., 1912.
15. *Kakuzo Okakura.* The Awakening of Japan. New York, 1904.
16. *Ленин В.И.* Пробуждение Азии // Правда. 1913. 7 мая. № 103].
17. *Соловьев С.М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977.
18. Япония и ее обитатели. СПб., 1904.
19. *Соловьев Вл.* «Неподвижно лишь солнце любви…»: Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М., 1990.
20. *Белый А*. Петербург. М., 1979.
21. *Брюсов В.* Мировое состязание: Политические комментарии: 1902–1924. М., 2003.
22. *Брюсов В.* В эту минуту истории: Политические комментарии: 1902–1924. М., 2013.
23. *Брюсов В.* Неизданные стихи. М., 1935.
24. *Кульюс С.К.* Ранний Брюсов о поэзии и философии Вл. Соловьева // Блоковский сборник. VI. Тарту, 1985.
25. Валерий Брюсов и его корреспонденты. Кн. 1 // Литературное наследство. Т. 98. М., 1991.
26. Валерий Брюсов // Литературное наследство. Т. 85. М., 1976.
27. *Брюсова И.М.* Материалы к биографии Валерия Брюсова // *Брюсов В.* Избранные стихи. М.; Л., 1933.
28. *Брюсов В.* В эту минуту истории // Новый путь. 1903. № 1. С. 164–169.
29. *Брюсов В*. Собр. соч.: в 7 т. М., 1973.
30. *Перцов П.П.* Брюсов в начале века. (Из воспоминаний) // Знамя. 1940. № 3.
31. *Струве П.Б.* Наше «бездарное» время // Полярная звезда. 1906. № 16.
32. Валерий Брюсов и Петр Струве. Переписка. 1906–1916 / вступ. ст., подгот. текста и коммент. А.В. Лаврова. СПб., 2021.
33. Весы. 1904. № 4.
34. *Savelli Dani*. L'appel a la violence de Valerij Brjusov en 1904 et 1905 // Faits et imaginaires de la guerre russo-japonaise. Paris, 2005.
35. Весы. 1904. № 10.
36. *Брюсов В.* Неизданное и несобранное / сост., подгот. текста и коммент. В. Молодякова. М., 1998.
37. *Брюсов В*. Метерлинк-утешитель / публ. В.Э. Молодякова // Библиография. 1993. № 3.
38. *Лелевич Г*. В.Я. Брюсов. М.; Л., 1926.
39. *Иванов Вяч.* Стихотворения и поэмы. Л., 1978.
40. *Брюсов В*. Новая эпоха во всемирной истории // Русская мысль. 1913. № 12.
41. *Поступальский И.* Поэзия Валерия Брюсова // *Брюсов В*. Избранные стихи. М.; Л., 1933.

42. *Молодяков В.* «Образ Японии» в Европе и России второй половины XIX – начала XX века. М.; Токио, 1996.

43. *Иванов-Разумник Р.В.* Вершины. Александр Блок. Андрей Белый. Пб., 1923.

44. *Лавров А.В.* Андрей Белый в 1900-е годы. Жизнь и литературная деятельность. М., 1995.

45. *Белый А.* Стихотворения и поэмы: в 2 т. СПб.; М., 2006. (Новая библиотека поэта).

46. *Belyi A.* Antichrist. Trento, 1990.

47. *Белый А.* Критика. Эстетика. Теория символизма. Т. 1, 2. М., 1994.

48. *Нодо Л.* Они не знали. М., 1904.

49. *Белый А.* Петербург. М., 1981. (Литературные памятники).

50. *Лавров А.В.* Петр Струве, Валерий Брюсов и их общее дело // Валерий Брюсов и Петр Струве. Переписка. 1906–1916 / вступ. ст., подгот. текста и коммент. А.В. Лаврова. СПб., 2021. С. 48–54.

51. *Коневской И.* Стихи и проза. М., 1904.

52. *Долгополов Л.К.* Андрей Белый и его роман «Петербург». Л., 1988.

53. *Белый А.* Избранная проза. М., 1988.

54. *Аскольдов С.А.* Творчество Андрея Белого // Литературная мысль. Кн. 1. Пг., 1922.

55. *Белый А.* Мастерство Гоголя. М., 1934.

56. *Петров-Водкин К.С.* Хлыновск. Пространство Эвклида. Самаркандия. Л., 1970.

57. *Петровская Н.* Разбитое зеркало: Проза. Мемуары. Критика. М., 2014.

58. *Инаба Ч.* Японский резидент против Российской империи: Полковник Асаки Мотодзиро и его миссия 1904–1905 гг. М., 2013.

59. *Рачинский Г.А.* Японская поэзия. М., 1914.

60. *Азадовский К.М., Дьяконова Е.М.* Бальмонт и Япония. М., 1991.

61. *Азадовский К.М., Дьяконова Е.М.* Бальмонт и Япония. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 2017.

62. *Бальмонт К.Д.* Где мой дом? Стихотворения, художественная проза, статьи, очерки, письма. М., 1992.

63. Росиа сисю. Нихон-о утаэру. (Сборник русской поэзии. Воспевая Японию) / пер. <и сост.> Осэ Кэйси. Токио, 1923.

64. *Долин А.* О принципах перевода классической поэзии танка // Кокинвакасю: Собрание старых и новых песен Японии: в 3 т. / пер. со старояпон. А. Долина. М., 1995.

65. *Долин А.* Японская поэзия на Западе: перевод – стилизация – адаптация // Взаимодействие культур Востока и Запада. М., 1987.

66. *Cheradame A.* Le monde et la guerre russo-japonaise. Paris, 1906.

Аннотация. Образ Японии и его место в литературе русского символизма выходят далеко за пределы образа одной страны в восприятии другой страны в конкретную историческую эпоху. Тема Японии занимала важное место в творчестве Владимира Соловьева (1853–1900), Валерия Брюсова (1873–1924), Андрея Белого (1880–1934) и Константина Бальмонта (1867–1942) – ключевых фигур русской литературы и мысли Серебряного века, оказавших значительное влияние на современников. Для Соловьева, Брюсова и Белого Япония имела особое значение не сама по себе, но в связи с историческими судьбами России, ее настоящим и будущим. Является ли Япония силой позитивного «прогресса» или реакционного «порядка», союзником Запада или «Востоком Ксеркса», какую угрозу она представляет для России и как она связана с российской революционной стихией – эти проблемы стояли в центре важнейших произведений Соловьева, Брюсова и Белого. Однако наряду с образом Японии как «желтой опасности» существовал и образ «живописной Японии», получивший наиболее яркое воплощение в стихах и очерках Константина Бальмонта. Статья подводит итог исследованиям автора, публиковавшимся на протяжении более 30 лет.

Ключевые слова: Владимир Соловьев, Валерий Брюсов, Андрей Белый, Константин Бальмонт, Япония, символизм, война, революция, провокация.

Vassili E. Molodiakov, Doctor in Political Sciences, PhD in History, Proessor, Takushoku University (Tokyo, Japan)

“There will be, there will be – Tsushima! There will be a New Kalka...”: the Image of Japan in the Literature of Russian Symbolism

Abstract. The image of Japan and its place in the literature of Russian symbolism go far beyond the image of a certain country in the perception of another country in a specific historical epoch. The theme of Japan occupied an important place in the works of Vladimir Solovyov (1853–1900), Valery Bryusov (1873–1924), Andrei Bely (1880–1934) and Konstantin Balmont (1867–1942), who were the key figures of Russian literature and thought of the Silver Age, who had significant influence on the contemporaries. For Solovyov, Bryusov and Bely, Japan was of particular importance not in itself, but in connection with the historical destinies of Russia, its present and future. Whether Japan was a force of positive “progress” or a reactionary “order”, an ally of the West or the “East of Xerxes”, what threat it posed to Russia and how it was connected with Russian revolutionary disaster – those problems were the key-note of the most important works of Solovyov, Bryusov and Bely. However, along with the image of Japan as a “yellow peril” there also existed the image of “picturesque Japan”, which received the most vivid embodiment in the poems and essays of Konstantin Balmont. The article summarizes the author’s studies published for over more than 30 years.

Keywords: Vladimir Solovyov, Valery Bryusov, Andrey Bely, Konstantin Balmont, Japan, Symbolism, War, Revolution, Provocation.

Серебряный век: долгое эхо

Раздел пятый

В.Ю. Даренский
Литературная критика Г. Адамовича как смыслотворчество

А.С. Сараев
«Волшебный палимпсест».
О значении поэзии в наследии Л.Н. Гумилева

А.Б. Панченко
Былой и грядущий Апокалипсис.
Отражение гибели цивилизации в фантастике Серебряного века

В.Ю. Даренский
Художественная философия К.Г. Паустовского

Н.Н. Ростова
К.С. Петров-Водкин: от ясновидения к философии

В.Э. Молодяков
Тайный смысл поэмы «Пиротехник»: поэтический аутоэкзорцизм Георгия Шенгели

А.В. Щипков
Церковные нарративы и секулярная идеология
Нужно ли православным «догонять» Второй Ватикан

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-359-367

Виталий Даренский

Литературная критика Г. Адамовича как смыслотворчество

> Критика, в сущности, оправдана лишь тогда, когда пишущему удается сквозь чужой вымысел сказать что-то свое.
>
> *Г. Адамович*

Георгий Викторович Адамович был центральной фигурой в литературной критике русского Зарубежья на протяжении нескольких десятилетий. Фактически он воспринимался как главный литературный «хроникер», как «один из ведущих литераторов своей эпохи» (О. Коростелев) [7], и за этим привычным «амплуа» на второй план уходила его творческая манера рецепции новых литературных произведений. Но именно она в силу своей специфики представляет главный интерес в наше время. Литературная критика Адамовича может быть определена как специфический жанр «литературной беседы». (Собственно, сам критик так и определил жанр целого цикла своих статей [5].) Она имеет синкретический характер, включая в себя элементы смежных с критикой жанров – эссе, воспоминания, философской рефлексии и собственно беседы с читателем. Адамович избегает методичных рассуждений и не придерживается определенной доктрины. Его «метод» – это экзистенциальная «встреча» с рассматриваемым им автором, которая намеренно формулируется не в прямых и жестких характеристиках, а «окольным» путем через личное впечатление и какую-либо деталь художественного мира. Это настраивает читателя на собственную встречу с поэтом или писателем. Задача критика в «исполнении» Адамовича – настроить читателя на нее собственным примером. Адамович не ставит задачу выстроить строгий литературный «канон», но в первую очередь стремится максимально приблизить литературу к жизненному миру читателя. Такой метод является продолжением стилистической традиции В.В. Розанова в форме «литературной летописи» в контексте большой эпохи.

В новейшей монографии Ли Ялиня «Интерпретация русской литературы в критике Г.В. Адамовича на страницах парижского еженедельника “Звено”» (2020) [10] сделан ценный обзор литературно-критической деятельности Адамовича, выделена «методология» его «Литературных бесед» в еженедельнике «Звено». Это фактически первый подход к пониманию жанра его литературной критики, поскольку более ранние исследования, в первую очередь статьи О.А. Коростелева, С.Р. Федякина и Р. Хэггланда жанровый вопрос не затрагивали. Вместе с тем Ли Ялинь тоже говорит не о жанре, а только о «методологии», поэтому работа в этом направлении еще требуется.

Целью данной статьи является анализ путей восприятия и понимания Г. Адамовичем литературных явлений, жанра и метода размышлений о них и смысловой направленности

Даренский Виталий Юрьевич, доктор философских наук, профессор кафедры философии Луганского государственного педагогического университета. E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

его оценок. Еще Георгий Федотов писал, что «парижская школа» русской поэзии по праву могла бы быть названа «школой Адамовича», ведь он был хорошим учителем молодежи, которая «следовала за Адамовичем, очаровалась им» [11, с. 17]. Это «очарование» было связано не только с его личными качествами (очень благосклонным и дружеским отношением к молодым авторам), но и спецификой его критической работы – ее особой личностной обращенностью к читателю и к автору. В свою очередь, О.А. Коростелев писал, что «в “Комментариях” Адамович нашел форму, позволяющую ему говорить о самом главном, отталкиваясь от любого факта, явления или мысли, а не обязательно от только что вышедшей книги, – форму фрагмента... Этот образ мыслей позволял вновь воспринимать литературу, как Литературу, не игру, не ремесло, но нечто большее... И главная тема “Комментариев” – почему к ним так и тянулась молодежь, – не как надо и как не надо писать, а как жить и писать, и стоит ли вообще это делать» [8, с. 428, 431]. Данное суждение относится не только к книге «Комментарии», но и к общим принципам его творческого мышления. Отчасти эти принципы сформулировал Р. Хэгглэнд: «Адамович охотно прощал формальные огрехи, если чувствовал индивидуальность и непосредственность автора. Он считал, что писатели любого поколения должны открывать в своем собственном существовании неизменные реалии человеческого бытия (любовь, смерть, Бога, судьбу), которые образуют основу творчества всех великих поэтов и всех великих школ» [13]. Но на чем Адамович основывал такой подход?

В первую очередь следует обратить внимание на одно размышление, которое он сделал уже в конце своего творческого пути: «Критика, в сущности, оправдана лишь тогда, когда пишущему удается сквозь чужой вымысел сказать что-то свое, т.е. когда по природному своему складу он вспыхивает, касаясь чужого огня, а затем горит и светится сам. Таков был, например, Сент-Бёв, столь несправедливо теперь отвергаемый, Сент-Бёв, читать которого всегда интересно, всегда “питательно”, несмотря на некоторые грубые его оплошности в оценках. Не знаю, кого назвать у нас…» [4, с. 420-421]. Важна здесь, во-первых, метафора «питательно», подобранная автором относительно содержания критики; во-вторых, его указание на то, что критик должен говорить нечто «свое», вспыхивающее по поводу чужого текста. Если понять пример Сент-Бёва, который приводит здесь Адамович как «знаковый», то Сент-Бёв как критик был не столько аналитиком произведений и эстетом, сколько «размышляющим о жизни», от произведений получая лишь повод и тему. Нечто подобное, хотя и в иных исторических условиях, мы находим и у Адамовича.

В русской литературе такую же позицию размышляющего не только о литературе, но и о жизни, старался в свое время занять В.Г. Белинский, однако к нему у Адамовича отношение весьма прохладное. Он пишет: «У Белинского много исторических заслуг, но читать его и неинтересно, и не питательно. Теперь в прежней критике отрицается самый метод ее, основанный на внимании к личности, судьбе, эпохе и даже окружению писателя. Теперь царят формы, структуры, “слово как таковое”, даже математические выкладки и все прочее, приводящее к мнимо-значительным утверждениям и открытиям вроде того, как “сделана” такая-то повесть. Произведение оторвано от личности автора. Кто за повестью, что за ней, какие сомнения, надежды, горести, радости, об этом будто бы нет причины говорить. Болтовня, водичка! Любопытно было бы, однако, узнать, что скажут о новых критических властителях дум наши внуки, наши правнуки, лет через пятьдесят?.. если все-таки будет двадцать первый век, едва ли не с большей язвительностью высмеет он теперешних преуспевающих “литературоведов”, чем они своих предшественников. Что некоторые новые исследователи даровиты, остроумны, наделены лингвистическим чутьем, спору нет. Что реакция против критики импрессионистической, довольно-таки несносного айхенвальдовского типа, была неизбежна и благотворна, еще очевиднее. Но удручает нарочитое очерствение, обеднение, самодовольное вторжение пустоты... К чему, зачем

литературная критика, огромная часть ее, и прежней, и тем более новой, той, которая теперь процветает и поощряется с высоты университетских кафедр? Повторяю этот свой вопрос, вполне допуская возможность убедительного ответа, раз критика существует сотни лет. Но лично ответа не вижу» [4, с. 421–422].

В этом размышлении Адамовича, оттолкнувшегося от своего суждения о Белинском, достаточно ясно выражена его основная мысль о критике: критика – это суждение *не о произведении, а о человеке,* которого мы можем понять лучше с помощью произведения и его автора. Если же произведение не талантливо, это не позволит нам лучше понять человека и только даст повод поговорить о художественных достоинствах и недостатках, однако главная цель и критики, и самой литературы вовсе не в этом. Наукообразный путь анализа «как сделано» произведение у Адамовича именно по этой причине вызывают если не отвращение, то как минимум тоску. Критика – это совсем о другом. Критика – о том, *для чего* произведение. При этом Адамович вполне признаёт наплыв наукообразия как закономерную и позитивную реакцию на критику «импрессионистическую». Но смысла он в ней тоже не видит и сомневается в необходимости критики вообще, намеренно обостряя свое суждение, проецируя вопрос в будущее: что останется от нас?

Как видим, от самого Адамовича именно тот XXI век, о котором он так печально вопрошал, хочет взять очень многое – и в первую очередь его критическое наследие, которое по своей масштабности в XX веке занимает примерно такую же центральную позицию, какую в веке XIX занимало наследие Белинского. Поэтому естественно, что именно отталкивание от этой «знаковой» фигуры вызвало у Адамовича приведенное пессимистическое рассуждение. Стоит вспомнить уже его не итоговое суждение в конце жизни, которое мы привели выше, а их известную полемику с Ходасевичем 1920-х годов, в которой впервые ясно обозначилась его позиция. В то время Адамович был ведущим критиком литературного еженедельника «Звено», а Ходасевич – редактором поэтического отдела в одной из трех ежедневных русских газет – «Дни». Как известно, Ходасевич занял «классическую» позицию: молодые писатели должны бережно относиться к традиции, изучать лучшие образцы. Адамович же считал, что идеи и чувства должны исходить свободно – не сдерживаемые эстетическими канонами, они должны звучать максимально естественным, повседневным голосом поэта.

Разбирая поэзию Пастернака, Адамович сопоставил его с Пушкиным, утверждая, что мир «намного сложней и богаче», чем это казалось Пушкину (Литературные беседы // Звено. 1927. 3 апреля) [5, с. 156]. Он писал, что Пастернак, исследуя человеческие переживания, незнакомые Пушкину, отказался от пушкинских «заветов ясности» ради более точного и глубокого выражения своего внутреннего мира. Однако Ходасевичу такой взгляд на Пушкина показался кощунственным, и он ответил Адамовичу статьей с более чем показательным названием «Бесы». В ответ Адамович отказал Ходасевичу в праве быть «поверенным в делах Пушкина» и, отдав дань пушкинскому стилистическому совершенству, снова стал отрицать его всеобъемлемость как поэта. При этом он также обратился к другому поэту, который «бессознательно отверг заветы» Пушкина: «Бедный риторик Лермонтов с его бесчисленными изъянами все же знал кое-что, чего не знал Пушкин. Он не говорил, что знает это и мудро молчал, улыбаясь, когда другие вздыхали. Только по этой причине совершенство Пушкина уцелело и не было оспорено другими» (Литературные беседы // Звено. 1927. 17 апреля) [5, с. 164].

У Ходасевича традиция была не только точкой отсчета в критике, но и основой всего литературного мышления. Однажды, отказывая футуристам в значимости, он писал: «Завтрашняя поэзия должна быть духовно связана со вчерашним днем, а не с сегодняшним» (27 июня 1926) [13]. Размышляя о будущем, он сверял его с великим прошлым: «Поэтика Пушкина возродится, когда возродится Россия» (11 апреля 1927) [12, с. 401]. Адамович

в одной из своих первых статей (1923) заявил, что программы и манифесты не помогут поэту сочинять: «Поэтическая теория – это выводы, а не предпосылки». Свой подход Адамович выразил в обозрении 1928 года творчества нескольких молодых поэтов, живущих в Праге. «Самый важный вопрос, – утверждал он, – это то, о чем они пишут – не как, а что» (Парижские поэты // Дни. 1928. 4 марта) [4, с. 149]. Возражая позиции Ходасевича (хотя и называя его по имени), он писал: «Некоторые призывают “назад к Пушкину”, но изучение пушкинской простоты стиля с формальной точки зрения не даст ничего. Нам нужно учиться не тому, как он постиг ясности, а тому, что “служенье Муз не терпит суеты”» (О простоте и «вывертах» // Последние новости. 1928. 1 сентября) [4, с. 163].

Естественно, что Адамович также восхищался Пушкиным. Он писал, что изучение Пушкина сделает иные умы «щедрее, сильнее; благороднее и порывистее» (Уроки словесности // Последние новости. 1928. 18 октября) [4, с. 171]. Однако он был против превращения поэта в икону, уничтожающую жизненную силу стихов. Поэзия Пушкина была чудом гармонии и пропорции – этого Адамович не оспаривал никогда, – но пушкинские формы были его собственными неповторимыми стилистическими открытиями. По мнению Адамовича, проблема заключалась в том, что молодые поэты, восхищенные внешним блеском, забыли о собственном «лирическом смысле». Он считал, что Ходасевич усиливает эту опасность. Вот почему Лермонтов, публиковавший неотполированные, порой страдающие формальными погрешностями стихи, не привлекал потенциальных подражателей и имел столь большое значение для Адамовича, который писал в 1931 году: «Сейчас Лермонтов – это не учитель, а друг. В его стихах душа узнает себя, вопрошает, надеется» (Пушкин и Лермонтов // Последние новости. 1931. 1 октября) [4, с. 301].

Адамович декларировал «конец литературы», имея в виду, естественно, не конец книгоиздания, а конец той мировоззренческой функции, которую литература выполняла ранее, в «классические» времена. «Литература, – писал он, – подошла к своему концу в сознании отдельной личности. Дело в том, что по своей природе она – вещь предварительная, вещь, которую можно исчерпать… Вы как будто безжалостно срываете лист за листом в надежде обнаружить самое истинное, самое существенное. Но его нет. Есть только листья, как у кочна капусты» (Комментарии // Числа. 1930. 1) [4, с. 223]. Только так можно до конца понять его поощрение личного и искреннего в молодых поэтах, его советы отвечать лишь перед своим внутренним миром, отвергая формальный блеск и углубляясь в собственную натуру, а не подбирая слова к «мыслям и чувствам, которые бессилен передать другим» (Начало // Современные записки. 1930. 41) [2, с. 176].

Адамович, живший на Монпарнасе, часто вечерами становился душою местных собраний русской молодежи, куда приходили и слушали новые стихи молодые литераторы. В 1934 году вышла книга Лидии Червинской «Приближение», которую Адамович высоко оценил. В своей рецензии он охарактеризовал «пропадающие, растворяющиеся, бескровные, полуживые» стихи поэтессы как истинное выражение эмиграции. По его мнению, Червинской удалось выразить парадоксы русской эмиграции, и хотя книга знаменовала общий кризис поэзии, автора ее стоит приветствовать за искреннее выражение лирической реальности (Литературные заметки // Последние новости. 1934. 29 марта) [2, с. 256]. Он также писал, что столик в кафе можно уподобить скалам «настоящего Прометея», и в пример приводил «увечные строки» Червинской, более содержательные, по его мнению, чем строгие и выверенные стихи, которые обычно хвалил Ходасевич. Возвращаясь к своим словам об искусстве как выразителе внутреннего мира, Адамович писал, что законченная и гармоничная поэзия Пушкина основана на законченном и гармоничном мировоззрении, утраченном в современном мире. Адамович же исходил из того, что человек в западном мире испытывает «болезнь личности», и было бы странно, если бы поэзия в изгнании не издавала «отчаянных нот одиночества», а лишь следовала совету Ходасевича «пишите

хорошие стихи, господа, важны ямбы и хореи, точные и чистые рифмы, ясная композиция». Адамович же призывал в первую очередь к человечности в литературе, к искренности в содержании, а не заботам о форме. В заключение он отметил, что тема духовной деградации – вещь, несомненно, дурная, но «еще хуже – тема жизни, которой нет, тема игры в ясность и совершенство, тема благополучия музейных виршей» (Жизнь и «жизнь // Последние новости. 1935. 4 апреля) [2, с. 334].

В ответ Ходасевич согласился, что Европа не может производить «живую культуру» из-за отсутствия религиозного чувства, и объявил Париж одним из центров, где культура гибнет. Но именно поэтому Адамович, прекрасно это сознавая, толкает молодежь прямо на путь разложения, которое никогда не совмещалось с творчеством. Адамович со своей стороны согласился, что религиозность в европейской культуре уже утрачена, но «кто знает, – писал он здесь же, – может, мы сами работаем на разрушение?» (Оценки Пушкина // Последние новости. 1935. 25 апреля) [2, с. 361].

Как в целом можно оценить эту дискуссию? Ряд исследователей (О.А. Коростелев, С.Р. Федякин, Р. Хэгглэнд [9, 13]) рассматривали ее как явление важное, в каком-то смысле парадигмальное для обозначения эстетических позиций в критике русского Зарубежья. Зная об этой дискуссии, другие авторы так или иначе становились на одну из сторон. Редактор литературного отдела «Современных записок» М. Цетлин считал, что призыв Адамовича к искренности и самоуглублению был «более оправданным и плодотворным на данном этапе», нежели отсылки Ходасевича к «бодрости, разнообразию внешнего мира» [11]. Ходасевич опасался утраты блестящих достижений прошлого русской литературы, а Адамович – поэзии, неспособной выразить личность. Для него блестящая ясность Пушкина не соответствовала реалиям XX века. В 1962 году он писал: «Мне кажется, что основное различие между Пушкиным и Лермонтовым в том, что когда Пушкин говорит “совершенство”, Лермонтов говорит “чудо”» (Пушкин // Мосты. 1962. 9) [2, с. 448]. Нам представляется, что позиция М. Цетлина вполне обоснованна, а приведенный афоризм Адамовича о двух великих поэтах хотя и смел, но точен по существу. Современный человек, исполненный экзистенциальной пустоты, более жаждет «чуда» в жизни и мало чувствителен к ее «совершенствам».

В краткую полемику с Адамовичем в 1928 году вступил также и И.А. Бунин в своей статье «На поучение молодым писателям». Бунин был не согласен, во-первых, с утверждением Адамовича о том, что якобы следует учиться у французских писателей, преодолевших «бытовизм»; во-вторых, с собственно рассуждениями Адамовича о «бытовизме» в литературе. На это он возражал, что без изображения быта литература невозможна, да и не нужна, поскольку «быт» – это плоть самой жизни; но главное даже и не в этом, а в том, что изображение быта в литературе никогда не бывает самоцелью, а только средством для постижения красоты человеческого бытия во всей его конкретности и полноте, которая часто и выражается именно в бытовых «мелочах». «Адамовичу, кажется, хочется, – иронизировал Бунин, – чтобы души наши вращались в какой-то чудесной пустоте, где нет ни дня, ни ночи, ни улиц, ни полей, а так только – одни изысканные души» [6, с. 451].

Однако в конце своей заметки Бунин отмечает: «“Внутренний мир, – говорит в конце концов Адамович, – через видимое постигается, но лишь в том случае, когда это видимое не поглощает внимания…” Вот это наконец уже совсем бесспорно. И не лучше ли было бы лишь это и сказать, вместо всего прочего? Только даже и это давно всем ведомо. Не ведомо молодым писателям, которых все-таки не мешает поучить? Но их, по-моему, уж чересчур много учат. Просто задергали…» [6, с. 452]. Это рассуждение Бунина весьма показательно в том отношении, что он возражает не столько против тезисов Адамовича, сколько против жанра наставлений молодым, которых и без того слишком много поучают. То есть возражение его касается самого жанра «литературной беседы», с которой Адамович

обращается к молодым. Бунин считает, что нет необходимости объяснять элементарное: талантливый сам поймет, а кто не поймет, тому это и бесполезно знать.

Характерно, что за данным возражением Бунина не последовала полемика, как в случае с Ходасевичем. Это показатель того, что здесь просто имело место стилистическое недоразумение а не принципиальное расхождение взглядов. Адамович обращался к молодым как наставник; Бунин же объяснял, что в этом нет необходимости. То есть жанр «литературной беседы», по его мнению, в данном случае избыточен и не полезен. Кого можно считать правым в этом случае? По-видимому, правы оба, но по отношению к разным аудиториям: Бунин имеет в виду только талантливых авторов, которые и сами во всем разберутся; Адамович же более «демократичен» и обращается вообще ко всем.

В конце своего творческого пути Адамович ясно сформулировал определенный принцип отношения к литературным явлениям, в первую очередь ориентированный на будущее сохранение традиции. В предисловии к своей поздней книге «О книгах и авторах. Заметки из литературного дневника» (1967) он писал: «Согласие с каждым из упомянутых авторов вовсе не обязательно. Влияние того или иного мыслителя на юные умы, может быть, даже не всегда и желательно, – и не о согласии или влиянии в моих очерках речь. Речь исключительно о том, что русский духовный мир богат, своеобразен, противоречив и сложен и что рано или поздно новые русские поколения должны будут это драгоценное наследие принять, как именно им завещанное» [3, с. 2]. Стоит также кратко рассмотреть в качестве примеров построения Адамовичем своего критического суждения его характеристики некоторых наиболее значимых авторов в этой книге.

Вот его суждение о В. Розанове: «Нет, блеска у Розанова не найти. Но никому до него не удавалось создать иллюзию полного слияния слова с мыслью, никто не писал с такой непосредственностью: будто каждая фраза – моментальная фотография мысли. Никакого красноречия, никаких гармонически закругленных периодов, а все же розановский стиль – подлинное волшебство, и об этом есть в дневнике Блока несколько очень верных замечаний» [3, с. 22]. Относительно отсутствия у Розанова «блеска» можно поспорить, но в остальном все сформулировано очень точно. Критик выделяет три стадии понимания розановского текста: 1) отсутствие внешних красот; 2) смысловой эффект – «слияние слова с мыслью»; 3) общее действие на читателя – «волшебство». Первое суждение – эстетическое; второе – чисто смысловое, мыслительное; третье – экзистенциальное, действие души.

Однако обычно эти три компонента суждения сливаются в целостность. Например, в суждении о Бунине: «Инстинктивное... упорное его отталкивание от поэтики символистов было все же кое в чем оправдано, и, вероятно, в будущем это будет признано. Есть много шансов, что правдивые, скромные, духовно честные бунинские строчки переживут в нашей литературе иные пышные вычуры или словесные туманы, казавшиеся когда-то полными глубокого смысла. Лучшие стихи Бунина – как и лучшая его проза – написаны, конечно, во второй половине его жизни, после революции, и, надо надеяться, это тоже будет когда-нибудь полностью признано» [3, с. 8]. Этот прогноз, отметим, оказался очень точным – все именно так и произошло: ныне Бунин – один из классиков «первого ряда», причем его поэзия ценится не меньше прозы, а в целом главным признан эмигрантский период его творчества. Но Адамович все это сумел сформулировать лишь несколькими предложениями, сумев выделить главное достижение его поэтики – «правдивые, скромные, духовно честные бунинские строчки».

С другой стороны, критик столь же точно оценил и достоинства основного антипода Бунина – «главного символиста» Вячеслава Иванова. Его поэзии он дал следующую характеристику: «Поэзия – это трудная, требующая от читателя усилия и напряженного

умственного сотрудничества. В ней много мыслей, подчас мыслей глубоких. Ее духовный уровень очень возвышен, тон торжествен и патетичен. Без преувеличения можно сказать, что Вячеслав Иванов “парит” и из своих заоблачных просторов почти никогда на бедную нашу землю не спускается» [3, с. 10]. Так всего лишь четырьмя короткими предложениями дана очень точная характеристика не только самому Вяч. Иванову, но и целому мировому типу поэта, который условно можно назвать «дантовским» типом. Это пример мастерства слова литературного критика.

Наконец, примером точной характеристики поэта, даваемой через вроде бы «недостаток» его (ее), следующее смелое замечание Адамовича об Ахматовой: «Достойно внимания... что у Ахматовой образов и метафор крайне мало, в чем с особой очевидностью обнаруживается ее верность Пушкину, его сдержанности и его непогрешимому вкусу» [3, с. 13]. В наше время сказать о поэте, что у него (нее) мало образов, считается почти оскорблением, но Адамович показывает это не только как достоинство поэта, но и как признак его (ее) верности подлинному пушкинскому наследию и вкусу.

Кроме того, Адамович отличался как критик особой деликатностью и склонностью видеть только хорошее у всех авторов, в том числе и тех, которые были ему враждебны по существенным вопросам. Характерный пример представляет его отношение к Маяковскому. Из более чем двухсот статей, рецензий, заметок, посвященных Маяковскому в эмигрантских изданиях, почти пятая часть принадлежит Адамовичу, что помимо прочего указывает и на ту роль, которую он играл в критике, и на его непредубежденность, которая позволяла ему писать об идеологически и морально враждебном советском поэте. Адамович выделял такие свойства его поэзии как «прекрасный, меткий, сухой, точный – настоящий язык поэта», «ритмический размах», «зоркость глаза», метафорическое богатство [5, с. 315]. Здесь расхождения с Маяковским у Адамовича были не меньшие, чем в сфере идеологической – ведь для критика главное значение в поэзии имеет вовсе не язык и «размах», а душевная глубина и трагичность, то есть качества, менее всего свойственные Маяковскому. Этот антилирик должен был бы быть лишь отвратителен Адамовичу, но вместо этого получил от него сорок текстов.

Наконец, весьма важным и показательным для понимания Адамовича как критика-мыслителя является его вступительная статья к роману Ф. Кафки «Процесс». Здесь он писал: «…разуму в творчестве Кафки делать нечего, и замечательно, что кажущееся противоречие его замыслов с его стилем, неизменно сухим, почти протокольно-точным, лишенным каких бы то ни было украшений, противоречие это еще сильнее подчеркивает вне-разумность рассказа. Кафка не склонен предложить читателю какие-либо “сладкие грезы”, хотя бы только под видом традиционных цветов поэтического красноречия. Он пренебрежительно отбрасывает образы, метафоры, игру или переливы красок... Две реплики, две подробности в эпизоде с тюремным священником заставляют задуматься. В начале беседы Иосиф К. говорит, что священник может быть не отдает себе отчета, кому он служит, а затем, в ответ на двукратное молчание, замечает, что не хотел сказать ничего обидного. Священник во внезапном возбуждении кричит:

– Что же, ты слеп, ничего не различаешь в двух шагах?

Под конец разговора, отпуская Иосифа К., он говорит:

– Пойми же, кто я.

Что это значит?.. только запись в сохранившихся черновиках обращает на себя внимание: “Писать – как форма молитвы”. Но большинство исследователей творчества Кафки не придают ей значения, считая ее одной из его случайных обмолвок» [1, с. 12–13]. Далее Адамович связывает мир Кафки с философией С. Кьеркегора и упоминает о Л. Шестове как русском исследователе Кьеркегора. Таков его метод мысли – поиск транскультурных смыслов и их перевоплощений, их новых ракурсов у новых авторов.

Однако в приведенном фрагменте важнее не это, а выделение критиком важнейшего смыслового «узла» художественного мира Ф. Кафки. Этим узлом является тема последнего Суда над человеком – в том числе и его суда над самим собой. В образной форме эта тема у Кафки очень вариативна, но тот сюжет, о котором здесь пишет Адамович, является одним из наиболее сложных и показательных для этой темы. Фактически Кафка выстраивает сложную притчу: здесь и подсудимый судит священника-судью, но из-за этого лишь усиливает собственную вину, суть которой ему остается непонятной. В таком сюжете как раз и становится понятной главная скрытая интенция Кафки писательства как тайной молитвы. Русский критик смог почувствовать это глубже европейцев, имея в контексте опыт мира Достоевского.

Краткое рассмотрение специфики критического метода Г.В. Адамовича позволяет сделать вывод о том, что ему удалось преобразовать этот жанр в особый синтетический вид литературного творчества, соединяющий в себе элементы традиционной критики, дневника, воспоминания, философской рефлексии, эссе и художественной прозы в их различных сочетаниях. Такой синтез был обусловлен как собственным характером таланта Адамовича, так и культурно-исторической объективной потребностью в разработке такого жанра письма. Стилистическая инновация Адамовича была глубоко укоренена в литературной традиции: сам он упоминает в качестве образца Ш. Сент-Бёва, а в русской традиции он объективно очень близок В. Розанову. Этот жанр имеет большие перспективы в XXI веке в силу полипарадигмальности современной культуры, которая требует от критика многофункциональности и способности к синтезу культурных смыслов на основе личностного опыта.

Литература

1. *Адамович Г.В.* Вступление // *Кафка Ф.* Процесс. Torino, 1971. С. 3–17.
2. *Адамович Г.В.* Литературные заметки. Кн. I. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2016. 515 с.
3. *Адамович Г.*В. О книгах и авторах: Заметки из литературного дневника. Париж, 1967. 32 с.
4. *Адамович Г.В.* Собр. соч.: в 18 т. Т. 14: Комментарии (1967). Эссеистика 1923–1971 / вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. О.А. Коростелева. М.: Дмитрий Сечин, 2016. 624 с.
5. *Адамович Г.В. С*обр. соч.: в 18 т. Т. 2: Литературные беседы («Звено»: 1923–1928) / вступ. ст., сост. подгот. текста. и примеч. О.А. Коростелева. М.: Дмитрий Сечин, 2015. 784 с.
6. *Бунин И.А.* На поучение молодым писателям / И.А. Бунин // Собр. соч.: в 9 т. Т. 9. М.: Худ. лит., 1967. С. 449–453.
7. *Коростелев О.А.* Георгий Адамович и русское Зарубежье // Новый филологический вестник. 2020. № 1 (52). С. 313–319.
8. *Коростелев О.А*. Комментарий к «Комментариям» // *Адамович Г.В.* Собр. соч.: в 18 т. Т. 14: Комментарии (1967). Эссеистика 1923–1971. М.: Дмитрий Сечин, 2016. С. 423–435.
9. *Коростелев О.А., Федякин С.Р.* Полемика Г.В. Адамовича и В.Ф. Ходасевича (1927–1937) // Российский литературоведческий журнал. 1994. № 4. С. 204–250.
10. *Ли Ялинь.* Интерпретация русской литературы в критике Г.В. Адамовича на страницах парижского еженедельника «Звено». Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2020. 248 с.
11. *Федотов Г.П.* О парижской поэзии / Г.П. Федотов // Собр. соч.: в 12 т. Т. 9. М.: Мартис, 2004. С. 16–24.
12. *Ходасевич В.Ф*. Собр. соч.: в 8 т. Т. 2: Критика и публицистика (1905–1927). М.: Русский путь, 2010. 720 с.
13. *Хэггланд Р.* Полемика Адамовича и Ходасевича // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://kolonna.mitin.com/archive/mj0910/haggland.shtml

Аннотация. В статье анализируется творческая манера Г. Адамовича в его рецепции новых литературных произведений. Литературная критика Адамовича может быть определена как специфический жанр «литературной беседы». Она имеет синкретический характер, включая в себя элементы смежных с критикой жанров – эссе, воспоминания, философской рефлексии и собственно беседы с читателем. При анализе отдельных авторов, произведений или тем Адамович избегает методичных рассуждений и не придерживается определенной теоретической доктрины. Его «метод» – это своего рода экзистенциальная «встреча» с рассматриваемым им автором.

Ключевые слова: Г.В. Адамович, литературная критика, метод, парижская школа.

Vitaliy Yu. Darenskiy, PhD in Philosophy, Professor, Philosophy Department, Lugansk State Pedagogical University. E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

G. Adamovich's Literary Criticism as Meaning Creation

Abstract. In the article the author analyzes the creative manner of G. Adamovich in his reception of new literary works. Adamovich's literary criticism can be defined as a specific genre of "literary conversation". It has syncretic character, including elements of genres related to criticism, such as essays, memoirs, philosophical reflection and proper conversations with the reader. When analyzing individual authors, works or topics, Adamovich avoids methodical reasoning and does not adhere to any definite theoretical doctrine. His "method" is a kind of existential "meeting" with the author he is considering, which is deliberately formulated not in direct and rigid characteristics, but in a "roundabout" way through personal impression and some detail of the artistic world.

Keywords: G.V. Adamovich, Literary Criticism, Method, "Paris School".

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-368-400

Андрей Сараев

«Волшебный палимпсест» О значении поэзии в наследии Л.Н. Гумилева

Светлой памяти М.Г. Козыревой (1939–2020), открывшей для читателей прежде неизвестного поэта – Л.Н. Гумилева

Даже спустя три десятилетия, прошедших со дня смерти Льва Николаевича Гумилева, к его книгам не ослабевает читательский интерес, его наследие изучается, причем как с целью развития идей, так и с обратной – опровержения и даже низвержения. Пишутся и издаются его биографии, включая книгу в легендарной серии «ЖЗЛ» (впрочем, весьма низкого качества) [41][1]. Нередко на его имени просто спекулируют. Но и это особый знак, свидетельствующий, что уже само сочетание «Лев Гумилев» или «Л.Н. Гумилев» превратилось в «бренд», помещение которого на обложку гарантирует изданию коммерческий успех [7, 50, 79, 81].

Уникальную («вневременную») особенность восприятия Л.Н. Гумилева очень верно охарактеризовал М.Б. Пиотровский: «У Льва Николаевича оппонентов в постсоветское время было не меньше, чем в советское. Его научная биография не делится на период советского запрета и постсоветской свободы. Он увлекал и возмущал читателей и тогда, и сейчас. Его человеческая биография, полная мучений и страданий, репрессий и подвигов, смотрится вне конкретного времени…» [68, с. 9]. Несмотря на полярность оценок, важно, что Л.Н. Гумилев по-прежнему не оставляет равнодушным никого, кто знакомится с его наследием или хотя бы просто с фактами его биографии. Думается, одной из возможных причин такого неослабевающего интереса является вовсе не доступность большинства написанных им текстов, как это традиционно принято считать, а, напротив, их сложность и неоднозначность. Можно сформулировать иначе – возможность практически бесконечного познания наследия Л.Н. Гумилева. Именно это роднит его с философами, писателями и поэтами, то есть с теми, в чьих словах постоянно ищут новые, прежде не очевидные смыслы.

[1] У книги три принципиальных недостатка. 1. Приписывание Л.Н. Гумилеву паранаучных представлений, например: о славянстве гуннов, Гиперборее, сакральных энергиях [41, с. 125, 146, 154–155, 198, 238–239]. 2. Слабое понимание трудов Л.Н. Гумилева, приводящее к нелепым ошибкам: «…между 977 и 985 годами Хазария была оккупирована Хорезмом и принуждена вновь принять ислам. А *вскоре* [курсив мой – *А.С.*] начались постоянные и сокрушительные атаки русских дружин… в результате которых в *60-е годы* X века Хазарский каганат был окончательно разгромлен» [41, с. 128]. 3. Раскавыченные и никак по-другому не обозначенные цитаты из работ Л.Н. Гумилева, которые, если бы книга не была посвящена ему, можно было бы счесть за плагиат. Так, на с. 179–180 обычным текстом даны цитаты из книг «Конец и вновь начало» и «Тысячелетие вокруг Каспия», а с. 200–203 занимает практически сплошная цитата из монографии «Этногенез и биосфера Земли». Метод В.Н. Демина характеризует следующая его фраза: «Разумеется, в своих печатных работах Лев Николаевич подобных вопросов не ставил, но из этого вовсе не следует, что он над ними не размышлял…» [41, с. 198]. В книге немало опечаток, особенно в именах (*Амбросов* вместо Абросов, Ю.К. вместо С.И. Руденко), что еще сильнее дезориентирует читателя.

Сараев Андрей Сергеевич, независимый исследователь (Чувашская Республика, г. Новочебоксарск). E-mail: andrejsaraev@yandex.ru

Проблемы изучения поэтического творчества Льва Гумилева

К творческому наследию Л.Н. Гумилева удачно подходит определение «волшебный палимпсест»[1]. Безусловно, подобная метафора применима едва ли не ко всякому творческому наследию, и Лев Гумилев здесь лишь один из многих. Однако если говорить о наследии в первую очередь ученого, то подозревать в нем «вторые» и даже «третьи» слои и многочисленные подтексты скорее странно, чем очевидно. Другое дело, если представлять Льва Гумилева в качестве наследника традиции «Серебряного века» русской культуры. Но такое признание потребует и особого подхода к изучению его личности и творчества. Тут и начинаются проблемы.

Условно «ненаучная» сторона наследия Льва Гумилева изучена несравнимо меньше научной, а вопрос взаимосвязи этих двух сторон не исследован вовсе. Нельзя сказать и о достаточной источниковедческой базе. Рукописи литературных произведений Льва Гумилева практически не сохранились [56, с. 10–11, 17–18]. Все известные его поэтические и прочие литературные произведения и поэтические переводы изданы лишь однажды в сборнике, подготовленном сотрудниками музея-квартиры Л.Н. Гумилева в Санкт-Петербурге [20]. Несколько ранее вышел сборник, содержащий основные стихотворения и поэмы и часть переводов [33]. Еще один подобный сборник содержит выборочную публикацию стихотворений и поэм, но, в отличие от двух предыдущих, снабжен аналитическими статьями и подробными комментариями (местами ценными, местами сомнительными, а порой взывающими недоумение) [18][2], подготовленными ученицей Гумилева – О.Г. Новиковой. Единственные источниковедческие комментарии помещены в петербургском сборнике «Дар слов…».

Вторая проблема, непосредственно вытекающая из первой, связана уже не просто с общей недостаточной исследованностью поэтического творчества Льва Гумилева, а с его именно литературоведческой неисследованностью. А такого изучения наследие Гумилева достойно в первую очередь как самоценное явление русской литературы второй четверти – середины XX века. Оценки отдельных произведений и общего поэтического дара Льва Гумилева известны (в основном положительные, но иногда и критические) и давались в том числе литературоведами. Но это были оценки людей, близко знавших Гумилева, в основном в рамках воспоминаний о нем. Подлинное же научное изучение его литературного наследия до сих пор не проводилось. Делались попытки, порой весьма робкие[3], проанализировать отдельные стихотворные сюжеты и установить связь между

[1] Образ (“that marvellous palimpsest”) взят мною из книги американо-швейцарского популяризатора науки Лео Дойеля «Полет в прошлое» (“Fly into Yesterday”; русский перевод – М.: Наука, 1982), посвященной «воздушной археологии». Автором показано, как одни и те же наземные объекты с разных расстояний и ракурсов открываются совершенно по-новому. Все это удивительно корреспондирует с методикой исторического исследования, разработанной Л.Н. Гумилевым и по крайней мере в качестве метафоры заимствованной многими его коллегами, – взглядом на историю с «высоты птичьего полета» (о самой этой метафоре будет сказано ниже).

[2] Например, строки: «Откуда же приносит эту мглу, / Которая везде переклубилась?» – снабжены таким пояснением: «Здесь слово “мгла” использовано в значении темнота: тьма в мыслях, тьма в поступках, тьма в духовной жизни…» [18, с. 520]. Строка «На *башенных часах* поет петух» [18, с. 457] [курсив мой – *А.С.*] «расшифрована» так: «Крик петуха раздается на рассвете, когда еще темно. <…> Петух – вестник утра, света, солнца, его крик является сигналом прекращения ночных действий нечистой силы. Петух своим криком сообщает о рассвете и начале нового дня и о неизбежной победе добра над злом…» [18, с. 547]. Как видно, комментатору безразлично, что в стихе упомянут только *часовой механизм* в виде петуха.

[3] Едва ли наберется пара примеров. [51] – автор опиралась исключительно на стихотворные цитаты Л.Н. Гумилева из сборника воспоминаний «Живя в чужих словах». [13] – понятная попытка отыскать художественное описание идеи пассионарности в поэзии Льва Гумилева не может не считаться с хронологией. Тер-

произведениями отца и сына Гумилевых и А.А. Ахматовой [10]. Как уже сказано, литературоведческий характер носит комментарий О.Г. Новиковой, но, несмотря на несомненную эрудицию, его автор не литературовед, а кандидат технических наук.

Сложность, с которой неизбежно сталкивается всякий исследователь поэзии Л.Н. Гумилева, очень верно подметил А.И. Куркчи: «Он блестяще знал поэзию. Однажды он рассказал о каком-то питерском знакомом, который и мать свою не очень-то помнит, а отца вообще не знает, но уверяет, что принадлежит к высокому роду. “Моя мать – колдунья или шлюха, мой отец – какой-то старый граф”, – процитировал я[1]. “До его сиятельного уха не дошло, как, юбку разорвав…”, – подхватил Лев Николаевич и прочитал стихотворение до конца, без запинки.

– Лев Николаевич! – потрясенно спросил я. – Ну, Блок, или Мандельштам, это я понимаю, но Антокольский? Как вы все это запоминаете?

– А хорошие стихи запоминать не нужно, они сами запоминаются.

Он помнил уйму стихов. Это помогало ему в аудитории: он очень часто цитировал Фирдоуси, Хафиза, Саади, китайских мудрецов и, конечно, французских символистов. О русских стихах и говорить не надо» [60, с. 503].

Схожие воспоминания опубликованы И.В. Мамаладзе (женой А.И. Куркчи): «Долгий разговор о стихах, с цитированием любимых и фырканьем в адрес Бальмонта и Северянина. Стихи и Л.Н. – особая тема, сейчас речь об одном эпизоде. Память его хранит сотни строк, читает он с выражением… Уже не раз он выдерживал шутливый экзамен, когда я начинала какую-то строку, а он продолжал стих до конца. Бывало и обратное – с моим очень частым проигрышем. <…> Однажды во время этой шутливой игры он вдруг серьезно спросил: “Хотите, я прочту вам самое лучшее русское стихотворение?” И прочитал “В полдневный жар в долине Дагестана”» [62, с. 328]. Подобных примеров немало и в других воспоминаниях людей, близко знавших Л.Н. Гумилева.

Таким образом, исследователю поэтического творчества Льва Гумилева придется столкнуться с цитатами, скрытыми и явными аллюзиями из классической русской поэзии, поэзии Серебряного века (чего особенно много) и даже ранней советской. Помимо этого нельзя упускать из виду и огромную эрудицию Гумилева в античной, средневековой европейской и восточной поэзии – как арабо-персидской, так и китайской. Также достоверно известно (в том числе, запечатлено в видеозаписях), что Гумилев знал и читал по памяти стихи французских поэтов в оригинале; несомненно, знал и классическую немецкую поэзию[2].

Выявить и понять многочисленные поэтические аллюзии в творчестве Л.Н. Гумилева – одна из очевидных задач для современных и будущих исследователей. Без этого не решить загадок, которые он порой умышленно расставлял в своих стихах, поэмах и даже собственно научных произведениях. Однако наша задача скромнее – на ряде примеров показать взаимосвязь и взаимопроникновение науки и поэзии в творчестве Льва Гумилева.

мин «пассионарность» был создан Гумилевым, по его собственному признанию, в 1939 году, и эта дата вполне подтверждается перекрестным изучением различных интервью и воспоминаний [77]. Поэтому все сочиненное ранее 1939 года может рассматриваться лишь как поэтическое предвосхищение образа пассионарности. Необъяснимым курьезом также выглядит анализ стихотворения «Много есть людей, что, полюбив...» с распределением его строф по «модусам пассионарности» без указания, что его автор не Л.Н., а Н.С. Гумилев.

[1] Начало стихотворения П.Г. Антокольского «Санкюлот» (1925).

[2] И.В. Мамаладзе сообщает (очевидно, со слов самого Гумилева, поскольку свидетелем этой истории быть не могла) о разговоре Л.Н. Гумилева с В.М. Жирмунским. Гумилев просил его выступить в качестве оппонента на защите своей докторской диссертации по истории древних тюрок, но В.М. Жирмунский, который в то время активно занимался изучением эпоса тюркских народов, отказывался. И.В. Мамаладзе приводит слова Гумилева в цитате: «Но ведь я, – взрывается Л.Н., – смог составить и высказать свое мнение о ваших работах о *немецких романтиках* [курсив мой – *А.С.*] и даже о немецкой диалектологии…» [62, с. 328].

«Последний сын Серебряного века»

Л.Н. Гумилев никогда не избегал парадоксов, скорее даже активно их производил. Например, хорошо известно, как он не любил частых и настойчиво задававшихся ему вопросов о жизни и творчестве своих родителей – Анны Ахматовой и Николая Гумилева. Несколько характерных примеров: «Впрочем, о своих знаменитых родителях он говорит неохотно, категорически прерывая любые намеки на подобную тему резким: “Это семейное дело, к нашему разговору не относится”» [48, с. 35]; «Писать воспоминания я не буду. Незачем. К литературной славе моих родителей я отношения не имею. О матери и так много написано, особенно в год ее столетия. Что касается отца, то его реабилитация – дело соответствующих органов. Для меня он всегда оставался отцом. А писать мне есть еще что и кроме воспоминаний» [33, с. 15]; «Никогда не отрекаясь от своих родителей, отбыв за них два срока, Лев Николаевич тем не менее настаивал на том, чтобы в нем видели его самого, а не только сына знаменитых “Ани и Коли”» [89, с. 522].

Иногда на вопросы «в лоб» Гумилев отделывался такими ответами, которые, пожалуй, неловко было даже публиковать: «*Корр.* …Лев Николаевич, как вы относитесь к поэзии Анны Ахматовой и Николая Гумилева? *Л. Гумилев*. Мне нравится. Они, по-моему, хорошо писали. Во всяком случае, книги их, как видите, у меня всегда под рукой, благо сегодня их, наконец, стали издавать и у нас. Спасибо» [18, с. 202].

Нельзя считать эти и подобные им высказывания исключительно «позой». Л.Н. Гумилев действительно стремился в последние годы жизни успеть завершить собственные начинания, особенно в публикации работ по пассионарной теории этногенеза. Парадоксальность же позиции заключается в том, что в то время, когда Гумилев отказывался говорить о родителях и их поэзии, он сам записал и опубликовал две крупные поэмы (о чем речь ниже), которые держал в памяти более сорока лет, – единственное из всего собственного поэтического творчества, что было им опубликовано лично.

И в то же самое время он дает серию интервью Айдеру Куркчи, где вполне признаёт себя наследником Серебряного века, с нескрываемой теплотой и тоской говорит о том утраченном времени: «Мне неинтересно жить, потому что мой век, презренный и правдолюбивый Серебряный век кончился, я последний, кто знал их всех по именам, по кличкам, по домашним прозвищам, по слабостям, по их женщинам, каких уже вам никогда не увидеть» [60, с. 509].

Живой памяти о Серебряном веке у Льва Гумилева осталось немного[1]. Тем не менее взросление и постоянное нахождение (до начала череды трагических арестов в конце 1930-х годов) в среде главных представителей русской культуры начала XX века сформировали у него настолько стереоскопическое представление о «Серебряном веке», что оно стало равным «реально наблюденному факту»[2]: «Я жил среди них – Булгаков, Павел Кузнецов, я видел несчастного и воодушевленного Филонова, не разговаривал с Маяковским, он был очень груб и очень неостроумен, туповат, как Троцкий или Горький. <…> … какие роскошные женщины, даже в начале 30-х годов были серебряные леди, Анна Радлова, надеть было нечего, старые социал-демократки ходили в пиджаках крестьян, взятых ими на ссылках в 900-е годы, но зато я был среди них, детей Серебряного века, – равный» [60, с. 517][3].

[1] Ср. «…помню, *или это во мне будятся воспоминания слов*, – Блока, только что отошедшим…» [60, с. 517] [курсив мой – А.С.].

[2] Часть формулировки «этнологической методики» исследования прошлого, разработанной Гумилевым [27, с. 386].

[3] Некоторая сумбурность изложения, неоднозначность разбивки на предложения и сложности с пунктуацией – следствие расшифровки диктофонных записей.

Что сама эпоха Серебряного века и особая творческая среда того времени рождали людей с особым складом ума подтверждает известный пример другого «сына Серебряного века» – Д.Л. Андреева. Не будучи знаком с Гумилевым, он оставил философему, во многом схожую с его трудами по идеям, отдельным разбираемым историческим сюжетам и общей историософской направленностью – «Розу Мира». Здесь не место разбирать содержание этого выдающегося памятника мысли, но нельзя не отметить два обстоятельства. Первое – зеленый том «Розы Мира» встречает каждого посетителя, переступающего порог музея-квартиры Л.Н. Гумилева, поскольку стоит крайним на книжных стеллажах коридора. Если открыть эту книгу, не менее удивительной окажется дарственная надпись: «Дорогому Льву Николаевичу Гумилеву, в знак очень, очень многого... Алла Андреева. 14 марта 1991».

Несомненно, Гумилев узнал о труде Д.Л. Андреева значительно раньше, но познакомиться с ним, как видно из даты, смог лишь за год с небольшим до собственной смерти. Знакомство же с Аллой Андреевой произошло, по-видимому, в 1980-х годах. Об их первой встрече говорится в ее мемуарах (без указания точной даты): «Я уже рассказывала, как ленинградский поэт Николай Леопольдович Браун опубликовал в журнале “Звезда” несколько стихотворений Даниила. <…> Коля познакомил меня с Львом Николаевичем Гумилевым. У нас был очень интересный вечер: мы пришли в гости к Льву Николаевичу и его милой жене Наталье Викторовне. Так получилось, что сначала Лев Николаевич рассказал, как он сидел в конце 30-х годов, потом мы с ним сравнивали, как оба сидели в конце 40-х, а потом Коля рассказывал, как он сидел в конце 60-х. А потом все мы начали смеяться – так что же это такое в России – тюрьма? Где же была настоящая жизнь, по какую сторону забора?» [3, с. 272].

Сходство происхождения и в целом судеб Льва Гумилева и Даниила Андреева особым образом отразилось на творчестве каждого. «Это было в те годы, которые для молодых стали уже легендой. Но мы жили и формировались именно тогда» [2, с. 6], – предельно точно и ёмко выразилась Алла Андреева об эпохе, родившей немногочисленное поколение, еще и в немалой степени уничтоженное трагическими событиями первой половины XX века, – поколение людей особого склада.

Серебряный век в творчестве Льва Гумилева

На самом деле связь Л.Н. Гумилева с Серебряным веком значительно шире, чем просто наследование усвоенных в детстве и юности традиций. Нет никакого сомнения, что юный Лев Гумилев еще и сознательно изучал творчество всех – главных и второстепенных – поэтов эпохи, также культурную обстановку и даже литературную критику. Свидетельством тому выступают не только и не столько воспоминания, сколько сами его поэтические тексты. И в первую очередь – две опубликованные им самим поэмы, или «сказки»: осенняя сказка «Посещение Асмодея» и зимняя – «Волшебные папиросы». По форме, содержанию, по отдельным персонажам и событийным аллюзиям эти поэмы прямо-таки вырастают из Серебряного века. При этом повествуют они об актуальном для автора времени – рубеже 1930–1940-х годов: об арестах, репрессиях, лагерях, хотя все это и облечено в мистическую, временами фантасмагорическую или карнавальную форму.

Примечательны поэмы еще и тем, что обнаруживают далеко не очевидный по прямым (из интервью) или иным сторонним свидетельствам интерес Л.Н. Гумилева к живописи[1]. Поэма «Волшебные папиросы» прямо отталкивается от перипетий широко

[1] Неочевидный, но вовсе не невероятный. К сожалению, издатели переписки Л.Н. Гумилева с Н.В. Варбанец, следуя субъективно понимаемой ими драматургии личной трагедии обоих (эта переписка была поставлена в форме камерной пьесы в Музее Анны Ахматовой в Фонтанном доме), опустили при ее публика-

объявленной, но так и не открывшейся официально выставки Павла Филонова в Русском музее. Считается, что Лев Гумилев имел возможность посетить выставку во время закрытых показов зимой 1929–1930 года (почему поэма и названа «зимней сказкой») благодаря тогдашнему мужу А.А. Ахматовой – искусствоведу Н.Н. Пунину [18, с. 514]. Герои поэмы, выкурив магические папиросы, предложенные самим «Художником», далеко не положительным персонажем, перемещаются внутрь картины Филонова «Пир королей» и сами становятся участниками пира нежити.

Связь с живописью «осенней сказки» «Посещение Асмодея», представляющей собой причудливое смешение персонажей и сюжетов комедии dell'arte и «Фауста», кажется менее очевидной. Однако крестница Л.Н. Гумилева М.Л. Козырева (в девичестве Гордон), знакомая с содержанием поэмы еще со второй половины 1940-х годов, указала на любопытную, хотя и не совсем верную параллель. Поскольку главными положительными героями поэмы выписаны Пьеро и Арлекин, сообразно модели dell'arte соперничающие за внимание Коломбины и даже готовящиеся к дуэли, М.Л. Козырева довольно уверенно сообщает: «А теперь – о поэме… Содержание ее вкратце таково: Пьеро и Арлекин (с картины Сезанна) ночью в Эрмитаже попадают в лапы Асмодея» [58, с. 304].

Здесь ценно само указание на связь поэмы и картины, если только свойства памяти спустя десятилетия не смешали в сознании М.Л. Козыревой обе «сказки», одна из которых напрямую связана с художественной выставкой, хотя и не в Эрмитаже. И если все-таки М.Л. Козырева запомнила основные факты правильно, то картиной, изображающей Пьеро и Арлекина, никак не могла быть картина Сезанна, никогда в Эрмитаже (который ни разу не упоминается ни в той, ни в другой поэме) не висевшая, да и вообще никак с Ленинградом не связанная [70, с. 82–83][1]. Куда логичнее источник образов Пьеро и Арлекина искать в двойном автопортрете художников А.Е. Яковлева и В.И. Шухаева, который, как и «Пир королей» Филонова, хранится ныне в Русском музее.

Автопортрет двух друзей-художников постигла судьба, схожая с «Пиром королей»: написанная в основном в 1913–1914 годах[2] картина широкой публике стала известна только через полвека. Где она хранилась и путешествовала ли вместе с В.И. Шухаевым по Европе, из имеющихся публикаций не очень ясно. Первая крупная выставка, к которой В.И. Шухаевым в нее был внесен ряд изменений, состоялась в Академии художеств в Ленинграде в 1962 году, после чего картина и была официально приобретена Русским музеем. Эта дата как будто исключает возможность влияния картины на фабулу поэмы Гумилева. Однако имеется указание на более раннюю выставку 1936 года, причем тоже связанную с деятельностью Академии художеств [70, с. 243]. В таком случае возможность знакомства Гумилева с картиной до сочинения поэмы «Посещение Асмодея» вовсе не исключается. Если бы последнее подтвердилось, поэмы Льва Гумилева можно было бы признать еще и своеобразным мистическим посвящением Русскому музею. Во всяком случае, для «Волшебных папирос» это несомненно.

ции все долагерные письма Гумилева, рисующие иной характер взаимоотношений и дающие ценные биографические подробности [46] (критическая заметка на публикацию писем [65]). Первое из сохранившихся писем к Н.В. Варбанец (датируется июлем-августом 1947 года) сообщает об интересе Гумилева к живописи. По пути на раскопки в Винницкую область он рассказывает о своем впечатлении от Киева: «Осмотрел Софию, Лавру и музеи. Оказалось, что в Киеве есть превосходная коллекция Врубеля. Особенно же пленяют мое воображение византийские иконы». Восхищение творчеством Врубеля (и в целом изобразительным искусством) Гумилев пронес через всю жизнь, о чем свидетельствует одна из самых поздних его работ: «…Джоконда, Сикстинская мадонна, Афродита Милосская, Демон Врубеля и многие другие не только уникальны, но и находят отклик в душах людей, созерцающих картины. Этим искусство перекидывает мост между живой и неживой, даже искусственной природой» [23, с. 79].

[1] Картина Сезанна «Пьеро и Арлекин» находится в Москве, в коллекции ГМИИ имени А.С. Пушкина.

[2] Из недатированного письма начала 1913 года из Рима: «Большое спасибо за Ровинского, он принесет большую пользу в компоновке Арлекина» [69, с. 178].

При этом хотя «Пир королей» Филонова по времени написания принадлежит Серебряному веку, он скорее предвосхищает надвигающуюся на весь мир темную эпоху, наступившую вместе с Первой мировой войной. А вот двойной автопортрет А.Е. Яковлева и В.И. Шухаева в образах Пьеро и Арлекина, напротив, и образами, и самой историей своего создания полностью погружает в беззаботную атмосферу Серебряного века. История создания картины такова. Молодые художники Яковлев и Шухаев были увлеченными зрителями основанной на образах dell'arte пантомимы «Шарф Коломбины», поставленной в 1910 году в «Доме интермедий» В.Э. Мейерхольда. По чистой случайности сначала одному, потом другому было предложено заменить актеров, первоначально игравших Пьеро и Арлекина. В память об этом эпизоде они и решили создать двойной автопортрет в образах, которые сами какое-то время воплощали на сцене [6, 88].

Немаловажно, что участницей постановок в «Доме интермедий» В.Э. Мейерхольда была О.Н. Высотская [66, с. 161][1], состоявшая в 1912 году в романе с Н.С. Гумилевым, в результате которого родился сын Орест. Лев Гумилев познакомился со своим сводным братом и его матерью в середине 1930-х годов, и между ними сразу же установились близкие отношения [72, с. 7–8]. Так что узнать о постановках в стиле комедии dell'arte и творчестве А.Е. Яковлева и В.И. Шухаева ему было от кого.

Впрочем, дело не только в одном этом эпизоде. Сюжет комедии dell'arte в целом наполнял в начале XX века культурную атмосферу российских столиц [86]. Помимо нескольких театральных постановок или популярного для декадентской сцены образа Пьеро, необходимо упомянуть и пьесу А. Блока «Балаганчик» [71, с. 35–59], несомненно, оказавшую влияние на фабулу «Посещения Асмодея» (одноименное стихотворение Блока сюжетно ближе «Волшебным папиросам»). Признавая все это, необходимо внимательнее рассмотреть и собственные авторские отсылки на источники образов поэмы. Второй после демона Асмодея отрицательный персонаж поэмы Профессор, в котором почему-то принято видеть литературоведа Л.В. Пумпянского (1891–1940) [18, с. 532], заявляет друзьям-студентам, Арлекину и Пьеро, следующее:

«Профессор
Теперь нет места той наивной вере.
Прочли ль вы в диссертации моей
О вредности старинных суеверий
И о процессе ведьмы Молли Грей?»

Сомнительно, чтобы Лев Гумилев был настолько прямолинеен и мало искушен в литературе, чтобы создавать художественный образ, основываясь исключительно на каком-то одном прототипе. К тому же Профессор (Доктор) – такой же непременный и условный персонаж dell'arte, как и все прочие. Студентом Л.В. Пумпянского Гумилев не был и вряд ли многое мог о нем знать. Поэтому даже если конфликт, случившийся на публичной лекции Пумпянского, когда юный Лев Гумилев заявил, что лектор лжет, утверждая, будто Николай Гумилев, подобно Тартарену, не бывал в Африке дальше Алжира [8, с. 127–128], и отложился в поэме в образе Профессора, то он явно был не единственным источником, питавшим этот образ.

Исходя из содержания речи Профессора, со всей определенностью следует назвать имя не Л.В. Пумпянского, а другого литературоведа – Э.Ф. Голлербаха (1895–1942). В отличие от Пумпянского он не просто был лично знаком с Николаем Гумилевым, а знал его с ранней юности – они одновременно учились в Царском селе, Николай Гумилев –

[1] По воспоминаниям О.Н. Высотской, поначалу в постановках А.Е. Яковлев исполнял функцию гримера.

в гимназии, Голлербах – в реальном училище [15, с. 81; 39, с. 588]. По свидетельствам современников, Голлербах Гумилева недолюбливал и относился к его творчеству скептически [15, с. 265–266, 487]. В начале 1921 года он вступил с Н.С. Гумилевым в открытый конфликт. В критической рецензии на сборник «Дракон» Голлербах язвительно оценил творчество Ирины Одоевцевой, одновременно намекнув на отнюдь не литературные причины симпатии Н.С. Гумилева к молодой поэтессе [39, с. 617–618]. На гневную отповедь Гумилева, публично высказанную Голлербаху, тот ответил открытым письмом, где упомянул и Молли Грей: «“Разоблачениями” я вообще не занимаюсь, а в данном случае мне и в голову не приходил какой-либо “намек” разоблачительного свойства, т.к. я не имею удовольствия знать лично Ир. Одоевцеву, а Ваши с нею отношения интересуют меня не более, чем прошлогодний снег или количество извозчиков в Буэнос-Айресе. Клянусь костями Роберта Пентегью и Молли Грей, что никакого злого умысла в моей статье нет» [39, с. 264]. При помощи друзей Н.С. Гумилева конфликт до некоторой степени был исчерпан, но отношения с Голлербахом полностью так и не восстановились, хотя последний попытки помириться предпринимал[1].

Сомнений, что юный Лев знал об обстоятельствах конфликта начала 1921 года, быть не может. Интересно также отметить, что сам стих Ирины Одоевцевой «Роберт Пентегью» в составе упомянутого альманаха Цеха поэтов «Дракон» [43, с. 47–49] отделен всего лишь одним стихотворением от поэмы Н.С. Гумилева «Начала» [43, с. 32–43], которую Л.Н. Гумилев неоднократно цитировал в своих книгах [22, с. 758; 35, с. 18; 19, с. 123–124][2]. Нетрудно предположить, что всякий раз, беря в руки этот сборник, Лев Гумилев должен был невольно натыкаться и на стих о Молли Грей.

Однако есть очевидная проблема, на которую не обратила внимания столь уверенная в тождестве Профессора и Л.В. Пумпянского О.Г. Новикова: Пумпянский нигде не обращался к образам ведьм и никогда не упоминал Молли Грей [73][3]. Не о ведьмах была и критическая заметка Э.Ф. Голлербаха. В «Посещении Асмодея», напротив, упоминание Молли Грей касалось именно ведьм. Поэтому не исключая совершенно возможность участия в образе Профессора Л.В. Пумпянского и непременно добавляя к нему Э.Ф. Голлербаха, необходимо предположительно назвать еще одно имя – «специалиста по ведьмам» С.Г. Лозинского. Это однофамилец друга семьи Гумилевых М.Л. Лозинского (поэта и переводчика литературы итальянского Возрождения). Подобно последнему С.Г. Лозинский также специализировался в изучении позднесредневековой европейской культуры.

Лев Гумилев нередко ссылался на С.Г. Лозинского, особенно на подготовленное при его участии издание «Молота ведьм» (1932) [22, с. 259–260; 35, с. 398, 463; 19, с. 188, 260]. В этом смысле как раз поэмы, сочиненные на рубеже 1930–1940-х годов, в которых тема нечисти является основой общего фона, объясняют внимание Л.Н. Гумилева к вопросам инквизиции в собственно исторических работах 1960–1980-х годов. Как уже говорилось, взаимосвязь и перекрестные ссылки между научными и поэтическими работами Льва Гумилева – важная и еще недостаточно осмысленная особенность его наследия.

Рассмотренных примеров достаточно, чтобы прийти к вполне обоснованному заключению, что поэзия Льва Гумилева неизбежно вырастала из Серебряного века, была органическим продолжением сюжетов и мотивов, популярных у поколения его родителей. При этом неправильно было бы считать Льва Гумилева просто подражателем. Как в свое

[1] Чему свидетельство поздравительное письмо Голлербаха Гумилеву на Пасху, по-видимому, оставшееся неотправленным [39, с. 265, 619].

[2] В последнем случае дана прямая ссылка на сборник «Дракон» [19, с. 256]. Что у Л.Н. Гумилева были все первые издания произведений отца, включая самые малодоступные, известно из ряда воспоминаний.

[3] В указателе нет Одоевцевой [73, с. 858]. Н.С. Гумилев упомянут лишь однажды в комментариях составителей и вне прямой связи с Пумпянским. Вероятно, они даже не были знакомы [73, с. 743].

время творцы Серебряного века сначала переосмысливали поэзию французских символистов – Ш. Бодлера или Т. Готье, а потом создавали нечто совершенно оригинальное, так и Лев Гумилев черпал образы и сюжеты уже в поэзии эпохи своих родителей. Но взяв те же образы, он поместил их в свою мрачную реальность рубежа 1930–1940-х годов, которую еще и усилил гротескными мистическими чертами.

«Фарнабаз Николаевич»?

Уместно процитировать отрывок из поэмы «Посещение Асмодея», в котором главный отрицательный герой уже не уговорами, а угрозами, в очередной раз пытается склонить Пьеро и Арлекина расписаться кровью:

«Асмодей
Вы оба гнусной мерзостью полны.
Про вас ведь говорят на факультете:
“Скажи мне, Фарнабаз, ликиец молчаливый,
Зачем ты сердишь нас повадкою кичливой?”
Не скажешь никогда: “товарищи, давай!”,
Как люди говорят, влезаючи в трамвай.
Ругающим тебя не кланяешься низко,
К собраньям и кружкам ты не подходишь близко.
И, наконец, позор и ужас всем векам,
Ты руку целовал у двух замужних дам.
Подвигнемся, друзья, ужели Фарнабазу
Дадим распространять зловредную заразу?
И нам ли потерпеть, друзья, чтоб между нас
Ходил, смотрел, дышал какой-то Фарнабаз?
Я не сомкну очей, тревожимый мечтами
О том, как мы побьем неверного камнями.

И неужели вам совсем не дорога
Благоуханная столица?
В полярной темноте, когда ревет пурга,
Вам будет каждый день опальный город сниться.
В полярной темноте, средь вечной тишины
Вы проклянете миг безумного сомненья,
Несовершённые считая преступленья,
Не зная, почему и кем осуждены.
Морщинами в ваш лоб вползут воспоминанья.
Полярный снег у вас застрянет в волосах.
Вам будет каждый день страданьем без названья…
Но что молчите вы?»

Приведенный отрывок примечателен во многих отношениях. Кажется, это единственный фрагмент обеих гумилевских сказок, который имеет подтвержденную более раннюю датировку, чем указанная в первой публикации (9 февраля 1989 года) [28, с. 67], – лето 1968 года. М.Л. Козырева в упомянутой выше заметке вспоминала о случайной встрече во время турпоездки в Эстонию «в 68-м году, за месяц до Чехословакии» (то есть в июле). Ее собеседник, в котором она сразу угадала «вернувшегося оттуда», поведал ей следующую лагерную историю: «Вот один раз с пересылки вводят нас в барак… Тут из-под нар кто-то дергает меня за штанину: “Лезьте сюда быство! Я как ваз закончил поэму, сейчас вам ее

пвочитаю" [автор передает особенности дикции Л.Н. Гумилева – *А.С.*]. И всю ночь мне читал! Вот это было здорово, я вам доложу…

– А что он вам читал? – спросила я, заранее наслаждаясь готовящимся ему эффектом. – Не это? <…> Но мой дед и бровью не повел.

– Нет, это он мне уже на следующий день читал, а в тот раз только первые две главы.

Мы с ним расхохотались…» [58, с. 303–304]. И далее М.Л. Козырева передала по памяти часть цитированного выше фрагмента «Посещение Асмодея».

Итак, обличительную речь Асмодея благодаря независимым свидетельствам можно уверенно датировать рубежом 1930–1940-х годов[1]. Соответственно, содержание стиха отражает какие-то реалии предшествовавшего времени, и вряд ли можно сомневаться, что в образе Фарнабаза запечатлены факты биографии юного Льва Гумилева [18, с. 545–547; 8, с. 88]. Не касаясь пока многочисленных метафор, сконцентрируемся на главном – неуживчивости лирического героя в обществе, его открытом позерстве, прямом и нередком противопоставлении себя коллективу. Так оценивала сына и мать, обращаясь к тем же, кого имел в виду в своей речи Асмодей: «Вам он – бродяга, шуан, заговорщик, // Мне он – единственный сын» (А.А. Ахматова «Черепки»).

Асмодей же утверждает, что Фарнабаз осознанно и надменно противопоставляет себя и студенческому коллективу, и простым советским «товарищам», кроме того, имел связь с «замужними дамами». Все эти факты находят подтверждения в различных воспоминаниях о студенческих годах Льва Гумилева. Одно из них – широко известные воспоминания литературоведа Эммы Герштейн [курсив в цитатах мой – *А.С.*]: «Он пришел ко мне в мартовский субботний вечер <1934 г.>. В руке небрежно держал за уголок какое-то письмецо и протянул его мне… Это оказалось повесткой ГПУ… из Ленинграда. Гумилева приглашали явиться. <…> Уверял, что утром был на Лубянке, показал повестку и потребовал, чтобы его отправили в Ленинград: ему не на что купить билет. Его прогнали. Я не усомнилась в правдивости его рассказа, потому что не раз наблюдала на улицах и в *трамвае его вызывающее поведение*. Левина новость привела меня в смятение. Уже давно я была потрясена зрелищем его жизни, в которой *ему не было предусмотрено на земле никакого места*» [16, с. 272–273].

О первом романе Льва Гумилева с замужней дамой сообщал его ближайший друг В.Н. Абросов в личном письме О.Н. Высотскому: «Испортили его женщины. Невинность он утратил до войны. Я спросил: "С девушкой?" Он ответил: "Нет. С девушками невинность не теряют. Утрачивают ее с замужними женщинами, которые всё уже знают. Я утратил ее *с женой одного профессора"*» (письмо от 7 ноября 1982 года) [72, с. 27].

В безымянном профессоре-рогоносце позволительно видеть еще одного потенциального участника собирательного образа Профессора из поэмы. Однако несмотря на озорной характер образа Фарнабаза, ни о какой легкости не может быть и речи. Неизвестно, действительно ли Эмма Герштейн чувствовала прямо весной 1934 года чуждость двадцатиоднолетнего Льва Гумилева советскому быту и обществу и обреченность его дальнейшей судьбы, или это позднейшее осмысление. Что точно, это понимал, суммируя факты своей довоенной жизни и перенося их в сочиняемую в тюрьмах и лагере поэму, сам Гумилев.

[1] Близкое общение М.Л. Гордон (Козыревой) и Л.Н. Гумилева происходило во второй половине 1940-х годов. Будучи компаньонкой (в традиционном дореволюционном значении) Н.В. Варбанец, она оказывалась непременным свидетелем их встреч, а также визитов в их дом А.А. Ахматовой. Л.Н. Гумилев стал ее крестным отцом. М.Л. Гордон была слушательницей как рассказов о пассионарности, так и стихов матери и сына. По возвращении Гумилева из лагеря в 1956 году их отношения вскоре расстроились. Однако Гумилев успел организовать семейную жизнь своей крестницы, познакомив ее с братом своего лагерного (еще по Норильску) друга Н.А. Козырева, выдающегося астронома. Воспоминания М.Л. Козыревой о том времени, озаглавленные «Лев и Птица» («Птица» – домашнее прозвище Н.В. Варбанец), публиковались несколько раз.

Истинным историком он до конца войны стать не успел, но, несомненно, уже был поэтом. Отчужденность поэта, противопоставление себя окружающему миру явления настолько распространенные, что дополнительно подчеркивать их не следовало бы. Думается, в случае с Гумилевым есть куда больше оснований для пристального рассмотрения этой «отчужденности», чем для иных собственно поэтов.

В этом смысле уникально свидетельство современника, причем в отличие от мемуаров Эммы Герштейн датируемое тем же временем, о котором оно сообщает, то есть о второй половине 1940-х годов. Это заметки британского дипломата Исайи Берлина, русского по происхождению и культуре человека, но выросшего за границей, потому и познававшего советскую действительность уже как типичный иностранец. Чтобы показать контрастную (в сравнении с московскими собеседниками) «несоветскость» в рассказе о культурном состоянии послевоенного Ленинграда, И. Берлин специально выделяет, не называя по имени, Л.Н. Гумилева [курсив мой – *А.С.*]: «Действительно, на основании моих личных встреч с одним молодым военнослужащим Красной Армии, недавно вернувшимся из Берлина, сыном человека, расстрелянного много лет тому назад, я могу сказать, что он был по крайней *мере так же начитан, культурен, независимым в суждениях и так же утончен – едва ли не на грани интеллектуальной эксцентричности, как большинство студентов-старшекурсников Оксфорда или Кембриджа*. Но я пришел к выводу, что это – большое исключение, хотя, может быть, вероятность такой встречи в Ленинграде больше, чем где-либо еще в Советском Союзе. Когда молодой человек засвидетельствовал, что читал и Пруста, и Джойса в подлиннике (хотя никогда не выезжал за границы Советского Союза), я охотно поверил, что так оно и есть, и что на основании *одного поразительного примера* нельзя делать какие бы то ни было общие заключения» [45, с. 39 (п. 13)][1]. Этим словам следует доверять[2], потому что писались они первоначально не для печати, а в качестве служебной записки, и характеризовали в то время еще совершенно неизвестного человека.

Следствием и «оксфордской образованности», и «эксцентричности» стала самоаттестация Л.Н. Гумилева как Фарнабаза. Но что стоит за этим образом и почему именно Фарнабаз? Это не самый известный (в массовой культуре) участник событий Пелопонесской войны. Если, конечно, имеется в виду именно описанный Фукидидом и Плутархом Фарнабаз, а не другой Фарнабаз – представитель той же династии правителей Геллеспонтской Фригии [40, с. 259] (отнюдь не Ликии!), противостоявший на море Александру Великому [84, с. 123–124]. По мнению О.Г. Новиковой, Фарнабаз назван ликийцем неслучайно. Поскольку из Мир Ликийских происходил Николай Чудотворец, в обозначении Фарнабаза/Льва «ликийцем» зашифровано его отчество, то есть «Фарнабаз-ликиец» = «Лев Николаевич» [18, с. 546]. Это весьма остроумная догадка, но она не может быть подтверждена без выяснения, какой из Фарнабазов имелся в виду в отрывке поэмы и действительно ли Лев Гумилев в реальной жизни применял к себе это прозвище. Во всяком случае, Фарнабаз не переводится с древнеперсидского как «лев»[3].

Что Л.Н. Гумилев в период студенческой юности использовал псевдонимы для печатания стихов и переводов, известно из некоторых воспоминаний. Фарнабаза среди

[1] Что речь предположительно идет именно о Льве Гумилеве, сказано уже в редакторском вступлении А.М. Некрича к публикации [45, с. 37].

[2] Несмотря на очевидное противоречие: «недавно вернувшийся из Берлина» «молодой военнослужащий» при этом «никогда не выезжал за границы Советского Союза». Понятно, что имеются в виду поездки туристического или образовательного свойства, но сформулировано это исключительно неудачно.

[3] Фарн – сложная религиозная категория древних иранцев, связанная с удачей, счастьем, благоденствием, могуществом, судьбой и часто изображавшая в виде нимба (фарр) на персидских барельефах и монетах [26, с. 19, 38; 61, с. 75–78]. Вторая часть имени, совпадающая с таковой в других именах (например, Артабаз), тоже со «львом» не связана [ср. 91].

них нет, но из тех, что связаны с Востоком, есть не менее интересные. Один – Аслан Таримов («псевдоним Льва Николаевича, под которым он издал свои переводы стихов Лютфи» [72, с. 25]) – прозрачно и означает «Лев с берегов Тарима», то есть из столь любимого Л.Н. Гумилевым Восточного Туркестана[1]. Другой, напротив, загадочен и, подобно Фарнабазу, малообъясним – Библия и Вавилон[2].

В научных трудах Гумилева Фарнабаз тоже не упоминается. Однако в монографии «Этногенез и биосфера Земли» несколько раз назван афинский политик Алкивиад, убитый по приказу Фарнабаза в 404 году до н.э. [35, с. 96, 373][3]. Во всяком случае, это косвенно указывает на того из Фарнабазов, который был участником Пелопонесской войны, и, безусловно, на знакомство Гумилева с этим сюжетом. Несмотря на выраженные сомнения в возможности расшифровки Фарнабаза, молчаливого ликийца как Льва Николаевича, факты личной биографии Л.Н. Гумилева 1930-х годов в отрывке из «Посещения Асмодея» налицо.

Загадка «Персидской миниатюры»

Всё же отсылка к творчеству Николая Гумилева в этом фрагменте присутствует: если не ликиец / Николаевич, то сам Фарнабаз уж точно указывает на Персию. На нее же, только косвенно и предельно завуалированно указывают следующие строки: «И неужели вам совсем не дорога благоуханная столица?». В передаче М.Л. Козыревой столица была «благословенной». Что это – ошибка памяти слушателя или позднейшая доработка самого автора? При любом варианте решения применение к «столице» (имеется в виду Ленинград, воспринимавшийся Гумилевым по-прежнему как столица, но также и как «опальный город») довольно необычного эпитета «благоуханная» должно быть признано абсолютно сознательным. Именно этот эпитет позволяет установить связь между отрывком из «Посещения Асмодея» и одним из важнейших в творчестве позднего Н.С. Гумилева стихотворением «Персидская миниатюра». Параллель выглядит следующим образом:

Н.С. Гумилев «Персидская миниатюра»	Л.Н. Гумилев «Посещение Асмодея»
«Носить отрадно будет мне Значок великого артиста. *Благоухающий старик*, Негоциант или придворный…»	«И неужели вам совсем не дорога *Благоуханная столица?»*

[1] Мало обращают внимания на то, что помимо многих страниц в статьях и книгах Восточному Туркестану Гумилев посвятил специальный этюд, образно названный «Страна и народ без имени». Фактически это самостоятельная статья, куда выигрышнее бы смотревшаяся на страницах журнала «Вокруг света», нежели будучи растворенной внутри монографии «Этногенез и биосфера Земли». Возможно, в таком качестве она и была написана, но по не зависевшим от автора причинам опубликована не была. Ответ же на то, каким именем следует называть эту страну, следующий: «Лучше уж оставим географическое условное наименование – *бассейн Тарима* [курсив мой – *А.С.*]. Река – надежный ориентир, во всяком случае, нейтральный и долговечный» [35, с. 68].

[2] «В лагере у Льва Николаевича были клички “Арамис” и “Библия и Вавилон” (название книги Делича)» [63, с. 306]. Прозвище Арамис малоинтересно, тогда как для Библии и Вавилона нужно знать книгу Ф. Делича, довольно популярную в первые десятилетия XX века, но все же среди образованных кругов. Судя по всему, Л.Н. Гумилев взгляды Делича разделял: «…многие важные события в источниках бывают опущены, а незначительные выпячены. Примером может служить Ветхий завет Библии. Читая только его, невозможно усомниться в том, что вся история Ближнего Востока в первом тысячелетии до нашей эры вращалась вокруг Израиля и Иудеи. На самом же деле, как мы теперь хорошо знаем, Израиль и Иудея были захолустьями ближневосточного мира, исторические судьбы которого в эпоху определялись совсем другими народами и государствами» [27, с. 16].

[3] Убийство Алкивиада (без упоминания участия в этом Фарнабаза) сравнивается с казнью Сократа, и в обоих случаях это подано как иллюстрация вероломных происков афинян, гибельных для них самих.

Связь между строками, очевидно, не смысловая, а анафорическая: «*благоух*ающий *ст*арик» / «*благоух*анная *сто*лица», – что в отличие от простого копирования по-настоящему поэтически виртуозно[1].

«Персидская миниатюра» – это еще одна, пусть и воображаемая, картина, с которой обнаруживается связь в поэтическом творчестве Льва Гумилева. Можно предполагать и связь биографическую. Хорошо известно, что первый арест Льва Гумилева был случайным. Он произошел в декабре 1933 года на квартире арабиста-литературоведа В.А. Эбермана, куда Лев Гумилев, еще даже не студент, пришел для консультации по переводам с арабского [10, с. 10]. Но почему именно к Эберману? Эта ставшая роковой для обоих встреча была подготовлена целым рядом обстоятельств.

Так, вероятно, мимо внимания юного Льва Гумилева не прошла статья В.А. Эбермана «Арабы и персы в русской поэзии», в самом начале которой говорится: «Эстетическое возрождение Азии на Западе и в Америке заметно по увлечению дальневосточной живописью или по моде на персидскую миниатюру, которая нашла себе выражение и в новейшей русской поэзии в стихах Гумилева “Персидская миниатюра” (Огненный столп, стр. 30–31) и вызвала возмущенный отклик французского ориенталиста, жалующегося на гибель библиотек Персии, “dont les livres ont été malheureusement pillés depuis 1913–1914, – et mis en pièces par les collectionneurs de miniatures”…» [87, с. 108][2].

Знал ли Лев Гумилев еще об одном эпизоде, связанном одновременно с В.А. Эберманом и «Персидской миниатюрой», утверждать сложно, но символизм этого события требует отдельного упоминания. Дело в том, что атмосфера Серебряного века наполняла собой не только среду деятелей искусства, но также и науки. По крайней мере в Петрограде, где границы между поэтами, художниками, артистами и учеными были весьма условны. В начале 1920-х годов несмотря на крайне тяжелое в бытовом плане и политически неспокойное время молодые петроградские востоковеды ставили в своем кругу аналогичные описанным выше пантомимы и целые пьесы, сюжеты которых подсказывал тот самый дух Серебряного века, а отнюдь не наступавшая на него революционная эпоха. Сохранилось воспоминание В.А. Крачковской (жены академика И.Ю. Крачковского) об одном таком творческом вечере, состоявшемся зимой 1922 года: «Были поставлены две небольшие живые картины. Одна в стиле персидской миниатюры. В роли принца, изумленно выглядывающего из окна на красавицу внизу, был Вася Эберман в купальном халате. Мне пришлось соорудить ему пышный тюрбан из полотенца» [42, с. 485–486].

Само действие происходило на квартире у В.А. Эбермана. Хотя В.А. Крачковская говорит лишь о «стиле персидской миниатюры», можно не сомневаться, что источником вдохновения этой постановки служило стихотворение Н.С. Гумилева (к тому моменту уже покойного). Вторая строфа рисует схожую картину:

[1] Предлагаемая параллель с «Персидской миниатюрой» не априорна. Возможны и другие варианты объяснения «благоуханной столицы». Однако предположение О.Г. Новиковой, что источником метафоры явился акафист Богородице «Взбранной Воеводе победительная…», выглядит надуманным. Учитывая, что метафора дана в прямой речи демона, утверждать, будто Гумилев «ассоциирует Город с образом непорочности и чистоты неувядаемой белой лилии, цветка Матери Божией» [18, с. 547], можно лишь полностью абстрагировавшись от содержания поэмы.

[2] Перевод: «<библиотек> книги из которых, начиная с 1913–1914 гг., к сожалению, расхищались и растаскивались по частям коллекционерами миниатюр». Ссылка на источник в статье не дана, а он следующий: книга Луи Массиньона об учении и казни суфийского проповедника Ибн Мансура аль-Халаджа [90, с. 3*] (библиография с отдельной пагинацией). Возмущение в цитате, конечно, направлено не на стихотворение Н.С. Гумилева (как можно было бы понять из не слишком удачно построенной Эберманом фразы), а на моду на восточную экзотику, которая стала причиной разорения ближневосточных книгохранилищ.

«И небо, точно бирюза,
И принц, поднявший еле-еле
Миндалевидные глаза
На взлет девических качелей».

Так что поводов обратиться именно к В.А. Эберману у молодого Льва Гумилева было предостаточно.

Поскольку, как видно, «Персидская миниатюра» Н.С. Гумилева неизменно оказывала сильное эстетическое воздействие на читателей, необходимо подробнее остановиться на содержании стихотворения, которое, судя по имеющимся переводам и исследовательским материалам [38, с. 277–278], не было до конца понятно ни переводчикам, ни специалистам-литературоведам, но, безусловно, было понятно сыну поэта.

Стихотворение говорит о неминуемом уходе и последующей судьбе, напоминая тем самым пушкинский «Памятник». Только здесь «нерукотворный памятник», во-первых, воздвигнут не самим поэтом для себя, как у Пушкина, а сделан «Творцом»; во-вторых, он представлен не обезличенным памятником, а яркой и конкретной метафорой – персидской миниатюрой:

«Когда я кончу наконец
Игру в cache-cache со смертью хмурой,
То сделает меня Творец
Персидскою миниатюрой».

Вопреки названию, данному в единственном числе, миниатюра в стихотворении не одна. В единственном числе «миниатюра» – это сам лирический герой после смерти. Однако основная часть «Персидской миниатюры» состоит из словесных описаний трех или четырех виденных автором реально или же воображаемых сюжетов и образов миниатюр. Е.Ю. Раскина потратила немало сил на разбор «образов» киновари и тубероз [75], хотя это не более чем обязательные для акмеистской поэзии экзотические пейзажные элементы, как и «облака Тибета». Последние – даже «антипейзажный» элемент, поскольку так изысканно описана всего-навсего незакрашенная оборотная сторона листа с миниатюрой. На самом же деле представляется загадочным и остается необъясненным именно «благоухающий старик», который только и связывает отрывок из «Посещения Асмодея» с «Персидской миниатюрой»:

«Благоухающий старик,
Негоциант или придворный,
Взглянув, меня полюбит вмиг
Любовью острой и упорной.
Его однообразных дней
Звездой я буду путеводной,
Вино, любовниц и друзей
Я заменю поочередно».

Перед нами очередной пример наслоений образов, как в палимпсесте. С одной стороны, образ аристократичного «благоухающего» старика в окружении «любовниц и друзей» мог также быть почерпнут с какой-нибудь миниатюры, и тогда это была бы очередная «пейзажная» картина. С другой стороны, это завершающая часть стихотворения, начинающегося с «Творца». Тогда старик оказывается одновременно и аллегорией «Творца», который превращает лирического героя после его смерти в миниатюру.

Однако этот старик, «взглянув» на «меня», вмиг «меня» и «полюбит». Надо понимать, что местоимение «я» в конце стихотворения, после всей вереницы образов, относится не к человеческому воплощению лирического героя, а к герою, который сам уже стал «миниатюрой». Здесь скрывается еще один слой, переносящий воображение читателя на восточный базар, в книжную лавку или библиотеку, хранящую старинные рукописи, – в любом случае, туда, где старик-купец (негоциант) или придворный мог найти эту чудесную миниатюру, которая, захватив все его существо, заменила ему внешний мир.

Таким образом, «благоухающий старик» предстает как бы единым в трех лицах: персонаж реальной миниатюры («негоциант или придворный»), он же – аллегория «Творца», становится владельцем миниатюры, в которую превращается в начале стихотворения лирический герой. Причем только этому «благоухающему старику» удается по-настоящему оценить миниатюру, то есть в конечном счете – самого поэта и его поэтический дар:

«И вот когда я утолю,
Без упоенья, без страданья,
Старинную мечту мою
Будить повсюду обожанье».

Из всего возможного букета смыслов, заключенных в образе «старика», Лев Гумилев заимствовал только эпитет «благоухающий», что, конечно, не умаляет важности для него «Персидской миниатюры». В действительности, связь с отцовским стихотворением не ограничивается единичным словом. Так, в своем программном варианте «Памятника» задолго до «Посещения Асмодея» он уже обращался к «Персидской миниатюре»:

Н.С. Гумилев «Персидская миниатюра»	Л.Н. Гумилев «Дар слов, неведомый уму»
«С копьем *окровавленным* шах,	«А я *влачусь*, как Ипполит
Стремящийся тропой неверной…»	С *окровавленной* головою».

При всей ясности лексического параллелизма между приведенными строками любопытна инверсия смыслов. У Н.С. Гумилева шах *стремится* с окровавленным копьем за добычей, у Л.Н. Гумилева добыча – сам всадник (Ипполит из греческой мифологии), который влачится с окровавленной головой. Это в очередной раз говорит о глубоком знании и понимании сыном творчества отца и о том, что он не копировал слепо слова и рифмы. Лев Гумилев обращался к творчеству своего отца как к важнейшему источнику вдохновения, но не подражал ему, а создавал на аллюзиях к отцовской и в целом к поэзии Серебряного века собственные мотивы и образы.

Персидская миниатюра: «Юсуф и Зулейха» и нечисть

Помимо поэтического образа Л.Н. Гумилева на протяжении десятилетий сопровождала и самая настоящая персидская миниатюра – уже зримая, а не литературная картина [11, с. 163][1]. Связь между предметом, принадлежавшим поочередно А.А. Ахматовой и ее сыну, с творчеством Н.С. Гумилева, впервые предложенная М.Г. Козыревой (создателем

[1] Хранится в архиве Музея А.А. Ахматовой в Фонтанном доме. В рамке с цветными обрамлениями – орнаментальным, текстовым и растительным (от внешнего края в глубину) – на фоне горного пейзажа изображены две фигуры в богатых одеждах (орнамент позолотой практически идентичен, но базовые цвета разные – оттенки синего и ярко-красный). Предположительно женская фигура показана сидящей, полусклоненная голова, лицо прикрыто ладонью, другая рука отведена назад и слегка прикасается к полам кафтана спутника. Мужчина (здесь сомнений нет благодаря открытому лицу и форме тюрбана) стоит за спиной женщины. Руки едва касаются ее плеч, голова повернута в сторону, взор устремлен куда-то вверх и вдаль [11].

и первым хранителем музея-квартиры Л.Н. Гумилева[1]) [57, с. 520], снова не прямая, не сюжетная, а символическая.

Может быть, следуя отцовскому пророчеству, Лев Гумилев по отношению к этой миниатюре стал еще одним воплощением «благоухающего старика»? Этого исключать нельзя, хотя и подтвердить нечем. По словам М.Г. Козыревой, Гумилев никогда специально миниатюру не комментировал, отвечая просто, что «это персидская миниатюра» (личное сообщение), но, как уже было детально показано, о самых важных и сокровенных личных темах он намеренно не распространялся.

Насколько сложен анализ этого замечательного предмета искусства, не уступающего по своей художественной ценности миниатюрам из эрмитажной коллекции, показывают статьи сотрудников музея-квартиры Л.Н. Гумилева, на протяжении многих лет, пытающихся отыскать ключи к ее загадкам. Удивительно, как дважды с разных сторон они вплотную подходили к решению главной загадки – связи этой миниатюры с творчеством Л.Н. Гумилева. Дважды было дано по половине ответа, но всякий раз мысль авторов сворачивала в другую сторону. А связь эта действительно была, причем уже не символическая.

В феврале 2015 года в присутствии в том числе автора этих строк филолог из Ташкента Д.С. Азимова, выступая в музее-квартире Л.Н. Гумилева с публичной лекцией об Алишере Навои, высказала предположение о сюжете изображения на миниатюре. По ее мнению, здесь представлена одна из сцен знаменитой на Среднем Востоке истории о Юсуфе и Зулейхе [11, с. 159]. Поскольку Юсуф молод и прекрасен, а Зулейха – немолодая замужняя женщина, воспылавшая непреодолимой страстью к юноше, весь сюжет, описанный в многочисленных поэмах (наиболее известны поэмы Фирдоуси, хотя его авторство под вопросом, и Джами), основан на попытках Зулейхи соблазнить Юсуфа.

Как следует из вышедшей недавно совместной статьи сотрудника музея-квартиры Л.Н. Гумилева А.В. Бондарева и филолога-ираниста Н.И. Пригариной, это предположение теперь может считаться вполне доказанным. В то же время текст, рамкой обрамляющий миниатюру, во многом декоративен и составлен из разрозненных отрывков средневековых персидских поэтов, в том числе и Джами, но напрямую с изображением не связан. Все остальные предположения, высказанные в этой интересной статье, остаются сугубо гипотетичными[2].

В более ранней статье, посвященной гумилевским переводам персидской поэзии, было напрямую названо связанное с миниатюрой произведение. Это стихотворение «Выборы» иранского поэта первой половины XX века Бехара [10, с. 16]. К сожалению, тогда еще не была установлена сюжетная атрибуция самой миниатюры, и считалось, что это

[1] Во избежание путаницы поясню: М.Л. Козырева (Гордон) – жена младшего брата Н.А. Козырева. М.Г. Козырева – жена сына Н.А. Козырева.

[2] В первую очередь, что миниатюра могла ранее принадлежать Н.С. Гумилеву [11, с. 165–169]. Чтобы судить о возможных маршрутах миниатюры, ее следовало бы научно атрибутировать, а этого не сделано. Так же сомнительно, что специалистом, который, по словам А.А. Ахматовой (из письма сыну в лагерь от 6 апреля 1956 года), перевел надпись в рамке миниатюры, был иранист А.Н. Болдырев. В переписке упоминается не «Болдрик» или «Сандрик», как утверждают авторы статьи, а «Бондрик» [67, с. 180, 185]. В комментарии к публикации писем верно замечено, что это «неустановленное лицо». Отзываются о нем оба участника переписки не слишком лестно, но из ответных писем Гумилева действительно следует, что «Бондрик» востоковед [57, с. 299, 301]. (В обеих публикациях тексты писем приведены с пропусками, но в разных местах. В ответах Гумилева по изданию 1994 года опущены именно фрагменты с «Бондриком».) Теоретически «Бондриком» мог быть и А.Н. Болдырев, хорошо знавший и Ахматову, и Гумилева. Но никаких проблем с называнием его в качестве переводчика надписи не возникло бы, если бы переводил именно он. Ведь упоминается он в письме Ахматовой через три недели (28 апреля 1956 года) после рассказа о подаренной миниатюре. Ссылки на умолчания по причине перлюстрации писем [11, с. 165] для обсуждения совсем не политической темы персидской миниатюры не имеют смысла. К тому же переписка происходила уже после XX съезда КПСС, а через месяц с небольшим Гумилева полностью реабилитируют и освободят из лагеря.

одна из иллюстраций к «Шахнаме». Стихотворение Бехара содержит цитату из средневекового персидского поэта Саади:

«Где корысть – всегда уроды будут впереди.
Уж давно сказал об этом мудрый Саади:
“Если ты с добром на черта устремляешь взгляд,
Станет ангелу подобен тот, чья область ад.
Если даже на Юсуфа злобно глянешь ты,
То увидишь безобразье вместо красоты”» [20, с. 380].

В последнем двустишии («бейте») представлена как бы антитеза к сюжету миниатюры, где Зулейха отводит глаза, не решаясь взглянуть на прекрасный лик Юсуфа или скрывая не слишком молодой свой. Безусловно, Л.Н. Гумилев не мог не распознать связи между переводимыми строками Бехара и хранящейся у него миниатюрой[1]. Причем, как и в других примерах, здесь аналогия не ведет лишь к одной паре соответствий.

Стихотворение Бехара не только отсылает к изображению на миниатюре, но уже и к собственно научной работе Л.Н. Гумилева. В книге «Открытие Хазарии», написанной по горячим следам экспедиций 1959–1965 годов на Нижнюю Волгу, Кавказ и Дон, опубликовано несколько стихотворных отрывков, переведенных самим Л.Н. Гумилевым. Первый из них, очевидно, тот же самый стих Саади, цитату из которого обыгрывал Бехар в «Выборах»:

«Когда-то я в книге какой-то читал,
Что некто во сне Сатану увидал.
Тот был кипариса стройнее на вид,
И свет исходил от прекрасных ланит.
Сказал человек: “О отец суеты!
Пожалуй, красивее ангелов ты,
А в банях украдкой рисуют тебя,
Противно и гадко рисуют тебя”.
Тут див, испустивши рыданье и вздох,
Ответил: “Ты видишь, не так уж я плох.
Во мне безобразного нет ничего,
Но кисти в руках у врага моего”».

К сожалению, неясно и при имеющихся материалах не может быть твердо установлено, когда именно Гумилев познакомился с оригиналом стихотворения Саади и когда его перевел. Конечно, произошло это не над раскопанной в 1961 году могилой воина-печенега на бугре Степана Разина («бэровские бугры» – особые геологические образования на Нижней Волге) [25, с. 136]. Учитывая научно-популярный характер книги, это утверждение – очевидная дань литературной форме, о чем подробнее еще далее будет сказано. На самом деле это отрывок из стихотворения «Оклеветанный министр» [76, с. 24–25], входящего в сборник Саади «Бустан». В переводе К.И. Чайкина отрывок выглядит так:

«Не помню в какой-то я книге читал,
Что некто во сне сатану увидал.
Как ангел, прекрасен, как кедр, он велик,
Как солнце лучами, сиял его лик.
Сказал человек: “О, ужель это ты?
У ангелов нет ведь такой красоты!

[1] Поэму о Юсуфе и Зулейхе Гумилев упоминал на лекциях [64]. В конце статьи О.Г. Новиковой процитирована запись отрывка из лекции 1988 года.

Как месяц, красив ты. Зачем же тогда
Являешься в мир безобразным всегда?
Тебя представляют внушающим страх,
И в банях народных, и в царских дворцах
Малюют тебя безобразным, кривым,
С лицом почерневшим, противным и злым".
Низвергнутый дух, услыхав сей вопрос,
С рыданьем и стоном в ответ произнес:
"Счастливец! Ты прав: я совсем не таков,
Но кисть ведь – о горе – в руках у врагов!
Из рая изверг их, и вот на меня
Взирают с тех пор, ненавидя, кляня"».

Фрагменты, за исключением второй и отчасти первой строк, далеко не идентичны, но связь между ними угадывается легко. Вариант Гумилева значительно короче, но зато выдержан в едином размере и потому выглядит поэтически более цельным. Тем не менее возможность незнакомства Гумилева с переводом К.И. Чайкина исключена. Другой вопрос, является ли его перевод просто «переложением» уже переведенного на русский текста или ему был знаком и оригинал?

В случаях, когда исходный перевод был не его, Гумилев обычно давал ссылки на источник[1], но нельзя не учитывать научно-популярный характер издания, где любые ссылки сведены к минимуму. При этом вариант Гумилева – все же не прямая цитата перевода К.И. Чайкина. Мне доводилось находить в рукописях Гумилева рядом с переведенной строкой Саади выписанный по-персидски текст [78, с. 160], что подтверждает его работу не только с подстрочниками, но и с оригиналами. Не следует также забывать, что с парафразом отрывка этого же стихотворения Гумилев столкнулся, работая над переводом Бехара. Возможно, именно тогда, в конце 1950-х годов, он обратился еще и к оригиналу Саади, чтобы сделать свой вариант перевода.

Вероятно, допустимо и то, и другое. Уже говорилось о феноменальной памяти Л.Н. Гумилева на стихи, и так же, как в самом отрывке, он мог когда-то читать перевод Саади в издании 1935 года, а затем просто по памяти его переложить. Но он мог работать и с оригинальным персидским текстом, опираясь на уже существующий перевод.

Впрочем, все это только внешняя сторона. Куда удивительнее внутренняя. Не всякому археологу, раскапывающему кочевнические погребения на Нижней Волге, случайно полезут в голову строчки из сборника средневекового персидского поэта. Только особый склад Гумилева как ученого и наследника огромной поэтической традиции мог позволить ему свободно ориентироваться не только в событиях всемирной истории, но и в текстах мировой поэзии. Причем цитирование Саади увязано с одной из главных тем для всего творчества Гумилева – оправданием кочевников. Образ «другого», чуждого, мешал средневековым хронистам и попавшим в зависимость от их сведений авторам нового времени увидеть в кочевниках не чертей, а обычных людей. После цитирования Саади в «Открытии Хазарии» Гумилев заключает: «Подумать только, сколько исторического хлама несем мы в своем сознании, даже не подозревая об этом. Мы мыслим привычными категориями симпатий и антипатий, совсем забыв о том, как и почему они возникли, даже не думая о том,

[1] Например, первая публикация стихотворения «Предшествует слава и почесть беде…» китайской царевны VI века, затем неоднократно цитируемого Гумилевым в других своих работах, снабжена примечанием: «*Переложение* [курсив мой – *А.С.*] прозаического перевода, приведенного Н.Я. Бичуриным…» [21, с. 136]. Или стихотворение «Узнавши, что заняли Мекку потомки Фатьмы…» процитировано со ссылкой на монографию А.Е. Бертельса «Насир-и Хосров и исмаилизм» (М., 1959) и с комментарием, что это «стихотворный перевод Л.Н. Гумилева» [19, с. 139, 256].

насколько они справедливы. К примеру сказать: печенегов победил еще Ярослав Мудрый, и зла они наделали Руси куда меньше, чем половцы или ногайские татары. И вряд ли они были действительно более дикими, чем прочие кочевые племена…» [25, с. 136–137]. За эту последовательную глубинно гуманистическую позицию Гумилеву доставалось от оппонентов больше всего. Поэтому аналогия с образом сатаны из стихотворения Саади подобрана необыкновенно точно – кисти и в исторических сочинениях зачастую оказывались в руках врагов кочевников.

Стих Саади в двух переводах Гумилева – в пересказе Бехара и в полном цитировании в «Открытии Хазарии» – заставляет вернуться к «Посещению Асмодея», к образу главного «злодея» поэмы. Наверное, было опрометчиво уподоблять Асмодея оклеветанному, но прекрасному сатане из стиха Саади. Но нельзя не заметить, что Асмодей не выглядит инфернальным чудищем, подобным тем, что описывал Даниил Андреев в своих видениях. Асмодей, конечно, злодей, но не слишком удачливый и временами комичный. Сама модель dell'arte не предполагает подлинных образов. Все герои комедии, как уже говорилось, лишь условные маски. И чтобы подчеркнуть несерьезность этого обратного (инфернального) мира, даже в каком-то смысле его «человечность», автор в поэме выстраивает полушутливую иерархию, которая сначала представлена в речи самого Асмодея, а затем Профессора, думающего, как избежать последствий сделки с нечистью:

Асмодей

Я честный *черт.* Ах, честность так редка!
Исполнил все капризы старика.
Хотя его паршивая душа
Не стоит даже медного гроша. <…>

Все станут достоянием моим.
Тогда б я смело в ад вернуться мог.
Мне *Вельзевул* навесит орденок.
И, может быть, меня, как всем пример,
Отметит сам великий *Люцифер.*

Профессор

Еще рассвета нет. Еще на небе
Звезда голубоватая плывет.
Сам *Люцифер* об нас там мечет жребий,
Нас *Асмодей* во мраке ночи ждет.
Под этой голубеющей звездою
Все смертное у *дьявола* в руках.
В моей душе проходят чередою:
Сомненье, ненависть, надежда, страх. <…>
Я не пойду
Гореть в аду!
И *Сатану* Я обману!

Как можно видеть, Асмодей лишь только черт, мечтающий о повышении по службе. Выше него в иерархии стоит Вельзевул. Всем же адским миром управляет Люцифер, для которого в образной речи Профессора добавлены прочие наименования – «дьявол» и «сатана».

Удивительно, как сама эта иерархия да и ситуация со сменой образов людей и чертей почти буквально воспроизведена в юмористическом рассказе американского фантаста Роберта Шекли «Демоны», вышедшем в оригинале в 1953 году, а в переводе на русский в том же, что и «Открытие Хазарии» (1966). В этом рассказе обычного страхового агента Артура Гаммета прямо с улицы Нью-Йорка похищает некое существо по имени Нельзевул: «…огромное чудище в красной чешуе… <…> У чудища был усыпанный шипами хвост… и поросячьи глазки», еще и с «огромной рогатой головой» [85, с. 202–203]. При этом демоном Нельзевул называет именно героя и требует от него исполнения его желания, потому что «демон, вызванный заклинанием, должен исполнить одно желание заклинателя» [85, с. 204]. В итоге страховому агенту удалось обхитрить Нельзевула, как и Пьеро с Арлекином – Асмодея.

Сходство ситуаций и даже одинаково выстроенная иерархия нечисти, безусловно, случайны. Однако несомненно, что цель и выбранный для ее достижения прием у обоих авторов (или четверых, если считать с Саади и Бехаром) оказались общими: показать

условность, а порой и ошибочность, разделения на ангелов и чертей. Для литературы использование подобного приема обычно. Отличие и особенность наследия Льва Гумилева в том, что кроме поэтического творчества он прибегал к литературным приемам в научных исследованиях, полагая, что удачная метафора (особенно поэтическая) для рядового читателя окажется убедительнее многостраничной аргументации со ссылками.

Литературный прием

Широкая известность пришла к Л.Н. Гумилеву именно после выхода «Открытия Хазарии» – всего лишь второй, несмотря на солидный возраст автора (53 года), самостоятельной его книги. Тираж 15 тысяч экземпляров проложил имени Льва Гумилева дорогу к массовому читателю. Тогда же стал вполне осязаемым феномен притягательности, в общем, не на злобу дня написанных его научных трудов. Совмещение жанров, парадоксальность суждений, склонность к мистификациям – эти черты были не чужды Л.Н. Гумилеву даже в собственно монографических текстах. Они и привлекали массового заинтересованного читателя. Сам Гумилев прекрасно осознавал секрет доступности и популярности своих работ и несколько раз его прямо формулировал [курсив везде мой – *А.С.*]: «Есть два способа изложения новой мысли. Один считается “академическим”. <…> Не буду осуждать этот способ, хотя он мне представляется не столько “научным”, сколько “наукообразным”. <…> Второй способ – это “забавный русский слог”, т.е. простой разговорный язык. Нет научной идеи, которую нельзя было бы изложить ясно и кратко человеку со средним образованием, но, разумеется, тут *необходимо применять литературные приемы:* метафоры, гиперболы, эпитеты и даже вымышленные диалоги» [19, с. 6].

«Для описания событий, происходивших в Восточной Евразии, была применена методика подачи по трем уровням. Самые мелкие детали… были описаны в статьях традиционными приемами исторического исследования. <…> Второй уровень – обобщение – дал жизнь пяти специальным монографиям… Все они были выполнены также традиционными приемами, за одним исключением – они были написаны не академическим языком, а “забавным русским слогом”, *что повысило усвояемость текста и расширило круг читателей*» [22, с. 12].

Еще один схожий фрагмент, точнее, ранний вариант последнего из процитированных, остался только в рукописи[1], но интересен тем, что в нем Гумилев признается в опасности такого подхода, когда за доступностью изложения теряется ощущение сложности проделанного автором труда и сложности научных проблем, не имеющих на самом деле готового и однозначного решения:

«Неудовлетворенность – удел автора. Несколько раз мои читатели сетовали на то, что книга “Поиски вымышленного царства” заинтриговала постановкой вопросов, но не дала на них исчерпывающих ответов. А когда я объяснял, что так оно и должно быть… то они упорно ссылались на предшествующие разделы “Степной трилогии”… Напрасно я указывал на разнохарактерность сюжетов… Эти академические фразы, несмотря на их справедливость, никого не удовлетворили. *Приходится оправдываться иным способом – образно-метафорическим*» [28а, л. 1 об.]. «Но *преодолев ограниченность традиционной методики, мы сами создали новую трудность*: для того, чтобы читатель мог успешно и с удовольствием читать предлагаемую книгу, он должен усвоить принципы и терминологию науки об этногенезе, иначе говоря, книга рассчитана на подготовленного читателя. Собственно, это обычно для всех научных трудов, *но особенности моего литературного языка создают у некоторых читателей иллюзию, что перед ними популярная книга.*

[1] Несколько исписанных от руки страниц (с вклейками машинописных фрагментов), пронумерованных римскими цифрами, с общим заголовком «Предисловие». На лицевых сторонах каждого листа – машинописный текст монографии «Хунны в Китае». Из Музея-квартиры Л.Н. Гумилева.

Предупреждаю со всей серьезностью – это не так. Выбирая стиль изложения, автор сознательно предпочел принятому академическому канону живой язык повествования, который не снижает научной достоверности, но повышает степень доходчивости и легкости восприятия. Прошу воспринимать "забавный русский слог" в научном исследовании как эксперимент, стилистический и композиционный» [28а, л. 3 об.].

Наконец, еще один фрагмент, тоже не в полной мере опубликованный, возвращает нас к отправной точке – книге «Открытие Хазарии». В подготовленном для депонирования во Всесоюзный институт научной и технической информации варианте монографии «Этногенез и биосфера Земли» осталось немало достаточно крупных частей, не вошедших в печатное издание 1989 года и все последующие. В одной из таких частей автор рассказывает о «телепатическом» общении с инопланетным ученым, наблюдавшим за ходом земной истории на протяжении тысячелетий [курсив мой – *А.С.*]:

«Этого инопланетянина я встретил на *склоне большого бэровского бугра,* в то время, когда искал там хазарские погребения… Сначала мне было страшновато, ибо облик у него был призрачный, но потом мы разговорились… Пусть не удивляется читатель. Тор Хейердал тоже беседовал с аку-аку, так что прецедент есть. Долгое время я боялся публиковать перевод нашей беседы на русский язык, потому что у нас в Ленинграде живут востоковеды, которые потребовали бы у меня запись текста, имя автора и его факсимиле, а у меня ничего этого нет. <…> Вот я и молчал, чтобы меня *не обвинили ни в мистификации, ни в мистике*. А востоковеды это могут. Но потом я осмелел. Думаю, ведь есть у нас люди, знающие, что такое *"литературный прием*"» [34, с. 31].

«Инопланетянин призрачного облика» из неопубликованного фрагмента монографии «Этногенез и биосфера Земли» и есть аналог в прозе «прекрасного Сатаны» из приведенного в «Открытии Хазарии» стихотворения Саади! Так поэтические образы проникали из собственно поэзии в научные книги Льва Гумилева и, видоизменяясь, путешествовали по ним – из одной в другую.

Интеллектуальная игра, считавшая нормой, если не правилом среди представителей культуры Серебряного века (или студентов Оксфорда и Кембриджа, по определению Исайи Берлина), была унаследована Л.Н. Гумилевым и еще очень немногими детьми эпохи. Но она, по-видимому, плохо считывалась его коллегами и младшими современниками, что вызывало у них, как видно из приведенной цитаты, откровенное раздражение.

В то же время интуитивное осознание некоторыми из коллег Гумилева многомерности его текстов дало толчок к поиску в них еще более глубоких иносказаний. К сожалению, такие попытки в основном сконцентрировались вокруг обвинения Гумилева в сознательном, хотя и завуалированном антисемитизме, опять же в связи с его работами о Хазарии. Эта линия, начавшись в 1980-х годах, продолжилась и даже расцвела в 1990-х и 2000-х, но говорить о ней серьезно, пожалуй, нет особого смысла[1]. И все же доля правды в позиции многочисленных «скептиков» имеется. Только надо отличать «сложность» и «многослойность» от «злого умысла», которого у Гумилева ни в каком виде, даже глубоко завуалированном, никогда не было[2]. Примером такого изощренного злого умысла нередко

[1] За десятилетия знакомства с Гумилевым археолог Л.С. Клейн ни разу не сталкивался даже с намеками на наличие у него антисемитских взглядов: «…в личном общении Лев Николаевич – очень воспитанный и доброжелательный человек, безусловно не антисемит» [53, с. 228]. Зато по прочтении сборника воспоминаний «Живя в чужих словах» он убедился, что Гумилев был самым настоящим «бытовым антисемитом». Правда, так и не объяснил, зачем Гумилев тщательно скрывал свою антисемитскую сущность конкретно от своего доброго знакомого Л.С. Клейна [55, с. 280].

[2] Что интересно, стихи Л.Н. Гумилева, в отличие от его научных работ, Л.С. Клейн читал без априорной предвзятости. О внимательности чтения сборника его стихов свидетельствуют взятые Клейном для эпиграфа строчки из не самого известного (в смысле цитирований) стихотворения Льва Гумилева «Сон спящей царевны» [54, с. 166].

объявляют текст под названием «Апокриф», впервые опубликованный в книге «Древняя Русь и Великая степь» [22, с. 593–594], а затем – в посмертно изданном сборнике статей «Этносфера» [37, с. 479–480]. В последнем он помещен непосредственно за работой о Хазарии «Зигзаг истории», но никак с ней содержательно не связан. Однако критикам механического соседства текстов оказалось достаточно, чтобы признать «Апокриф» таким же «антисемитским», как и «Зигзаг истории»[1].

«Апокриф» представляет собой разделенное на тезисы размышление о Боге и сатане, добре и зле, бытии и пустоте/небытии, свободной воле и лжи. По общей направленности «Апокриф» сближается с идеями Даниила Андреева и смотрелся бы куда органичнее в «Розе Мира», чем в монографии о Руси и кочевниках. В первой публикации тексту предпослано авторское пояснение относительно происхождения этого сочинения, а также многочисленные комментарии к нему. Во втором издании никаких предуведомлений и комментариев нет, но сам «Апокриф» длиннее на два тезисных пункта, также имеются содержательные расхождения (начиная с седьмого пункта).

Однако именно во второй публикации текст полностью соответствует рукописному варианту, хранящемуся в Музее-квартире Л.Н. Гумилева. Этот последний озаглавлен как «Малый Апокриф» и, по всей видимости, представляет одну из переписанных Гумилевым копий, а не основной или единственный оригинал. В противном случае с изданным в «Древней Руси и Великой степи» текстом отличий бы не возникло. И критики, и сторонники (включая и М.Г. Козыреву; личное сообщение), часть которых ссылается на мнение Н.В. Гумилевой (вдовы автора) [13а, с. 37–38], солидарно считают «Апокриф» собственным сочинением Гумилева, а всю историю случайного обнаружения и затем утраты предполагаемого оригинала текста – сознательной мистификацией.

В свете всего изложенного отрицать это было бы странно. Однако если подходить к атрибуции текста максимально строго, никаких бесспорных данных в пользу версии авторства Гумилева никем ни разу не было высказано. Даже «фотон» в десятом пункте первого издания, который, по мнению С.С. Белякова, не мог вставить безымянный переводчик, а оставил, несомненно, Гумилев, не так очевиден [8, с. 511]. Дело в том, что в первой публикации «Апокрифа» применяется двойная система примечаний – в тексте в скобках (согласно Гумилеву, оставлены «переводчиком») и под строкой (комментарий Гумилева). Здесь вполне допустима техническая накладка при распределении примечаний на этапе подготовки макета книги, поскольку в авторской рукописи, как и в варианте, опубликованном в «Этносфере», слова «фотон» нет. Напротив, единственное, что находит полное подтверждение, это именно история обнаружения текста. Она следующая:

«Работая в Государственном музее этнографии народов СССР в 1949 г., автор наткнулся на странный текст, написанный уйгурским алфавитом на языке, автору незнакомом. К тексту был приложен перевод на русский язык на отдельном листе толстой бумаги… Текст и перевод находились в одной комнате музея, куда во время блокады было свалено много экспонатов… Автор успел списать перевод… надеясь потом найти время для детального изучения этого документа, но, вернувшись в Ленинград в 1956 г., обнаружил, что часть предметов была передана в Эрмитаж, причем некоторые экспонаты пропали. Таким образом, сохранилась только копия перевода…» [22, с. 592]. «По-видимому, приведенная философема была плодом индивидуального творчества какого-то турфанского вольнодумца [ср. выше про «Аслана Таримова» – *А.С.*], а текст попал в музей с материалами наших великих путешественников» [22, с. 595].

[1] Стандартное с XIX века и по сей день мнение о паразитарном характере хазарского государства, разделявшееся и Л.Н. Гумилевым, почему-то стало основанием для обвинения именно его в «плохо скрываемом антисемитизме» [82, с. 19]. Тем не менее в «скрываемом», а не в «явном».

В недавнем документальном фильме «Удивительная история Юрия Кнорозова, разгадавшего тайну цивилизации майя» (2021) рассказано о начале работы Ю.В. Кнорозова после войны в Музее этнографии народов СССР, где он познакомился и подружился с Л.Н. Гумилевым. Из сообщения ученицы Ю.В. Кнорозова М.Ф. Альбедиль, проиллюстрированного документальными кадрами состояния музея во второй половине 1940-х годов, следует, что сотрудники в то время большей частью занимались разбором беспорядочно сваленных и частично поврежденных в ходе бомбежек экспонатов [ср. 44, с. 172–173]. Поэтому найти и что-то переписать Гумилев и правда мог. Скептики, полагающие, что «дело шито белыми нитками, а Гумилев лишь прикрывает собственное авторство флером мистификации» [8, с. 511][1], вероятно, не знают обстоятельств открытия подобных документов, в том числе теми самыми «великими путешественниками», на которых ссылается Гумилев.

Истории эти подчас напоминают приключенческую литературу или даже восточную сказку, хотя переданы в деловой переписке (1890-е) одним официальным лицом, русским консулом в Кашгаре Н.Ф. Петровским, другому – председателю Восточного отделения Русского археологического общества барону В.Р. Розену: «Рукопись найдена, будто бы, в дупле дерева, а самое дерево стояло в центре круга, образованного из зарытых в земле скелетов разных птиц». «Вот еще листки, прекрасные по письму, для С.Ф. Ольденбурга. … найдены в развалине недалеко от Лоб-Нора. В песках обнаружилась постройка с полочками по стенам… на одной из которых оказались эти листки; часть их была сдута ветром, а многое, может быть, лежит еще в песку». «Ожидаю еще рукопись, которая найдена была, будто бы, в бутылке» [80, с. 112, 115, 117].

Показательно, что в переписке рефреном проходит определение многих из находимых рукописных текстов как написанных на неизвестном языке или неизвестным письмом (или сразу вместе) [80, с. 110, 115, 117, 119, 123]. Среди рукописей вскоре обнаружились и подделки, откровенные или же вызывающие обоснованные сомнения в своей достоверности, – тоже в каком-то смысле «апокрифы» [80, с. 120].

Значительная часть текстов, найденных в Восточном Туркестане на рубеже XIX–XX веков, имела религиозный характер, в первую очередь буддийский. Позже подобные тексты находили и в советской Средней Азии. Издаются они, как и гумилевский «Апокриф», в виде пронумерованных тезисов и редко по объему больше одной печатной страницы [9, с. 10–11; 14, с. 68–69].

Так что стоило бы удивляться не безыскусности «мистификации», как считают скептики, а, напротив, поразительной осведомленности Гумилева в теме, которой он никогда специально не занимался. Сам «Апокриф» и история его обнаружения свидетельствуют, что с подобными рукописями Гумилев сталкивался и, вероятно, даже с их предварительными переводами, над которыми на рубеже XIX–XX веков трудился упомянутый в переписке С.Ф. Ольденбург.

Вопрос только в том, что именно нашел Гумилев? Для сокрытия собственного авторства могла подойти какая угодно история, но раз Гумилев связал обретение «Апокрифа» с работой в Музее этнографии в 1949 году, значит, если и не весь текст был действительно обнаружен среди завалов блокадного времени (чего вопреки мнениям и сторонников,

[1] Ср. «Конечно же, текст “Апокрифа” с массой “незаурядных мыслей” сотворил сам Гумилев, и это не вызывало ни малейших сомнений сразу же при ознакомлении с его пунктами. Я не исключаю, что кто-нибудь из “современных читателей” и поверил в авторскую версию открытия, однако среди моих знакомых таковых не оказалось» [83, с. 521]. Автору, видящему во всех работах Гумилева один лишь подлог, странно в качестве основного аргумента ссылаться на совокупное мнение неких своих анонимных «знакомых». Ссылками на «знакомых» можно доказать и опровергнуть что угодно. Однако этот весьма оригинальный «аргумент» свидетельствует, как горячо труды Гумилева обсуждались в различных околонаучных кругах.

и критиков отрицать нельзя), то по крайней мере мог существовать некий прототип «Апокрифа» или же что-то ставшее источником вдохновения к его написанию могло иметь место там и тогда.

Это неясное «что-то» опять же только и находит некоторое подтверждение. Известный лингвист и культуролог академик Вяч.Вс. Иванов, хорошо знавший и Л.Н. Гумилева, и Ю.В. Кнорозова, сообщает удивительный факт о некоем «тайном обществе», участниками которого в 1949 году были они оба: «Его <Кнорозова> реальная биография мало отличается от фантастического романа. Еще до встречи с ним… я узнавал о нем от общих друзей. <…> Поэт Валентин Берестов… рассказывал мне о его поэтических метафорах. Берестов, а также мой друг… Александр Пятигорский и Лев – сын поэта Гумилева и Ахматовой, носивший фамилию отца, участвовали в тайном кружке, в котором начинающий этнолог Кнорозов пробовал с ними вместе понять, какие организации типа монашеских орденов и африканских мужских союзов устроены наиболее эффективным образом. Мне Кнорозов говорил потом, что основной вывод был в пользу мормонов и партии большевиков. Разумеется, от последней ход исследования скрывался, иначе бы членам кружка не поздоровилось бы – большевики в типологической похвале озорных юнцов не нуждались» [47, с. 84][1].

Если и не сам текст «Апокрифа», то история его обнаружения, несомненно, дает аллюзию к тайной организации молодых свободомыслящих интеллектуалов, которая действовала при Музее этнографии народов СССР в 1949 году. Чтобы понять смысл публикации «Апокрифа», нужно рассматривать не изолированно его 12 или 14 тезисов, а контекст, в рамки которого он помещен в книге. Во-первых, это «Часть шестая», озаглавленная «Путем зерна» – по названию стихотворения В. Ходасевича [17, с. 212]. (О таких, почти мимолетных, отсылках к Серебряному веку в монографиях Л.Н. Гумилева см. далее.)

Во-вторых, «Апокриф» является прямым продолжением параграфа под номером 184 «Образы утраченного» – размышления о постоянной и безвозвратной утрате культурных ценностей и нашей неполноте представлений о прошлом, порождающей предвзятость: «И долгое время пропавшее считалось несуществующим» [22, с. 589]. Хотя никаких особенных вымыслов в этом параграфе нет и его авторство не подвергается сомнению, но уже этот текст стилистически является чем-то наподобие стихотворения в прозе. Например: «…иконопись на Руси процветала за каменными стенами городов и монастырей, а кругом шли языческие пляски, колдовали старухи, приносили людей в жертву злым богам волхвы» [22, с. 589]. Здесь можно распознать вольный парафраз собственного стихотворения Льва Гумилева из поэмы «Волшебные папиросы»:

«В гудках авто, в громадах серых зданий
И блеске электрических огней
Не слышно нам старинных заклинаний,
Не видно оживающих камней.
А между тем, как прежде, правит смертью
И тусклой жизнью только пустота.
Над крышами домов кружатся черти,
И ведьма гладит черного кота.
Под сердцем наших дев гнездятся жабы,
В трамваях наших бродят упыри,
Но мы не знаем, где свершают шабаш,
И чьею кровью кропят алтари».

[1] В рассказе допущена досадная неточность. Льву Гумилеву, пусть и не за участие в тайном кружке, но все-таки не поздоровилось. Арест Гумилева, произошедший едва ли не на глазах Кнорозова в ноябре 1949 года, сделал последнего еще более скрытным и замкнутым, чем прежде [44, с. 182–183, 186–187, 293].

Еще один не менее поэтичный пример: «Наш окольный путь через историю событий показал, что описанная эпоха была творческой, напряженной и трагичной и что не бесплодие души и разума определило наблюдаемую пустоту, а наоборот, горение сердец и страстей испепелило то, что могло сгореть» [22, с. 589–590]. Завершается параграф глубоко гуманистическим воздаянием борцам со всё «пожирающим Хроносом» – хранителям культуры: «Люди берегут то, что считают “своим”… И пренебрегают тем, что для них было или стало чужим. Исключения из этого правила есть – это гуманисты XV в., собиратели рукописей и памятников искусства для Эрмитажа и Лувра, хранители списков Корана или Трипитаки и им подобные, но, увы, на общем фоне истории это единицы. Это те отдельные ласточки, которые весны не делают, ибо и их труды постепенно пожирает Хронос. А Жизнь идет, ибо только она умеет преодолевать Время» [22, с. 592].

Вот прямым продолжением чего является рассказ об обнаружении и утрате анонимного «Апокрифа». Литературный ли это прием? Безусловно! Причем не важно, сочинил ли Гумилев «Апокриф» полностью или опирался на реально существовавший прототип. Философское эссе о культурных утратах, воспоминание о музейной работе и участии в «тайном обществе», аллюзии к стихам – это тот антураж, в который помещен «Апокриф». Так его и следует воспринимать, а не рассматривать «под лупой» каждый тезис, что способно только исказить восприятие.

К такому восприятию всей книги «Древняя Русь и Великая степь» настойчиво призывал автор предисловия к ней – академик Д.С. Лихачев: «Л.Н. Гумилев строит широкую картину, и ее нужно принимать или не принимать как целое» [22, с. 7][1]. Вот почему Лев Гумилев, даже обращаясь к массовому читателю, рассчитывал, что среди них окажутся и более подготовленные, и честно предупреждал, что доступность языка его книг не равна простоте.

Волшебный палимпсест: поэзия в науке

Поэтика научных трудов Л.Н. Гумилева – вовсе не оксюморон. Помимо общих принципов организации любого осмысленного текста (за исключением текстов законов и технических инструкций), можно говорить и об особой поэтичности («литературности», «художественности») собственно научного произведения, если оно талантливо написано.

А Лев Гумилев к художественности стремился всегда, что проявилось уже в самых ранних его научных работах. Первая его опубликованная статья, посвященная атрибуции хранящихся в Эрмитаже глиняных статуэток конных и пеших воинов из Восточного Туркестана (из коллекции, привезенной уже самим С.Ф. Ольденбургом), содержала в себе такой образный, по-настоящему поэтичный пассаж: «Тюркская орда жила и погибла, как волк, голову которого она несла на своих знаменах, не давая и не прося пощады» [29, с. 242]. Таким образом, поэзия в наследии Л.Н. Гумилева присутствует на самых разных уровнях, и не все они на первый взгляд очевидны. Самое простое и заметное – присутствие стихотворных цитат в большинстве его книг.

О собственных переводах Гумилева, преимущественно из персидской поэзии, уже много говорилось. Однако спектр поэтических произведений, к которым обращался Гумилев в своих статьях и книгах, значительно шире. В ряде случаев это были, как в «Хунну», именно цитаты уже ранее кем-то переведенных стихов. Причем иногда Гумилев давал заимствованный перевод в собственной интерпретации, объясняя поправки несогласием с переводчиком (даже если это его собственная мать) [31, с. 142][2]. Иногда же Гумилев, на-

[1] О правильном понимании последних разделов книги и контекста «Апокрифа» свидетельствует заключительная часть предисловия [22, с. 9–10].

[2] Стихотворение Ли Бо «Луна над пограничными горами».

ходя изданный подстрочник, рифмовал его, превращая в настоящее стихотворение. Один такой перевод, причем с немецкого подстрочника, приобрел небывалую популярность у столько критиковавших Гумилева коллег – востоковедов и этнографов [52, с. 140–142; 12, с. 55, 75; 59, с. 14]. Это стихотворение Бо Цзюй-и «Голубая юрта» [21, с. 72–73].

Подразумевавшаяся как глава книги «Хунну», но не вошедшая ни в нее, ни в ее продолжение «Хунны в Китае», статья «Троецарствие в Китае» [30] представляет интересный пример реконструкции истории на основе средневекового китайского романа «Троецарствие», перевод которого Гумилев получил и внимательно прочел, находясь еще в лагере. Более того, он даже смог подробно его обсудить с солагерниками-китайцами (о чем известно из лагерной переписки).

Другой слой – вплетенные в тексты книг и статей Гумилева отсылки к поэзии и поэтам разных эпох. Об обращении к В. Ходасевичу говорилось выше, но таких примеров много, и они, в отличие от прямых стихотворных цитат, подчас трудноуловимы. Из самых заметных примеров – обращения к Пушкину и Блоку. В первом случае: «И наконец – где располагались поселения хазар, те самые “села и нивы”, которые киевский князь Олег, по словам А.С. Пушкина, “обрек мечам и пожарам”. Это все долго оставалось неизвестным!» [25, с. 11]. Или: «Исследуемые нами здесь события IX–X вв. были бедствием той разновидности причинной связи, которую в начале XIX в. именовали “силой ве́щей” (А.С. Пушкин)…» [27, с. 82].

Во втором случае: «Ученые русской школы настолько сроднились с Центральной Азией, что научились смотреть на ее историю “раскосыми и жадными” глазами степняков. Благодаря этому наши ученые уловили много нюансов, ускользавших от западных европейцев, и создали своеобразный аспект изучения кочевого мира» [21, с. 94]. Здесь от читателя требовалась несколько большая эрудиция, поскольку имени А. Блока рядом с «раскосыми и жадными» очами нет.

Встречаются и совсем уж нетривиальные сравнения: «По этому пути пошел Цзинь Чжун, выступивший в роли китайского Конрада Валленрода. Сделав блестящую карьеру и став правителем при бездарном монархе, он тем не менее поставил на карту все добытое благополучие и даже свою жизнь: он решился на государственный переворот» [32, с. 69–70]. К Конраду Валленроду сделано примечание, что это «герой одноименной поэмы Мицкевича».

Умело иллюстрируя стихами и художественной прозой научный текст по истории Центральной Азии, Гумилев показал себя настоящим знатоком и ценителем древней и средневековой китайской литературы, да еще и виртуозно находил параллели с литературой европейской. Но есть еще один слой, самый неочевидный, и не потому, что искусно запрятан, а, напротив, – потому что помещен на самое видное место. Это структура, архитектоника книг Л.Н. Гумилева, выраженная в их содержаниях.

Уже в «Хунну» Гумилев «потренировался» над образностью названий глав. Но там они, хотя и афористично, всё же прямо отсылали к ведущей теме соответствующей главы: «Во мгле веков» – о предыстории Восточной и Центральной Азии, «Небесные кони» – об открытии Шелкового пути, «Брат на брата» – о междоусобии двух шаньюев (правителей) державы Хунну в I веке до н.э., «Великая стена» и «Взлет дракона» посвящены событиям в Китае.

Книга «Хунны в Китае», которая, как сказано, вместе со статьей «Троецарствие в Китае» должна была составить с «Хунну» одну общую книгу, появилась с огромным, в четырнадцать лет, опозданием – только в 1974 году. По словам автора, книга вышла в искалеченном виде: без указателей (которые значатся в содержании!) и со значительными купюрами[1]. И даже такого рода ситуацию Гумилеву удалось повернуть

[1] На записке, вложенной в экземпляр «Хуннов в Китае» с дарственной надписью своей жене, Гумилев перечислил не включенные в печатный вариант разделы рукописи: история Средней Азии и Сибири, концепция гетерохронности климатических колебаний, до минимума сокращен раздел о троецарствии в Китае, убран

в свою пользу. Задержка издания дала возможность применить к анализу собранного в книге материала разработанную автором как раз в эти годы этнологическую методику. Сокращение материала также удалось превратить из недостатка в достоинство: благодаря этому на передний план вышла основная тема книги – судьба части переселившихся во II–III веках в Китай кочевников и судьба самого древнего Китая. Гумилеву удалось так изобразить весь драматизм коллизии III–V веков в долине Хуанхэ, что перед глазами читателя развернулась настоящая историческая пьеса. И именно экспрессивное, уже полностью метафорическое оглавление, которое автор составил с особым искусством, играет важнейшую роль в драматургии исторического повествования: «Пролог. – I. Тление – II. Вспышка – III. Костер – IV. Пожар – V. Накал – VI. Полымя – VII. Три цвета пламени – VIII. Зарево – IX. Огни гаснут – X. Угли остывают – XI. Пепел».

При этом не стоит думать, что Гумилев специально драматизировал заглавия. Скорее сам материал в ряде случаев пододвигал к тому, чтобы лишь словесно оформить некогда сыгранную самой историей драму. Об этом Гумилев честно предупредил читателя. Параграф с характерным названием «Значение метафоры» начинается так: «Пусть не покажутся читателю нарочитыми принятые нами названия глав. События IV в. в обобщенном виде и в самом деле напоминают разгорающееся пламя, которое, будучи раздуто ветром, превращается в пожар» [32, с. 88].

Не только заглавия, но и основной язык книги «Хунны в Китае» местами представлял собой подлинную художественную прозу: «Вскоре преступление было раскрыто. Ши Сюаня подвергли пыткам, а потом вместе с девятью членами его семьи сожгли в присутствии императора. Маленький внук императора, очень любивший деда, схватился за его пояс и, рыдая, просил его не убивать. Дед, плача, закрыл лицо рукавом, но не отменил приказа. Пояс Ши Ху лопнул, и мальчика бросили в огонь. Потом пепел казненных рассеяли перед воротами столицы под ноги прохожих» [32, с. 86–87].

А вот оглавление одной из самых известных книг Гумилева «Поиски вымышленного царства» снова дает скрытую аллюзию к Серебряному веку. Вся книга написана в стиле средневекового трактата и разбита на «трилистники» – разделы, состоящие каждый строго из трех глав. При этом идея представить содержание книги в виде аллегорических «трилистников», несомненно, связана с творчеством И.Ф. Анненского. В изданном посмертно сборнике его стихов «Кипарисовый ларец» каждые три тематически связанных стиха объединены в «трилистник» с подзаголовком, раскрывающим их общий образ, сюжет или общую метафору: «Трилистник сумеречный», «Трилистник лунный», «Трилистник толпы», «Трилистник балаганный» и другие [4, с. 5–7, 16–18, 59–61, 62–65][1].

То же в «Поисках вымышленного царства» Гумилева. Только принцип именования связан с иной метафорой. В книге автор на разных уровнях и разными способами исследует одну и ту же тему – историю Евразии X–XIII веков и проблему подлинности ключевых источников о том времени. Соответственно, название каждого трилистника образно описывает метод, с помощью которого общая для всей книги тема исследуется в данном конкретном разделе. Названия разделов следующие: «Трилистник письменного стола» (объяснение метода), «Трилистник птичьего полета» (панорамное рассмотрение эпохи), «Трилистник кургана» (более детальная история Великой степи в XII–XIII вв.), «Трилистник мышиной норы» (биография Чингисхана, источники о нем, верования монголов),

«Эпилог», несмотря на наличие «Пролога». Записка найдена М.Г. Козыревой при просмотре книг библиотеки Л.Н. Гумилева.

[1] Пожалуй, неудивительно, что входящий в «Трилистник балаганный» стих «Серебряный полдень» заканчивается такими строками: «Пришли Арлекин и Пьеро… / И стали у гроба с свечами!». Как выше отмечалось, тема комедии dell'arte и «балаганчика» глубоко пронизывала поэтическую среду Серебряного века.

«Трилистник мысленна древа» («Слово о Полку Игореве» и оправдание методики, примененной в книге[1]).

О содержании монографии «Древняя Русь и Великая степь» уже говорилось. Оно не такое цельное, как в двух предыдущих случаях, поскольку сама эта книга во многом результат вынужденного соединения под одной обложкой нескольких самостоятельных работ (например, написанный как отдельная книга «Зигзаг истории»), публикация которых была по разным причинам задержана. Тем не менее и в ней тоже немало отдельных структурных частей, организованных по-настоящему драматически. Например, глава XXII «Вереница бед», каждый параграф которой называется «бедой» с порядковым номером и датой – от «Беды первой. 1201 г.» до «Беды девятой. 1237–1240 гг.», также есть «Беда чужая. 1241–1242 гг.». В оглавлении «Древней Руси и Великой степи» не обошлось и без очередной отсылки к Пушкину – в параграфе 103, озаглавленном в кавычках «“Унылая пора, очей очарованье”» и посвященном распаду Киевской Руси во второй четверти XII века.

Рассмотренные примеры поэтичности научных текстов не должны создавать ложного впечатления, будто «беллетризация» истории была едва ли не главной целью Л.Н. Гумилева. Как он признавался, это лишь «литературный прием», способ донесения сложного материала доступными языковыми средствами, но, следует еще раз повторить, и игра ума для более подготовленного читателя. В результате и получался тот самый «волшебный палимпсест», когда разные смыслы открываются на разных стадиях погружения в содержание трудов Льва Гумилева. Признание последнего вовсе не означает, что его тексты не научны: в них нет выдуманных персонажей или событий (если не иметь в виду реконструкций, всегда вопреки мнению критиков оговариваемых автором), но при этом сами тексты организованы далеко не привычным образом. Все это и придает наследию Л.Н. Гумилева многомерный характер и в то же время неимоверно осложняет его исследование.

При этом было бы ошибкой делить Л.Н. Гумилева на отдельно «ученого», отдельно «поэта», отдельно «мыслителя». Неразрывную связь всех этих сторон еще в самом начале творческого пути он сам манифестировал именно в поэтической форме – в давно и многократно цитируемом стихотворении «История» [курсив мой – *А.С.*]:

«…Маятник столетий
Как сердце бьется в сердце у меня.
Чужие жизни и чужие смерти
Живут в чужих словах чужого дня.
Они живут, не возвратясь обратно
Туда, где смерть нашла их и взяла,
Хоть в книгах *полустерты и невнятны*
Их гневные, их страшные дела».

Здесь мы и находим образ палимпсеста, который уже в 1936 году юный Лев Гумилев понимал и применял. Здесь же и признание самого себя в нескольких ипостасях, одна из которых в очередной раз, подобно Пушкинскому «Памятнику» [51, с. 120], обретет бессмертие «в чужих словах чужого дня». И далее снова отсылка к «палимпсесту», потому что «чужие слова» в «чужой день» пройдут через множество наслоений и будут представлять совершенно иного – какого-то «своего» Льва Гумилева:

[1] Пересказывать концепцию Гумилева о времени написания «Слова о полку Игореве» (1240-е) и полемику по ней с Б.А. Рыбаковым нет смысла. Все ее аспекты хорошо известны. В контексте данной статьи уместно указать лишь на одну любопытную деталь. Ответ Гумилева на критику Б.А. Рыбакова [24] стал методологическим ориентиром для археолога-москвоведа и этнографа М.Г. Рабиновича в его исследовании об исторических реалиях в созданных русскими поэтами (Пушкин, Лермонтов, Блок) образах городов (Петербург, Москва и другие) [74, с. 116].

«Нас всех прядет судьбы веретено
В один узор; и разговор столетий
Звучит как сердце, в сердце у меня.
Так я двухсердый, я не встречу смерти
Живя в чужих словах, чужого дня».

На исходе жизни Гумилев вернется к тому же образу и во фрагменте статьи, озаглавленном «Взгляд с высоты», даст уже в прозаической форме парафраз своего раннего стихотворения[1], что не менее символично: «Ощущение чужих эпох клубится в сердце историка, но, выходя на поверхность, они превращаются в мысли, которые витают как призраки, бледные и невесомые, неспособные войти в сознание читателя – того неведомого друга, для которого они рождены» [36, с. 221].

Таким образом, не может быть никаких сомнений, что на протяжении всей научной и творческой жизни Л.Н. Гумилева сопровождал один и тот же поэтический образ историка. Это цельный образ, своеобразное alter ego автора, и, разгадывая его, важно понимать, что для Гумилева присутствие науки в поэзии и поэзии в науке было органичным.

Завершить хотелось бы редкой по степени проницательности целостной характеристикой Льва Гумилева как ученого и поэта, оставленной его младшим коллегой – этнографом-австраловедом В.Р. Кабо: «Живя в Петербурге, я любил бывать в Географическом обществе. <…> Здесь я и познакомился со Львом Николаевичем Гумилевым… человеком трудной судьбы… Но он победил судьбу и сумел стать одним из самых образованных и оригинальных умов своего времени. Его книги о кочевниках Евразии, об этногенезе – книги, в которых социальные процессы смело поставлены в зависимость от природных и космических, – написаны, быть может, рукой гения, но есть в них что-то сумасшедшее, что-то за пределами науки. Что-то от “беззаконной кометы”, которая проносится среди “расчисленных светил”. Этнографы долго и упорно спорили с Гумилевым, не понимая, что спорить с ним бесполезно: Гумилев и его оппоненты говорят на разных языках. С одной стороны – люди, которые пытаются говорить на языке науки, с другой – человек, одержимый идеей, поэт, шаман...» [49, с. 275].

Единственное, что, кажется, не совсем уловил В.Р. Кабо, но что понял М.Б. Пиотровский (см. выше), заключено в сочетании «своего времени». Лев Гумилев не принадлежал какому-то одному – «своему» – времени. Он переживал на протяжении всей своей жизни память об ушедшем «золотом» времени – «Серебряном веке». Кроме того, за исключением лагерей, присутствуя все время физически в Ленинграде, Гумилев в своем сознании жил во всех временах: не только в тех, о которых что-то помнил, но и в тех, которые пытался воскресить на страницах своих работ. Об осознании этого он тоже написал: «Более того, в каждом из нас живет генетическая память, не ощущаемая в повседневности, но иногда вспыхивающая в подсознании» [22, с. 670], – после чего процитировал отца, строки из стихотворения «Стокгольм» (в варианте, отличном от опубликованного»):

«…И тут я проснулся и вскрикнул: “Что, если
Страна эта истинно Родина мне?
Не здесь ли любил я и умер не здесь ли,
В зеленой и солнечной этой стране?”

[1] Важно подчеркнуть, что при жизни Л.Н. Гумилева стихотворение «История» не публиковалось, поэтому данный парафраз был не повторением чего-то потенциально известного читателям, а именно попыткой познакомить их с формулой, которую автор держал в голове более полувека. Впервые стихотворение «История» опубликовано в 1994 году [5, с. 11]. Автограф стихотворения обнародован только в 2002 году [33, с. 6].

И понял, что я заблудился навеки
В слепых переходах пространств и времен,
А где-то струятся родимые реки,
К которым мне путь навсегда запрещен».

Таким образом, модель палимпсеста для описания и познания как поэтического, так и научного наследия Л.Н. Гумилева вовсе не надуманна. Напротив, она позволяет ничего не упрощать и избегать, выражаясь термином, который сам Гумилев часто использовал, различных аберраций.

Литература

1. *Андреев Д.* Роза Мира. М.: Прометей, 1991. 288 с.
2. *Андреева А.* Даниил Андреев и его книга // *Андреев Д.* Роза Мира. М.: Прометей, 1991. С. 5–6.
3. *Андреева А.А.* Плаванье к Небесному Кремлю. М.: Урания, 1998. 288 с.
4. *Анненский И.* Кипарисовый ларец. Вторая книга стихов (посмертная). М.: Гриф, 1910. 114 с.
5. Арабески. Кн. I. Русский взгляд / сост. А.И. Куркчи. М.: ДИ-ДИК, 1994. 432 с.
6. Арлекины Серебряного века. «Шарф Коломбины» [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://tretyakovgallery.blogspot.com/2019/01/blog-post_25.html (дата обращения 7.02.2022).
7. *Баландин Р.К.* Лев Гумилев. Тайна пассионарности. М.: Вече, 2016. 318 с.
8. *Беляков С.С.* Гумилев сын Гумилева. М.: Астрель, 2012. 800 с.
9. *Бонгард-Левин Г.М.* К исследованию санскритских текстов из Центральной Азии // История и культура Центральной Азии. М.: Наука, 1983. С. 6–14.
10. *Бондарев А.В., Козырева М.Г.* Связующая сила слова: Поэтические переводы Л.Н. Гумилева классиков персидской поэзии // Исследовательский журнал русского языка и литературы (Иран). 2014. Т. 2. № 2 (3). С. 5–24.
11. *Бондарев А.В., Пригарина Н.И.* Персидская миниатюра из Музея-квартиры Л.Н. Гумилева: загадки текстового оформления // Ориенталистика. 2019. Т. 2. № 1. С. 159–188.
12. *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников центра Азии. М.: Наука, 1991. 296 с.
13. *Власова И.* Пассионарная образность поэзии Л.Н. Гумилева // Л.Н. Гумилев: pro et contra: антология / вступ. ст. Н.М. Дорошенко, И.Ф. Кефели; сост., коммент. Н.М. Дорошенко, И.Ф. Кефели; при участии А.В. Бондарева, А.В. Воронович, М.Г. Козыревой, А.Б. Панченко, О.В. Плебанек, А.С. Сараева. СПб.: РХГА; НОКО, 2012. С. 560–564.

13а. *Вознесенский Л.А.* Истины ради…: Воспоминания [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://viperson.ru/articles/l-a-voznesenskiy-istiny-radi

14. *Воробьева-Десятовская М.И.* Памятники письмом кхароштхи и брахми из советской Средней Азии // История и культура Центральной Азии. М.: Наука, 1983. С. 22–96.
15. *Высотский О.Н.* Николай Гумилев глазами сына. М.: Молодая гвардия, 2004. 635 с.
16. *Герштейн Э.* Мемуары. М.: Захаров, 2002. 762 с.
17. *Гумилев Л.Н.* Биография научной теории, или автонекролог // Знамя. 1988. № 4. С. 202–216.
18. *Гумилев Л.Н.* Всем нам завещана Россия. М.: Айрис-пресс, 2012. 576 с.
19. *Гумилев Л.Н.* География этноса в исторический период. Л.: Наука, 1990. 280 с.
20. *Гумилев Л.Н.* Дар слов мне был обещан от природы / вступ. ст., подгот. текста и коммент. М.Г. Козыревой и В.Н. Вороновича. СПб.: Росток, 2004. 624 с.
21. *Гумилев Л.Н.* Древние тюрки. М.: Наука, 1967. 504 с.
22. *Гумилев Л.Н.* Древняя Русь и Великая степь. М.: Мысль, 1992. 784 с.
23. *Гумилев Л.Н.* Из истории Евразии. М.: Искусство, 1993. 80 с.
24. *Гумилев Л.Н.* Может ли произведение изящной словесности быть историческим источником // Русская литература. 1972. № 1. С. 73–82.
25. *Гумилев Л.Н.* Открытие Хазарии. М.: Наука, 1966. 192 с.
26. *Гумилев Л.Н.* Подвиг Бахрама Чубины. Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа. 40 с., 4 л. ил.
27. *Гумилев Л.Н.* Поиски вымышленного царства (Легенда о «государстве пресвитера Иоанна»). М.: Наука, 1970. 432 с.
28. *Гумилев Л.Н.* Посещение Асмодея (Осенняя сказка) // Петрополь-3: Альманах / сост. Н. Якимчук. Л.: Союз кинематографистов СССР; Аквилон, 1991. С. 67–86.

28а. *Гумилев Л.Н.* Предисловие [Рукопись].

29. *Гумилев Л.Н.* Статуэтки воинов из Туюк-Мазара // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XII. 1949. С. 232–253.

30. *Гумилев Л.Н.* Троецарствие в Китае // Географическое общество СССР: Доклады отделений и комиссий. Вып. 5: Этнография. Л., 1968. С. 108–127.

31. *Гумилев Л.Н.* Хунну. М.: Изд-во восточной литературы, 1960. 292 с.

32. *Гумилев Л.Н.* Хунны в Китае. М.: Наука, 1974. 260 с.

33. *Гумилев Л.Н.* Чтобы свеча не погасла: Сборник эссе, интервью, стихотворений, переводов. М.: Айрис-пресс, 2002. 560 с.

34. *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. Вып. 3: Возрасты этноса (№ 3735-79 Деп.). Л., 1979. 237 л.

35. *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1989. 496 с.

36. *Гумилев Л.Н.* Этнос: Мифы и реальность // Дружба народов. 1988. № 10. С. 218–231.

37. *Гумилев Л.Н.* Этносфера: история людей и история природы. М.: Экопрос, 1993. 544 с.

38. *Гумилев Н.С.* Полн. собр. соч.: в 10 т. Т. 4: Стихотворения. Поэмы (1918–1921). М.: Воскресенье, 2001. 394 с.

39. *Гумилев Н.С.* Полн. собр. соч.: в 10 т. Т. 8: Письма. М.: Воскресенье, 2007. 640 с.

40. *Дандамаев М.А.* Политическая история Ахеменидской державы. 3-е изд., испр. и доп. СПб.: Академия исследования культуры, 2015. 384 с.

41. *Демин В.Н.* Лев Гумилёв. М.: Молодая гвардия, 2007. 311 с.

42. *Долинина А.А.* Легенда Азиатского музея // Петербургское востоковедение. Вып. 5. СПб.: Петербургское востоковедение, 1994. С. 485–494.

43. Дракон: Альманах стихов. Вып. I. Пб.: Издание Цеха поэтов, 1921. 80 с.

44. *Ершова Г.Г.* Последний гений XX века. Юрий Кнорозов: судьба ученого. М.: РГГУ, 2019. 794 с.

45. Заметки Исайи Берлина о посещении Ленинграда 12–20 ноября 1945 года // Обозрение: Аналитический журнал «Русской мысли» [Париж]. 1983. № 4. С. 37–40.

46. «И зачем нужно было столько лгать?»: Письма Льва Гумилева к Наталье Варбанец из лагеря. 1950–1956 / сост. Т. Позднякова и М. Козырева. СПб.: Музей Анны Ахматовой в Фонтанном Доме; Агат, 2005. 160 с.

47. *Иванов Вяч.Вс.* От буквы и слога к иероглифу: Системы письма в пространстве и времени. М.: Языки славянской культуры, 2013. 268 с.

48. *Гумилев Л.Н.* История с географией // Студенческий меридиан. 1988. № 10. С. 35–36.

49. *Кабо В.Р.* Дорога в Австралию: Воспоминания. New York: Effect Publishing, 1995. 334 с.

50. *Карельская Л.П.* Л.Н. Гумилев М.; Ростов-на-Дону: МарТ, 2005. 112 с.

51. *Карпеева Т.А.* Образ Льва Гумилева в воспоминаниях современников (к вопросу об источниках) // Евразийство и проблемы современной науки: коллективная монография / сост. Т.В. Сорокина; науч. ред. Р.М. Валеев, Р.Р. Юсупов. Казань: ИЦЦ «Культура», 2012. С. 120–125.

52. *Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В.* Китайский этнос в средние века (VII–XIII вв.). М.: Наука, 1984. 336 с.

53. *Клейн Л.С.* Горькие мысли «привередливого рецензента» об учении Л.Н. Гумилева // Нева. 1992. № 4. С. 228–246.

54. *Клейн Л.С.* История российской археологии: учения, школы и личности. Т. 2: Археологи советской эпохи. СПб.: Евразия, 2014. 636 с.

55. *Клейн Л.С.* Муки науки. М.: НЛО, 2017. 570 с.

56. *Козырева М.Г., Воронович В.Н.* Лев Николаевич Гумилев не мог не писать стихи! // *Гумилев Л.Н.* Дар слов мне был обещан от природы / вступ. ст., подгот. текста и коммент. М.Г. Козыревой и В.Н. Вороновича. СПб.: Росток, 2004. С. 7–20.

57. [*Козырева М.Г.*] Музей-квартира Л.Н. Гумилева в Санкт-Петербурге // *Ахметшин Ш.К.* Лев Николаевич Гумилев. СПб.: Славия, 2011. С. 514–524.

58. *Козырева М.Л.* «Мовщинами в ваш воб вповзет воспоминанье» // Лев Николаевич Гумилев: Письма к матери брата, О.Н. Высотской, другу, В.Н. Абросову и брату, О.Н. Высотскому (1945–1991) / сост. Г.М. Прохоров. СПб.: Изд-во Пушкинского Дома, 2008. С. 303–305.

59. *Крюков М.В., Курылев В.П.* К ранней истории юрты (по китайским источникам III в. до н.э. – XIII в. н.э.) // Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 2000. С. 10–19.

60. *Куркчи А.И.* Последний сын Серебряного века // «Живя в чужих словах…»: воспоминания о Л.Н. Гумилеве / сост., вступ. ст., коммент. В.Н. Вороновича, М.Г. Козыревой. СПб.: Росток, 2006. С. 499–518.

61. *Литвинский Б.А.* Кангюйско-сарматский фарн (к историко-культурным связям племен южной России и Средней Азии). Душанбе: Дониш, 1968. 120 с., 6 л. ил.

62. *Мамаладзе И.В.* Смешные истории // Лев Николаевич Гумилев: Письма к матери брата, О.Н. Высотской, другу, В.Н. Абросову и брату, О.Н. Высотскому (1945–1991) / сост. Г.М. Прохоров. СПб.: Изд-во Пушкинского Дома, 2008. С. 327–334.

63. *Никитин А.Г.* Отрывочные воспоминания о Льве Николаевиче Гумилеве // Лев Николаевич Гумилев: Письма к матери брата, О.Н. Высотской, другу, В.Н. Абросову и брату, О.Н. Высотскому (1945–1991) / сост. Г.М. Прохоров. СПб.: Изд-во Пушкинского Дома, 2008. С. 305–306.

64. *Новикова О.Г.* К истории стихотворного перевода Л.Н. Гумилева поэмы Фирдоуси «Шах-намэ» [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://gumilevica.kulichki.net/NOG/nog08.htm

65. Память: О личной переписке Льва Николаевича [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://gumilevica.kulichki.net/fund/fund37.htm

66. *Парнис А.Е., Тименчик Р.Д.* Программы «Бродячей собаки» // Памятники культуры. Новые открытия. 1983. Л.: Наука, 1985. С. 160–257.

67. Переписка А.А. Ахматовой с Л.Н. Гумилевым // Звезда. 1994. № 4. С. 170–188.

68. *Пиотровский М.Б.* Историк-поэт // *Ахметшин Ш.К.* Лев Николаевич Гумилев. СПб.: Славия, 2011. С. 11.

69. Письма В.И. Шухаева А.Е. Яковлеву из Италии (1912–1913) и Петербурга (1914–1915) // Панорама искусств-8. М.: Советский художник, 1985. С. 173–190.

70. Поль Сезанн и русский авангард начала XX в.: Каталог / куратор выст. и науч. ред. кат. А.Г. Костеневич. СПб.: Славия, 1998. 248 с.

71. *Поляков Л.* Блок Ада / Ад Блока: Двенадцать глав о поэме «Двенадцать»: Опыт символической экзегезы: Роман-эссе. М.: Филинъ, 2021. 320 с.

72. *Прохоров Г.М.* О письмах Льва Николаевича Гумилева к матери брата, к другу и брату // Лев Николаевич Гумилев. Письма к матери брата, О.Н. Высотской, другу, В.Н. Абросову и брату, О.Н. Высотскому (1945–1991) / сост. Г.М. Прохоров. СПб.: Изд-во Пушкинского Дома, 2008. С. 5–34.

73. *Пумпянский Л.В.* Классическая традиция: Собрание трудов по истории русской литературы. М.: Языки русской культуры, 2000. 864 с.

74. *Рабинович М.Г.* Город и поэт (к этнографическому источниковедению) // Советская этнография. 1985. № 1. С. 116–129.

75. *Раскина Е.Ю.* Художественный мир персидской миниатюры в поэтическом творчестве Н.С. Гумилева [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://gumilev.ru/about/187/

76. *Са'ди Шейх Муслех-эд-Дин*. Бустан / вступ. ст., перев. и примеч. К. Чайкина. М.: Academia, 1935. XXIII, 222 с.

77. *Сараев А.С.* Востоковедные корни теории этногенеза Л.Н. Гумилева и логика его научного творчества // Вестник КазГУКИ. 2014. № 4-1. С. 19–23.

78. *Сараев А.С.* С.Г. Кляшторный и Л.Н. Гумилев (по материалам Музея-квартиры Л.Н. Гумилева и личным беседам с С.Г. Кляшторным) // Тюрко-монгольский мир: история и культура: М-лы международной научной конференции, посвященной 90-летию со дня рождения С.Г. Кляшторного. М.: Наука – Восточная литература, 2019. С. 155–178.

79. *Смирнов И.Ю.* Взлеты и провалы в истории этносов: О жизни и творчестве Л.Н. Гумилева – взгляд из XXI в. М.: Ленанд, 2016. 323 с.

80. *Тункина И.В.* Н.Ф. Петровский как собиратель древних памятников письменности в Восточном Туркестане (по материалам писем В.Р. Розену и С.Ф. Ольденбургу) // Восток – Запад: Историко-литературный альманах. 2011–2012. М.: Наука – Восточная литература, 2013. С. 105–123.

81. *Фрумкин К.Г.* Пассионарность: приключения одной идеи. М.: ЛКИ, 2008. 223 с.

82. *Хазанов А.М.* Кочевники и внешний мир. 4-е изд., доп. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2008. 512 с.

83. *Черных Е.Н.* Степной пояс Евразии: Феномен кочевых культур. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. 624 с.

84. *Шахермайр Ф.* Александр Македонский. 2-е изд., испр. М.: Наука, 1986. 384 с.

85. *Шекли Р.* Три смерти Бена Бакстера: Рассказы. Нижний Новгород: РИЦ «Курьер», 1991. 238 с.

86. *Шуманова И.В.* Арлекины и Александр Блок [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://tretyakovgallery.blogspot.com/2018/12/blog-post_19.html

87. *Эберман В.* Арабы и персы в русской поэзии // Восток. Книга 3. М.; Пг.: Всемирная литература, 1923. С. 108–125.

88. *Яковлева Е.П.* «Это было счастливейшее время...» // Нева. 1987. № 8. С. 171–176.

89. *Ямщиков С.В.* Счастье общения // *Лавров С.Б.* Лев Гумилев: Судьба и идеи. М.: Айрис-пресс, 2003. С. 513–526.

90. *Massignon L.* La passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922. Étude d'histoire religieuse. T. II. Paris: Paul Geuthner, 1922. P. XII, 461–942, 105*p.

91. Artavasdes [Электронный ресурс] // Encyclopaedia Iranica. Режим доступа: https://iranicaonline.org/articles/artavasdes-old-iranian-male-personal-name-attested-as-greek-artaousdes-artabzes-artbazos-artozos-latin-artava

Аннотация. Л.Н. Гумилев принадлежал к весьма немногочисленному поколению детей Серебряного века и сам первые три десятилетия своей взрослой жизни (до начала 1960-х годов) в значительной мере отдал поэтическому творчеству. Литературное наследие Л.Н. Гумилева сохранилось лишь фрагментарно и не отражает всего спектра его интересов – ни в тематике, ни в жанрах (практически не сохранилась проза). Однако дошедшие произведения позволяют установить прямую связь поэтического творчества Л.Н. Гумилева с традицией Серебряного века, откуда он черпал многие образы и сюжеты. Наибольшее влияние на Гумилева-младшего оказало творчество его отца – Н.С. Гумилева. Кроме того, в собственно научном наследии Л.Н. Гумилева поэзия также проходит отдельным слоем: это и поэтические аллюзии, и прямые цитаты стихов, в том числе эпохи Серебряного века. Нередко в своих научных работах Л.Н. Гумилев пускался в интеллектуальную игру, что при внешней легкости его языка скрывало от массового читателя вторые и даже третьи слои смыслов, подобно теням прежних текстов в старинных пергаменных рукописях (палимпсестах). Таким образом, на протяжении всей научной и творческой жизни Л.Н. Гумилева сопровождал один и тот же «поэтический образ историка». Это своеобразное alter ego автора, и, разгадывая его, важно понимать, что для Гумилева присутствие науки в поэзии и поэзии в науке было органичным.

Ключевые слова: Л.Н. Гумилев, Н.С. Гумилев, А.А. Ахматова, А.А. Блок, В.И. Шухаев, А.Е. Яковлев, П.Н. Филонов, Серебряный век, комедия dell'arte, персидская миниатюра, персидская поэзия, демонология, литературные тропы, палимпсест.

Andrei S. Saraev, Independent Researcher (Chuvash Republic, Novocheboksarsk). E-mail: andrejsaraev@yandex.ru

"The Magic Palimpsest"
On the Significance of L.N. Gumilev's Poetry and Legacy

Abstract. L.N. Gumilev belonged to the very small group of the children of the Silver Age in Russian culture, and the first three decades of his own adult life (until the early 1960s) he particularly devoted to writing poetry. The literary heritage of L.N. Gumilev's has been preserved only fragmentarily and does not reflect the full range of his interests – neither in subject matter, nor in genres (the prosaic works have not been basically preserved). However, the extant works make it possible to establish a direct connection between the poetic work of L.N. Gumilev and the tradition of the Silver Age, from which he drew many images and plots. The greatest influence on Gumilev Jr. was exerted by the works of his father, N.S. Gumilev. Moreover, in the proper scientific heritage of L.N. Gumilev poetry also constitutes a separate layer: these are both poetic allusions and direct quotations of poems, including those of the Silver Age. Often in his scientific works L.N. Gumilev embarked on an intellectual game, which, despite the outward lightness of his language, hid second and even third layers of meanings from the mass reader, like the shadows of former texts in old parchment manuscripts (palimpsests). Thus, throughout his scholar and creative life L.N. Gumilev was accompanied by the proper 'poetic image of the historian'. This is a kind of the alter ego of the author, and in unraveling it, it is important to understand that for Gumilev the presence of science in poetry and of poetry in science was quite organic.

Keywords: L.N. Gumilev, N.S. Gumilev, A.A. Akhmatova, A.A. Blok, V.I. Shukhaev, A.E. Yakovlev, P.N. Filonov, the Silver Age of Russian Culture, Commedia dell'Arte, Persian Miniature, Persian Poetry, Demonology, Literary Tropes, Palimpsest.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-401-415

Алексей Панченко

Былой и грядущий Апокалипсис. Отражение гибели цивилизации в фантастике Серебряного века

Тридцатилетие, рамки которого можно условно обозначить как время между кончинами Александра III и Владимира Ильича Ленина (хотя иногда их расширяют до 1930-х годов), стало временем кардинальных перемен в истории России, сопровождавшихся расцветом культуры настолько значительным, что его назвали Серебряным веком. Неудивительно, что все эти изменения так или иначе нашли отражение в творчестве деятелей искусства, науки и философии, которые пытались осмыслить все происходящее в своих произведениях. В это время появилось множество новых направлений и жанров, в рамках которых происходило обращение к большому числу различных сюжетов, относящихся как к прошлому, так и к настоящему и будущему России да и всего мира. Популярность получивших известность писателей, поэтов, художников, музыкантов и философов позволяла им выступать в некотором смысле в качестве пророков, определяя умонастроение образованного общества.

В силу этого искусство Серебряного века стало объектом пристального внимания со стороны многих исследователей. В первую очередь это касается литературы (к которой, собственно, изначально и было применено понятие «Серебряный век») и философии, как в целом, так и относительно наиболее ярких их представителей. В то же время малоизученным остается такое направление, как фантастика, которая фактически именно в это время и начинает выделяться в отдельный жанр. При этом за исключением творчества некоторых наиболее известных авторов (для которых, кстати, фантастика не являлась основным жанром) – Михаила Булгакова, Алексея Толстого, Александра Грина и некоторых других, фантастика Серебряного века вообще мало привлекала внимание исследователей. В то же время в произведениях этого жанра поднималось множество острых вопросов, беспокоивших людей, живших на переломе эпох. В рамках данной статьи предпринята попытка проанализировать только небольшую часть фантастических произведений, связанных с двумя аспектами – восприятие прошлого и ближайшего будущего как катастрофических событий в духе Апокалипсиса, на фоне которых конструировался образ настоящего. Для более полного контекста в статье также рассматриваются произведения, посвященные этой тематике, но не относящиеся к фантастическому жанру.

Как указывают Д.А. Миронов и Е.А. Трофимова в своей рецензии на три больших издания, посвященных Серебряному веку, «наступил подходящий момент для творческой переоценки и осмысления философского и художественного достояния Серебряного века, осознания его тайны. Так что же это было? Ренессанс, декаданс, предвосхищение?» [20, с. 207]. Однако сама эпоха, ознаменовавшаяся кардинальными изменениями, следующими друг за другом практически непрерывно, исключает однозначное толкование.

Панченко Алексей Борисович, кандидат исторических наук, доцент кафедры социально-гуманитарного образования Сургутского государственного педагогического университета. E-mail: alexeypank@rambler.ru

Недаром, одним из ее мотивов стали строчки из мистерии Козьмы Пруткова «Сродство мировых сил»:

Есть бестолковица,
Сон уж не тот,
Что-то готовится,
Кто-то идет.

Они звучали из уст совершенно разных людей, начиная от философов Владимира Соловьева и Сергея Трубецкого, процитировавших их соответственно в 1897 и 1901 годах, и заканчивая простыми горожанами в октябрьском Петрограде 1917 года. И вот это ожидание чего-то и кого-то, неясного и непонятного, пронизывало мироощущение людей Серебряного века, искавших ответы на беспокоившие их вопросы как в обращении к прошлому, так и пытаясь предугадать будущее. Поэтому неудивительным было использование фантастических приемов в творчестве очень большого количества самых разных по образованию, профессии и происхождению авторов. Обращение к фантастике давало большую свободу в выражении этого чувства смятения, поскольку позволяло выйти за определенные рамки, накладываемые другими жанрами. И вот это стремление постоянного выхода за сформировавшиеся рамки и границы стало одним из символов Серебряного века.

Необходимо сделать несколько уточняющих комментариев об особенностях восприятия эпохи у деятелей искусства, которые нашли отражение в созданных ими произведениях. Причем само это восприятие было во многом противоречивым, сочетая порой противоположные смыслы. С одной стороны, многие исследователи отмечают высокий уровень религиозности творческой интеллигенции Серебряного века, вовлеченность ее в дела церкви. Причем «сближение интеллигенции и Церкви происходит в сущностной характеристике, а именно – эсхатологичности мировосприятия, независимости от мирских категорий и законов, какой бы то ни было относительной ценности, потому как никакое воздействие на мир даже и в нем самом невозможно без предварительного от него освобождения» [1, с. 15]. С другой стороны, как отмечает С.Л. Слободнюк, поэты и писатели Серебряного века обращались не столько к христианству, сколько к гностицизму, в рамках которого особое внимание уделяли фигуре дьявола-демиурга, творца мира, равного по силе Богу: «наряду с богоискательством в русской литературе 1890–1930 гг. бытовал феномен “сатаноискательства”. Первое опиралось на идеи христианской теодицеи (оправдать Бога, попускающего зло); второе – на идеи древнего гностицизма (обличить Бога, попускающего существование зла). Непременным атрибутом “сатаноискательства” является пересмотр христианской морально-этической доктрины, что, в первую очередь, выражается в идее “обожествления зла”» [25, с. 17]. В схожем ключе рассуждает и Е.В. Тыртышкина: «…в ситуации “смерти Бога” автор поддается искушению занять его место, но эта автосакральная позиция дает ему лишь право быть Богом для самого себя: “Мир – мое представление”, и арена для творчества невелика. Дьявол в мире декаданса не может быть определен как однозначное Зло, – если нет понятия Добра, то и Зло – понятие относительное» [29, с. 21].

Все эти искания происходили в контексте ожидания «конца века» и неизбежной революции. Но «в определенном контексте и условиях революция может закономерно восприниматься как откровение, апокалипсис. Революционное мироощущение может прямо вытекать из эсхатологических переживаний конечности мира и неизбежности его преображения» [4, с. 108]. Идея грядущего «конца времен», великой катастрофы, за которой последует обновление, наложившаяся на бого- и сатаноискательство, попытка понять природу добра и зла, а также оправдать последнее, привели к тому, что в фантастике

Серебряного века сложилось несколько эсхатологических сюжетов, среди которых особое место занимала трактовка мифа об Атлантиде.

К этой тематике обращались многие авторы, в том числе и в произведениях, напрямую не относящихся к фантастическому жанру[1]: Вяч.И. Иванов в статье «Древний ужас» (по поводу картины “Terror Antiquus”, ок. 1909) и стихотворении «Атлантида» (ок. 1910); К.А. Бальмонт в стихотворении «Город Золотых Ворот» (1905); В. Хлебников в поэме «Гибель Атлантиды» (1911–1912); В.Я. Брюсов в венке сонетов «Светоч мысли» (1918) и монументальной работе «Учители учителей», посвященной влиянию Атлантиды на культуры древности (1917); Д.С. Мережковский в большом трактате «Тайна Запада. Атлантида – Европа» (1930) и, наконец, Г.В. Голохвастов в поэме «Гибель Атлантиды», которая хотя и была написана в 1935 году, но стилистически относится именно к Серебряному веку. Среди писателей-фантастов, затронувших сюжеты, связанные с Атлантидой, были представители самых различных слоев общества: известный ученый В.А. Обручев (неоконченный роман «Сказание об Атлантиде» середины 1920-х годов), дипломат С.В. Тухолка (рассказ «Атлантида», 1910), священник Н.А. Толстой (рассказ «Последний человек из Атлантиды», 1916), путешественник и журналист С.Р. Минцлов (рассказ «Атлантида», 1920-е) и даже «красный граф» А.Н. Толстой (роман «Аэлита», написан к 1922 году) и классик советской фантастики А.Р. Беляев (повесть «Последний человек из Атлантиды», 1925). Упоминания об Атлантиде есть и в повести журналиста М.Д. Ордынцева-Кострицкого “Per aspera ad astra” (1915).

Несмотря на то, что все указанные произведения посвящены одной теме, можно заметить, как менялось восприятие авторами Атлантиды в зависимости от политического и социального контекста. Так, в сочинениях, созданных между революцией 1905 года и Первой мировой войной, акцент делается на Атлантиду как источник глубокой мудрости, которую удалось сохранить, несмотря на постигшую ее катастрофу, причем катастрофу природную, перед которой человеческий разум, пусть даже превосходящий современный, оказался бессилен. При этом и здесь у разных авторов акценты расставлялись по-своему. Константин Бальмонт делал упор на чувственную составляющую:

В будни жизнь не превращая, мир любя, они
Яркой краской, жарким чувством наполняли дни.
До монет не унижая золото, они
Из него ковали входы в царственные дни [2, с. 169].

В его стихотворении отсутствует упоминание о гибели Атлантиды – только описание некоего Золотого века, характеризующегося гармонией, основанной на предпочтении духовной стороны жизни над материальной.

Но если у Бальмонта Атлантида – это скорее символ, то Вячеслав Иванов рассматривал ее как реально существующий остров-государство, «вопрос о существовании которой гипотетически решается отчасти в утвердительном смысле геологами, – для археолога же и историка культуры связан с мечтательною надеждой добыть в сочетании Платонова мифа с воспоминаниями о всемирном потопе желанное звено, связующее многообразные сходные и вместе с тем разрозненные явления, как, напр., памятники древнейшего Египта и Мексики, и разрешить многие загадки средиземной культуры, как, напр., загадку Крита или Этрусков» [13, с. 95].

Однако о самой Атлантиде в этой статье практически не упоминается – основные рассуждения идут о Мировой Душе и необходимости сохранения памяти о прошлом. При-

[1] Причем важно отметить, что для ряда авторов обращение к Атлантиде вовсе не было фантастическим допущением, поскольку они считали ее существование историческим фактом. Тем не менее эти произведения тоже анализируются в рамках статьи.

мер с гибелью Атлантиды нужен автору скорее для иллюстрации того, что хотя в нынешний исторический период не было таких катастроф природного характера, способных заставить человечество ужаснуться по-настоящему, не следует забывать о том, что раз они случались в далеком прошлом, то вполне могут повториться и в будущем. «Древний ужас» в данном случае выступает как мнемонический прием для «Будущего ужаса». Куда больше об Атлантиде говорится в одноименном стихотворении, написанном примерно в то же время. Здесь тоже упоминается о катастрофе, но скорее мельком, просто как о свершившемся факте:

А остров, мертвый камень,
Отдав небесный пламень,
Нисходит в Океан [12, с. 471].

При этом гораздо более важным здесь является то, что Атлантида оставила наследие, которое сохраняется до сих пор. Так, строчка «Храните розу, братья!», судя по всему, отсылает к учению розенкрейцеров, которым Вячеслав Иванов (и многие другие поэты-символисты) увлекались. Таким образом, теософия предстает как продолжение мудрости атлантов. Интересно отметить, что в стихотворении упоминалось и о будущем возрождении:

Из яростных прибоев
Полки воскресших воев
Извергнет Океан [12, с. 471].

По всей видимости, новыми атлантами в данном случае виделись те самые розенкрейцеры.

С позиции теософии и оккультизма написан и фантастический рассказ Сергея Тухолки, занимавшего в то время пост консула в Сербии, который представляет собой скорее выжимку из современных ему сочинений, нежели цельное произведение с неким сюжетом. В одноименном рассказе история Атлантиды была описана как история четвертой расы, предшествующей нашей – пятой, или арийской (а всего рас должно быть семь). Атлантская раса делилась на семь подрас: Рмоахали, Тлатватли, Толтеки, Туранцы, Семиты, Аккадийцы и Монголы [28, с. 78]. Видно, что здесь оккультные представления сдобрены отсылкой к современной автору антропологии, что должно было придать рассказу определенную историчность (по всей видимости, как и для Вячеслава Иванова, для Сергея Тухолки Атлантида была реально существовавшим континентом, а не просто символом). В отличие от многих современников, С.В. Тухолка писал о том, что Атлантида погибла в результате не одной, а нескольких катастроф, между которыми прошло значительное время. Причем эти катаклизмы затронули всю Землю, а не только Атлантиду. Упоминается в рассказе и о высоком технологическом уровне развития атлантов (о чем ранее не писали другие отечественные авторы): летающие корабли, взрывчатые снаряды и ядовитые газы. Однако окончательная гибель цивилизации Атлантов описывалась все же с точки зрения духовной составляющей: «Вообще, так как в основе атлантской расы лежало человеческое начало “кама рупа” – животная душа, то животные страсти достигли у них со временем крайней степени. Испорченность нравов и злоупотребления психическими силами (черная магия) и вызвали ряд потопов, которые почти совершенно уничтожили атлантскую расу» [28, с. 80].

Небольшая поэма Велимира Хлебникова «Гибель Атлантиды» стилистически очень сильно выделяется в череде произведений на эту тему. В первую очередь, разумеется, самими принципами стихосложения, характерными для Хлебникова. Но, помимо этого, в качестве причины катастрофы, настигшей Атлантиду, обозначается социальный кон-

фликт – между жрецом и рабыней. Причем убийство жрецом рабыни – это куда более серьезная причина, чем то, что атланты (в лице того самого жреца) поставили себя наравне с богами:

«Мы боги», – мрачно жрец сказал
И на далекие чертоги
Рукою сонно указал [30, с. 40].

Как указывает В.П. Григорьев, эта поэма стала для Хлебникова одним из шагов в деле поиска неких законов мироздания. Велимир Хлебников, несмотря на постоянный творческий поиск и сознательное разрушение привычных рамок творчества, всегда стремился к упорядоченности, поскольку для него «Беспорядок – это торжество апокалиптической смерти вследствие того, что человек XX века “расплескал безумно разум” и, прибегая к современному языку, предался “вещизму”» [10, с. 564]. Мир, где жрецы считают себя богами, а рабыня заявляет о том, что она равна жрецу (а в своей гибели превратится в богиню мщения), явно представляет собой пример беспорядка, который неминуемо навлечет на себя гибель. Однако этот хаос творится прежде всего в умах, что и сближает произведение Хлебникова с его предшественниками.

Ситуация стала меняться после начала Великой войны, которая привела к кардинальному пересмотру всей картины мира у значительной части интеллигенции. Начинает складываться представление о том, что сейчас ведется борьба между «старым» и «новым» порядком, между крупными группами, преследующими свои интересы. И это представление переносится на миф о гибели Атлантиды, который приобретает новые аспекты. Например, в повести Михаила Ордынцева-Кострицкого “Per aspera ad astra”, где о самой Атлантиде упоминается мельком, возникает сюжет борьбы между старыми богами атлантов, которым продолжили поклоняться их выжившие потомки («пусть Атлантида опустилась на дно морское, и пусть навсегда погибла ее былая власть и слава, но все ж из тины, оставшейся, как зловещее напоминание о ней, и теперь еще могут подыматься острова – вершины высоких горных цепей, а на них, быть может, существуют и в наши дни потомки тех людей, которые владычествовали над берегами Африки и странами Европы» [21, с. 41]) и христианским богом, учение которого проповедует главный герой, бывший жрец египетской богини любви Гатор (Хатхор) Зенон. После того, как он сам обратился в христианство, Зенон решил нести слово Бога потомкам атлантов и отправился на запад, где нашел их на островах, оставшихся после гибели континента. Но проповедь его терпела неудачу: «…любопытство светилось в их глазах, когда я говорил о роскоши Александрии, о римских цезарях и мудрецах Эллады, но потухал этот огонь при первых же словах о Нем, и взгляды их тотчас же обращались к высоким стенам храмов, за которыми светилось неугасающее пламя» [21, с. 43]. Добравшись до американского континента, он пытается нести учение Христа местному населению, сталкиваясь с противодействием жрецов, отстаивающих кровавые жертвоприношения. Зенону удалось обратить в христианство нескольких женщин, но в целом его усилия оказались тщетными, и он, судя по всему, в итоге был принесен в жертву. В повести ничего не говорится о том, как долго христианство прожило у индейцев, однако можно заметить многочисленные параллели между Зеноном и Кетцалькоатлем – богом, выступавшим против кровавых жертв. А поскольку в дальнейшем конкистадоры Кортеса использовали эту легенду для покорения индейцев, то можно считать, что проповедь Зенона заложила основу для победы нового бога над старыми, пусть и ценой жизни самого проповедника.

О схожей борьбе упоминается в рассказе Сергея Минцлова «Последние боги» (1916), где есть персонаж, представляющийся как Аггиос (что, судя по всему, является прямой отсылкой к греческому ἅγιος, что означает высший лик святости, применимый,

например, к Святой Троице). Разговаривая с русскими археологами, он упоминает, что за всеми легендами лежит реальность, как реальными были и боги, которых он называет последними выжившими от некогда великой цивилизации. Причем падение цивилизаций и появление богов автор считает законом, на уровне природных: «Культура и знание всегда сосредотачиваются в конце концов в замкнутой кучке людей, а вся остальная масса опять опускается, до каменного века включительно» [19, с. 138]. Позже, когда один из археологов отправляется с Аггиосом в прошлое, то встречает там греческих богов, считающих Аггиоса предателем, достойным смерти. Богиня Диана (Артемида) натравливает на него своих собак, но им не удается убить Аггиоса, в конце рассказа греческий рабочий успокаивает археолога словами: «Господин приказал передать вам, что все кончилось благополучно и чтобы вы не беспокоились». Новая вера опять одерживает победу над старой.

Впрочем, в фантастике Серебряного века встречались и сожаления по поводу победы христианства над язычеством, особенно после того, как в ходе революции и Гражданской войны к власти пришли большевики, а авторы, создававшие произведения такого рода, оказались в эмиграции, как, например, Михаил Первухин в рассказе «Гонимые боги». Сюжет его в том, что после торжества христианства в Римской империи языческие храмы были разрушены, а старые божества низшего уровня (наяды, дриады, сатиры) оказались изгнанниками. Несмотря на то, что вреда они причинить не могли, их подвергали гонениям. Только один отшельник, решивший проповедовать им слово Божье, выступал против, но и он не смог их спасти от гнева церковников. Единственный шанс на спасение заключался в бегстве, и тогда отшельник «увел их из рощи. Провел к морскому берегу, к бухте. И там, пользуясь глубоким сном рыбаков, усадил их на стоявшие в бухте суда. И подняли они паруса, и ушли, уплыли в море. И никто не знает, что сталось с ними. А утром в Священную рощу явились слуги епископа, и срубили деревья, и свалили их в один гигантский костер, и подожгли. И сгорела тысячелетняя роща. А там, где она была – теперь пустыня. И пересох светлый ручей» [22, с. 154]. Нетрудно увидеть здесь прямую аллюзию на эмиграцию, когда представители старого мира покидают Родину, на месте которой хозяева нового мира оставили только пустырь. Так, за описанием былой катастрофы скрывается осмысление катастрофы нынешней, нового Апокалипсиса – правда, со стороны проигравшей стороны.

Помимо идеи борьбы между старыми и новыми богами, в это время появляются произведения, описывающие падение Атлантиды как результат деятельности людей, а не богов. Удивительно, что такой взгляд представлен в рассказе именно священника (причем обратившегося в католичество) Николая Толстого, опубликованном в самый разгар Первой мировой. Упоминая о гневе Зевса на атлантов, автор относит его к «ранней истории» этой расы, когда она жила в далекой северной стране (Гиперборее), а потом – когда ее представители стали смешиваться с примитивными народами. Собственно, за это, в качестве наказания, атланты и были изгнаны на остров, который должен был стать их тюрьмой. Рост населения привел к нехватке продовольствия, что привело к междоусобным войнам и революции: «Партия недовольных свергла нашего патриарха, то есть старейшину нашего племени, и учредила олигархию, состоявшую из двадцати человек. Каждый из них руководил какой-нибудь отраслью общественного дела» [27, с. 85]. В результате начался невиданный рост благополучия, а дальнейшее развитие Атлантиды представлено в духе утопического социализма. Однако среди «наших правителей был один, которому звание олигарха казалось малым. Он хотел стать монархом, а достигнув этого, возмечтал стать владыкою мира» [27, с. 87]. В результате произошел раскол общества на «завоевателей» и «миролюбцев», а накануне отплытия флота вторжения, один из противников этого взорвал склад боеприпасов, в результате чего вся Атлантида раскололась и погибла. Таким образом, основные идеи, которые представлены в явно выраженной форме: единоличное

правление ведет к упадку, за которым следует междоусобица, в итоге приводящая к гибели всей страны. Выход из этого – «социалистическая олигархия».

Еще более ярко социальные конфликты как причина гибели Атлантиды описаны в рассказе Сергея Минцлова, опубликованном уже в эмиграции: «Население страны выросло чрезвычайно, экономический кризис был жесточайший, но решительно никто, за самыми ничтожными исключениями, не желал переселиться в дикую, одетую льдами, негостеприимную Европу или в Африку, полную страшнейшими животными. Жизнь сделалась невыносимой; ослепленный злобой пролетариат вступил в яростную борьбу с культурой, с интеллигенцией, с капиталом и опрокинул их. На всем материке начались резня, пожары, грабежи; избивались старики и дети, огнем и мечом уничтожалось все, что было создано трудами и знанием тысячелетий…» [18, с. 112]. Фактически вместо истории Атлантиды здесь представлен взгляд автора на падение Российской империи. Об этом говорит вся используемая терминология: «пролетариат», «капитал», «интеллигенция». Так, из символа давней катастрофы Атлантида превратилась в средство описания катастрофы нынешней. Интересно, что последний удар по острову наносит Зевс, которого автор называет величайшим инженером Атлантиды. Поняв, что скоро его цивилизация падет в борьбе с «озверевшим пролетариатом», он заминировал и взорвал столбы, на которых покоился остров, а сам с небольшим количеством приверженцев сбежал на воздушных кораблях, чтобы стать богом для диких людей Европы, Азии и Африки. Однако в рассказе подразумевается, что все эти видения последних дней Атлантиды – только плод больного воображения человека, ставшего пациентом сумасшедшего дома из-за смерти возлюбленной. Тем не менее очевидно, что гибель цивилизации для автора связана с борьбой между необразованной толпой и интеллектуальной элитой, которая неизбежно проигрывает и идет на уничтожение страны.

В романе Алексея Толстого «Аэлита», написанном в эмиграции, но для советского журнала, вся история Атлантиды представлена в виде постоянной борьбы между различными расами, отличающимися не только антропологическими признаками, но и ценностными ориентациями. Победители перенимали знания и технологии побежденных, что вело к постоянному прогрессу. Однако последняя, третья раса, не имея внешних угроз, раскололась на две группировки, отличавшиеся различным отношением к истинному «Знанию». При этом указывалось, что развитие знания – это неизбежный путь к гибели человечества, поскольку процесс познания неизбежно приводит к представлению о том, что весь мир – это всего лишь плод воображения человека: «Такое понимание бытия должно было привести к тому, что каждый человек стал бы утверждать, что он один есть единственное, сущее, истинное Я, все остальное – мир, люди, – лишь его представление. Дальнейшее было неизбежно: борьба за истинное Я, за единственную личность, истребление человечества, как восставшего на человека его же сна, – презрение и отвращение к бытию, как к злому призраку» [26]. Раскол на группировки произошел из-за различий в отношении к первородному злу: «черные» считали его единственной силой, создающей бытие, тогда как «белые» искали пути преодоления зла через грехопадение, заключавшееся в соединении мужчины с женщиной. Однако если раскол был предпосылкой гибели Атлантиды, то причиной, сделавшей это реальностью, стал научно-технический прогресс: «найдена возможность мгновенно освобождать жизненную силу, дремлющую в семенах растений. Эта сила, – гремучая, огненно-холодная материя, – освобождаясь, устремлялась в пространство» [26]. И если сторонники «белых» в итоге погибли в крушении Атлантиды, то «черным» удалось бежать с Земли и отправиться на Марс. Снова можно увидеть отсылки к эмиграции, последовавшей после Гражданской войны, где стороны делились по идеологическим основаниям. Но в отличие от Сергея Минцлова у Алексея Толстого эмигранты предстают сторонниками «зла».

В определенном смысле финальным аккордом в «атлантской теме» фантастики Серебряного века стал роман советского писателя Александра Беляева. В нем переплетаются две линии: гибель Атлантиды, вызванная природными причинами, а потому неизбежная и неотвратимая, а также гибель цивилизации атлантов, последовавшая по социальным причинам – из-за восстания угнетаемых рабов и неспособности правящей элиты пойти на сотрудничество с ними (к этому добавляется еще и раскол внутри элиты, где жрецы, зная о восстании, пытались использовать его для свержения царя). При этом важную роль в сюжете играет личный выбор человека – на чьей стороне ему оказаться. Поэтому одним из лидеров восстания рабов становится сын жреца, тогда как многие рабы отказываются от участия в борьбе за собственную свободу. Разная судьба ожидала и тех, кто сумел спастись после гибели Атлантиды. Если представителей элиты, несмотря на то, что они были довольно многочисленны и спасли часть богатств, ждал трагический конец: «Караван этот напоминал собой погребальное шествие. Да так оно и было: умирало Государство Солнца, гибли великие Острова Блаженных, погибала высокая цивилизация…» [3, с. 425], – то чудом спасшийся сын жреца, бывший одним из лидеров восставших, закладывает основы новой цивилизации, просвещая дикое население Европы, «он научил их обрабатывать землю и засевать вспаханные мотыгами поля. Он научил их добывать огонь посредством трения сухих кусков дерева или высекая искру из кремня в сухие листья и мох. Многим ремеслам и знаниям научились они от него. Одни из них стали оседлыми земледельцами, другие продолжали заниматься охотой и войнами» [3, с. 431]. Здесь также прослеживаются прямые параллели с российской революцией, Гражданской войной и эмиграцией, миф об Атлантиде оказывается только фоном. Интересно то, что отмечается вклад представителей дореволюционной элиты в революцию, а также их роль в просвещении «темных масс» после нее.

Но если в случае с фантастикой можно говорить именно о романе Александра Беляева, то для всей литературы Серебряного века интерпретация гибели Атлантиды как отражение событий недавнего прошлого (Первой мировой войны, революции и Гражданской войны в России) нашла свое завершение в поэме Георгия Голохвастова, написанной им к середине 1930-х годов. Вдохновляясь мифом Платона и сочинениями других авторов Серебряного века, Г.В. Голохвастов во многом возвращается к тем причинам катастрофы, которые озвучивались в предвоенный период, – человеческая гордыня, выразившаяся в желании нарушить вечные законы:

Рушься во прах, мироздание прежнее!
Дали вселенной, раскройтесь безбрежнее!
Гасни, Иштар! Раздавайся мятежнее,
Всесокрушающий шум!

Близится!.. Яростней вихрей дыхание,
Страшно озлобленных вод колыхание,
Жжет исступленней огня полыхание,
Душит сыпучий самум…

Стой, торжество, из хаоса истечное!
Я возбуждаю течение встречное:
Именем Благости, Слово Предвечное,
Дай единение – двум!..

Кончено! Солнце Бессмертья в преддверии!
Явлена тайна стихийной мистерии:
Творческим Духом я косной материи
Повелеваю… АУМ!.. [7]

Жрец, решивший победить смерть через создание андрогина, вызывает гнев божества, что и приводит к гибели острова и всей цивилизации. Можно увидеть здесь параллели с одноименной поэмой Велимира Хлебникова, однако если там все же были истоки социального конфликта, то у Георгия Голохвастова речь скорее идет о роли интеллектуалов в случившейся катастрофе – создание нового человека, который пришелся не по нраву небесам.

Особняком на этом фоне выделялся Валерий Брюсов, который словно проигнорировал все происходящие в мире изменения, сохранив стилистику и тематику, присущую первым годам XX века. Это можно связать с тем, что для него, в отличие от многих современников, Атлантида была не символом, а реальностью, изучению которой он посвятил много времени. Собственно тематика Атлантиды в том или ином виде в творчестве Брюсова присутствовала с 1897 года до самой смерти поэта. Ей посвящены и ряд неоконченных произведений, в том числе трагедия «Гибель Атлантиды» 1913 года, вдохновленная, судя по всему, пьесой Ларисы Михайловны Рейснер «Атлантида», опубликованной в том же году.

В его венке сонетов «Светоч мысли», посвященном истории развития Мысли (в смысле Логоса) вплоть до Великой войны 1914–1918 годов, первый сонет посвящен Атлантиде, но в нем даже не упоминается о ее гибели, только о том, что именно оттуда началось распространение знания по планете:

Впервые, светоч из священных слов
Зажгли Лемуры, хмурые гиганты;
Его до неба вознесли Атланты.
Он заблистал для будущих веков,
И с той поры все пламенней, все шире
Сияла людям Мысль, как свет в эфире [5, с. 383].

О том же говорилось в его масштабном исследовании «Учители учителей» [6], где значительная часть была посвящена как раз Атлантиде (в том числе разбору уже имеющихся посвященных ей сочинений): анализу мифа Платона, обоснованию возможности ее существования и описанию ее влияния на развитие человеческой культуры. При этом собственно гибели Атлантиды уделяется совсем немного места. Брюсов указывал, что исчезновение этого континента освободило народы, находившиеся в духовном и материальном порабощении, однако семена атлантской культуры прочно укоренились в их душах, из-за чего у древних народов существует множество схожих черт, свидетельствующих о распространении из единого центра (и здесь Брюсов близок к диффузионизму в этнологии, что подтверждается и тем, что в этой работе есть ссылки на Лео Фробениуса).

В целом можно отметить, что постепенно миф о гибели Атлантиды стал использоваться для метафорического описания Первой мировой, русской революции, Гражданской войны и эмиграции – характеристика былого Апокалипсиса превратилась в средство осмысления Апокалипсиса нынешнего. Но в то же время в рамках фантастики Серебряного века появлялись и произведения, наполненные предчувствиями грядущей катастрофы или как минимум описывающие тревогу перед будущим, которое видится далеко не в радужном свете. Одним из символов этой тревожности стал образ часов, которые пророчили смерть. Об этом говорилось, например, в написанных в 1914 году рассказах Бориса Лазаревского «Часы» («Я подняла и зажгла свечу и с ужасом увидела, что стекло на часах разбилось вдребезги, и они остановились на половине второго. <…> Не скоро, но я узнала наверное от одного из раненых, привезенных в наш город, что Андрей погиб в ту самую ночь, и я не сомневалась, что случилось это ровно в половине второго» [16, с. 294, 296]) и Рюрика Ивнева (Михаила Ковалева) «Екатерининские часы» («Ольга Константиновна,

затаив дыхание, стояла, боясь пошевельнуться, и вдруг она ясно услышала протяжный, грустный, неумолимый звон, грустную и больную музыку, исходящую из осколков разбитых часов. Ольга Константиновна почувствовала какую-то боль в сердце, острую, пронизывающую. Ей сделалось дурно. <…> Мисс Плигвис, передайте осторожно Ольге Константиновне, что Алексей зарублен 15 сентября, вечером, во время разведки на моих глазах саблей венгерца» [14, с. 302]).

Страх перед предсказанием будущего заметен в рассказе Игнатия Потапенко «Китайское счастье» (1913), где в роли провидца выступает перстень, позволяющий увидеть грядущие неприятности. Герой рассказа настолько утомлен страшными видениями, касающимися его близких, что стремится избавиться от даром полученного перстня за любые деньги, провозглашая принцип блаженного неведения: «Я не хочу знать будущего. Я гораздо более счастлив, не зная даже завтрашнего дня… Счастье в незнании…» [23, с. 77]. Видения трагического будущего без использования каких-либо артефактов присутствуют в рассказе Сергея Городецкого «Тайная правда» (1915): «Прошло, – никогда не знал он сам потом, – сколько времени, и вдруг он поднял глаза по неодолимому внутреннему велению. Перед столом, в нескольких шагах перед ним, стоял Витя. Он не из теней сгустился, не от стены отделился, а вошел, как входит всякий человек, и, поднимая глаза, Костя, казалось, успел заметить последние его шаги перед тем, как он остановился. <…> И в ту же минуту он услышал два слова, сказанные Витей обычным голосом, как он всегда звучал в этой комнате: – Я убит. И больше не было его в комнате. Он ушел так же мгновенно, как вошел» [8, с. 135–136].

Но помимо «частных» пророчеств, касающихся гибели близких людей, в фантастике Серебряного века присутствовали и предчувствия куда более глобальных катастроф, например, гибели Петербурга/Петрограда. В 1914 году, еще до начала Первой мировой войны был опубликован рассказ Александра Грина «Земля и вода», с подзаголовком «Последний день Петербурга». В этом рассказе речь идет о природной причине: землетрясении и связанном с ним наводнении, из-за чего описание гибели столицы Российской империи очень напоминает описание последних часов Атлантиды: «Меня как бы ударили по ногам. <…> Мягкий, решительный толчок снизу повторился, отдавшись во всем теле, и я увидел, что мостовая шевелится. Булыжники, поворачиваясь и расходясь, выскакивали из гнезд с глухим стуком. <…> Грохот, напоминающий пушечную канонаду, раздавался по всем направлениям; это падали, равняясь с землей, дома; к потрясающему рассудок гулу присоединился другой, растущий с силой лавины, – вопль погибающего Петербурга» [9, с. 107–108]. Причем никаких причин или предпосылок для грядущей катастрофы в рассказе не называлось, тем страшнее было то, что в результате произошло. Правда, стоит отметить, что в данном случае речь шла только об одном городе – вся остальная страна не пострадала. Тем не менее предчувствие трагических событий проявилось в рассказе очень ярко.

После революции степень грядущего ужаса в произведениях писателей-фантастов возросла еще сильнее. В небольшом рассказе, подписанном В. К-в и опубликованном в 1918 году, описывалась гибель «бывшей столицы Российской республики» от голода, причем целенаправленного: «Хлебородные губернии благодатного юга широко распахивали двери своих житниц для голодающих деревень и армии, но для Петрограда двери эти оставались крепко-накрепко закрытыми. Навсегда!» [15, с. 125]. Хотя напрямую об этом в тексте не говорилось, но, по всей видимости, это был элемент пропаганды – населению Петрограда, находившемуся под властью большевистского правительства, предсказывалось страшное будущее. Поэтому и сам рассказ написан в крайне экспрессивной манере – в форме дневника жителя города, в котором убийства из-за еды стали в порядке вещей, процветал каннибализм. Концовка же рассказа вообще создает картину трагедии

апокалиптического масштаба: «Экспедиция не нашла в огромном выжженном и полуразрушенном городе ни одного живого человека. И ни одного целого, неповрежденного здания. Зато костяки человеческие находились – горами. Особенно много их найдено в окрестностях погибшего города – в лесах, на полях, в огородах. И в то время, как в городе почти все костяки эти продырявлены пулями, за городом они – целы. По-видимому, здесь люди погибали исключительно от голодной смерти. Шли и падали. А на их место являлись другие, чтобы в свою очередь идти и падать. Птицы и хищные звери докончили работу голода. И от людей ничего не осталось, кроме голых, начисто обглоданных костяков» [15, с. 128–129].

Любопытное сочетание предчувствия ожидаемой гибели, но вместе с тем и определенного оптимизма было представлено в повести Ефима Зозули «Гибель Главного Города», также опубликованной в 1918 году. Описывая город, потерпевший поражение в борьбе с противником – причем поражение не на поле боя, а потому, что «По стратегической диаграмме Главного Генерала, опубликованной вчера, мы ослаблены на две и шесть десятых. Борьба была бы безумием. Солдаты заперлись в казармах. Они говорят, что их предали» [11, с. 131], автор показывает, как быстро общество готово деградировать до уровня покорного стада, шаг за шагом уступая свои позиции, лишь пытаясь «сохранить лицо», чтобы это не выглядело как моментальная капитуляция. При этом победители не желают уничтожения побежденных, но обрекают их на что-то куда более худшее – превращение в музейный экспонат: «Неужели вы думаете, что мы пощадили бы вас, если б не забота о сохранении вашей культуры, если б не уважение к идее преемственности культуры? Мы считаем вас отжившим народом, но культуру вашу ценим, и свой город мы построим над вашим только потому, что хотим иметь и сохранить ваши здания, ваши прекрасные музеи, ваши библиотеки и ваши храмы. Только потому. Мы хотим иметь вашу старую, прекрасную культуру у себя, так сказать, в погребе, и выдерживать ее, как вино…» [11, с. 136–137]. В результате над Главным Городом возводится Верхний Город – для победителей, куда запрещен доступ проигравшим, лишенным отныне солнечного света. Но в итоге неожиданно как для жителей Верхнего, так и Главного Города, среди покоренных появились мятежники, устроившие взрывы на нижнем уровне, которые привели к тому, что рухнули и здания, находившиеся наверху. В результате оба города погибают: «Весь день и всю ночь шло великое разрушение, а к утру одинокие и усталые взрывы довершили гибель Главного Города. Так просто и стихийно погиб он. Сложны и многообразны пути гнета – нет предела в них человеческой фантазии – а путь к свободе прост, но горек. Верхнего Города не стало. Было одно только море тлеющих и горящих развалин, чудовищные груды домов, дворцов, площадей, мостов и улиц, а среди искривленного хаоса железа, камней и дерева – редкие толпы черных, оборванных и окровавленных людей. Многие из них были ранены, многие умирали, многие плясали, потеряв рассудок, но и раненые, и умирающие, и безумные радостно и громко пели песни в честь яркого восходящего и ослепительно-равнодушного солнца» [11, с. 151]. Так старый и новый миры гибнут одновременно во имя высшего права – права на солнечный свет.

Но самая яркая и монументальная картина грядущего апокалипсиса представлена в эссе Дмитрия Сергеевича Мережковского «Атлантида – Европа: Тайна Запада», которое впервые целиком было опубликовано в 1930 году. В нем миф о гибели Атлантиды соединился с христианской эсхатологией, из-за чего современниками это эссе было воспринято не столько как исследование, сколько как новый «Апокалипсис» в духе Иоанна Богослова [24, с. 276–277]. Будучи настроенным радикально антибольшевистски, Мережковский видел в Советской России угрозу не просто миропорядку, а вообще всей современной человеческой цивилизации (которая ассоциируется у него преимущественно с Европой): «Русский коммунизм, оледенелая глыба войны, медленно тает под солнцем европейского “мира”: когда же растает совсем – рухнет на Европу» [17, с. 16]. Россия, зараженная

большевизмом, с его точки зрения несет угрозу новой мировой войны, которая, с учетом технического прогресса и развития средств уничтожения, станет последней: «Кажется, вторая всемирная война будет уже не взаимным истреблением народов, а самоистреблением человечества. <…> Тайна второй и, должно быть, последней, всемирной войны и есть тайна Запада – Атлантида – Европа» [17, с. 20]. И если у других авторов образ Атлантиды использовался в ретроспективном плане, да и в целом скорее в переносном смысле, то у Мережковского он направлен в будущее, причем будущее ближайшее. Причем автор приводит множество цитат – от библейских до современных – для того чтобы подчеркнуть, что это предчувствие катастрофы является общим умонастроением как минимум последних десятилетий. В первую очередь это визионерство характерно для русских: «Чтобы понять, что "конец света" есть видение русское, вспомним, что вся наша литература – от Чаадаева, который всю жизнь молился в смертном страхе за Россию и Европу вместе: "да приидет царствие Твое", и Гоголя, который сошел с ума и умер от этого страха, через Достоевского, "человека из Апокалипсиса", до Вл. Соловьева с повестью его о "кончине мира" и Розанова с его "Апокалипсисом наших дней" – вся русская литература, душа России, есть эсхатология – религия Конца» [17, с. 22]. Мережковский предлагает две картины альтернативного будущего: «поворот руля», который должен выразиться в том, чтобы сильные мира сего поняли угрозу, исходящую от Советской России и задавили ее до того, как она приведет ко второй мировой войне, либо – «строительство ковчега» на котором можно попытаться спасти остатки нашей цивилизации, чтобы дать семена для цивилизации новой.

Литература, в том числе и фантастическая, Серебряного века, границы которого достаточно условные, несла на себе отпечаток катастрофического или даже эсхатологического мировоззрения, что неудивительно, учитывая то, какие серьезные перемены происходили в это время в России и мире. Одним из ярких образов в литературе этого времени стала Атлантида, причем можно выделить несколько смысловых наполнений его, иногда сменявших друг друга, а иногда существовавших параллельно. При этом надо отметить, что для многих авторов Серебряного века Атлантида была вовсе не продуктом мифологии, а реально существовавшей цивилизацией, оставившей великое наследие, следы которой обязательно найдут будущие археологи (также не исключалось получение подлинных знаний об Атлантиде посредством теософии, оккультизма и даже спиритизма). Видно, что довольно часто Атлантида описывалась просто как источник мудрости, мотив ее гибели зачастую игнорировался. По всей видимости, этот образ не имел отношения к современной ситуации, скорее речь шла о желании видеть в прошлом пример Золотого века.

В тех случаях, когда речь все же шла о постигшей Атлантиду катастрофе, выделялись две причины этого: природная и социальная. В первом случае это было похоже на сюжет греческой трагедии – столкновение могучей, но земной цивилизации, с высшими силами, которым людской разум не мог ничего противопоставить. И если здесь прямые параллели с современностью не всегда прослеживаются, то во втором варианте они оказываются абсолютно очевидными. Эти сюжеты стали появляться все чаще после начала Первой мировой войны, а после революции можно говорить о том, что Атлантида стала выступать в качестве старой России. Причем в зависимости от политических пристрастий автора менялась и эмоциональная окраска описания этого – от заслуженной гибели общества угнетателей-рабовладельцев до трагедии цивилизации, уничтоженной агрессивными варварами-пролетариями. Как правило, сюжет с Атлантидой выступал для осмысления уже миновавших событий, но был и пример, когда он описывал грядущую катастрофу, – в творчестве Дмитрия Мережковского.

Для описания грядущей трагедии авторы чаще обращались к другим образам – часам, предсказывающим смерть близких людей, или иным артефактам. Общей чертой произведений такого рода было восприятие будущего с точки зрения утрат, все пророчества

показывают впереди только гибель или как минимум крупные неприятности, предвидение не давало образа светлого будущего. Также ожидание будущей катастрофы находило отражение в образе столичного города, гибнущего от катастроф, – природной или социальной, по аналогии с той, что постигла Атлантиду, хотя упоминаний о ней в этих произведениях не было.

Безусловно, среди фантастических произведений этой эпохи было много таких, в которых будущее виделось в куда более оптимистичных цветах. Например, часто писалось о грядущей победе в войне (рассказ Николая Киселева «Колдун», 1915, или повесть А. Зазулина «Падение Берлина», 1914), но выглядели эти произведения скорее как пропагандистские опусы, направленные на поднятие боевого духа среди армии и населения империи. Но даже в них было ощущение общей тревоги, страх перед будущим. Да и мир, в котором война успешно заканчивалась, мог выглядеть совсем не идеальным, напоминая скорее антиутопию (рассказ Мариэтты Шагинян «Последний милитарист», 1916).

Уникальность Серебряного века как эпохи, наполненной ожиданием чего-то невнятного, но пугающего, мировоззрение которой было пронизано эсхатологическими мотивами, проявляющимися в философии, живописи, литературе различных жанров – от символической поэзии до фантастических романов, не вызывает сомнений. Восприятие этого времени как периода накануне нового Апокалипсиса, который мог произойти в том же виде, что и катастрофа, погубившая цивилизацию атлантов, было характерно для многих писателей, независимо от их статуса, происхождения и образования. И анализ фантастики Серебряного века позволяет лучше понять все эти страхи, поскольку введение в произведение определенных допущений, неприемлемых в рамках «высокой» литературы (классического романа), позволяло авторам создавать по-настоящему пугающие картины как прошлого, так и будущего.

Образ Атлантиды превратился из описания абстрактного Золотого века в символ погибшей Российской империи, борьба идеологий описывается как столкновение старых и новых богов, а картины светлого будущего, характерные для писателей XIX века, сменились страхом перед знанием будущего, ибо там ждет только смерть и катастрофа. Старый мир рушился на глазах, а контуры нового еще не были очерчены окончательно, не было даже уверенности в том, что он вообще может быть, а не окончится в ближайшее время в вихре грядущей войны, которая положит конец нашей цивилизации так же, как некогда исчезла цивилизация атлантов.

Литература

1. *Ахунзянова Ф., Соловьев А.* Тайна последнего откровения в эсхатологии Серебряного века // Вопросы культурологии. 2008. № 5. С. 12–15. EDN KUZECD.
2. *Бальмонт К.А.* Город Золотых Ворот / К.А. Бальмонт // Собр. соч.: в 7 т. Т. 2: Полн. собр. стихов 1909–1914: Кн. 4–7. М.: Книжный клуб «Книговек», 2010. С. 168–169.
3. *Беляев А.Р.* Последний человек из Атлантиды // Человек-амфибия: Остров погибших кораблей; Властелин мира; Последний человек из Атлантиды; Человек-амфибия: фантастические романы. М.: Эксмо, 2009. С. 329–432.
4. *Бражников И.Л.* Русская литература XIX–XX веков: историософский текст. М.: МПГУ, 2011. 240 с.
5. *Брюсов В.Я.* Светоч мысли / В.Я. Брюсов // Собр. соч.: в 7 т. Т. III: Стихотворения 1918–1924. Стихотворения, не включавшиеся В.Я. Брюсовым в сборники 1891–1924. Поэма «Египетские ночи». М.: Худож. лит., 1974. С. 383–389.
6. *Брюсов В.Я.* Учители учителей / В.Я. Брюсов // Собр. соч.: в 7 т. Т. 7: Статьи о Пушкине. Статьи об армянской литературе. Учители учителей. М.: Худож. лит., 1975. С. 274–437.
7. *Голохвастов Г.В.* Гибель Атлантиды [Электронный ресурс] / Г.В. Голохвастов // Сочинения. Режим доступа: https://coollib.net/b/545103/readp?p=114&cnt=9000
8. *Городецкий С.М.* Тайная правда // Ход больших чисел [Фантастика Серебряного века. Т. II]. Б.м.: Salamandra P.V.V., 2018. С. 128–136.
9. *Грин А.С.* Земля и вода // Гибель Петрограда [Фантастика Серебряного века. Т. XII]. Б.м.: Salamandra P.V.V., 2018. С. 103–123.

10. *Григорьев В.П.* Образы порядка и беспорядка у В. Хлебникова // Велимир Хлебников в четырехмерном пространстве языка: Избранные работы. 1958–2000-е годы. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 558–569.

11. *Зозуля Е.Д.* Гибель Главного Города // Гибель Петрограда [Фантастика Серебряного века. Т. XII]. Б.м.: Salamandra P.V.V., 2018. С. 130–151.

12. *Иванов Вяч.И.* Атлантида / Вяч.И. Иванов // Собр. соч. Брюссель: [б/и], 1979. Т. 2. С. 470-471.

13. *Иванов Вяч.И.* Древний ужас: по поводу картины Л. Бакста “Terror Antiquus” / Вяч.И. Иванов // Собр. соч. Брюссель: [б/и], 1979. Т. 3. С. 91–110.

14. *Ивнев Р.* Екатерининские часы // Кричащие часы [Фантастика Серебряного века. Т. I]. Б.м.: Salamandra P.V.V., 2018. С. 297–302.

15. *К-в В.* Гибель Петрограда // Гибель Петрограда [Фантастика Серебряного века. Т. XII]. Б.м.: Salamandra P.V.V., 2018. С. 124–129.

16. *Лазаревский Б.А.* Часы // Кричащие часы [Фантастика Серебряного века. Т. I]. Б.м.: Salamandra P.V.V., 2018. С. 283–296.

17. *Мережковский Д.С.* Атлантида – Европа: Тайна Запада. М.: Русская книга, 1992. 416 с.

18. *Минцлов С.Р.* Атлантида // Кричащие часы [Фантастика Серебряного века. Т. I]. Б.м.: Salamandra P.V.V., 2018. С. 105–114.

19. *Минцлов С.Р.* Последние боги // Кричащие часы [Фантастика Серебряного века. Т. I]. Б.м.: Salamandra P.V.V., 2018. С. 133–148.

20. *Миронов Д.А., Трофимова Е.А.* Серебряный век русской культуры: ренессанс, декаданс, предвосхищение? // Мысль: Журнал Петербургского философского общества. 2014. Т. 16. С. 203–207. EDN SMPOHX.

21. *Ордынцев-Кострицкий М.Д.* Per aspera ad astra // Кричащие часы [Фантастика Серебряного века. Т. I]. Б.м.: Salamandra P.V.V., 2018. С. 34–73.

22. *Первухин М.К.* Гонимые боги // Кричащие часы [Фантастика Серебряного века. Т. I]. Б.м.: Salamandra P.V.V., 2018. С. 149–154.

23. *Потапенко И.Н.* Китайское счастье // Ход больших чисел [Фантастика Серебряного века. Т. II]. Б.м.: Salamandra P.V.V., 2018. С. 59–78.

24. *Протопопова (Журбина) А.В., Коростелев О.А.* «Атлантида» Мережковского: источники и рецепция // Библиотека «Литературного наследства». 2018. № 3. С. 269–284. EDN KBPDMQ.

25. *Слободнюк С.Л.* Идущие путями зла (древний гностицизм и русская литература 1890–1930 гг.). СПб.: Алетейя, 1998. 427 с.

26. *Толстой А.Н.* Аэлита. (Закат Марса.). Первоначальная редакция 1923 года [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://web.archive.org/web/20200805170941/http://www.magister.msk.ru/library/prose/tolsa001.htm

27. *Толстой Н.А.* Последний человек из Атлантиды // Кричащие часы [Фантастика Серебряного века. Т. I]. Б.м.: Salamandra P.V.V., 2018. С. 81–88.

28. *Тухолка С.В.* Атлантида // Кричащие часы [Фантастика Серебряного века. Т. I]. Б.м.: Salamandra P.V.V., 2018. С. 74-80.

29. *Тыртышкина Е.В.* Русская литература 1890-х – начала 1920-х годов: от декаданса к авангарду. Новосибирск: Изд-во НГПУ, 2002. 151 с.

30. *Хлебников В.* Гибель Атлантиды / В. Хлебников // Собр. соч.: в 6 т. Т. 4: Драматические поэмы. Драмы. Сцены. 1904–1922. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 40–48.

Аннотация. Первая треть XX века стала временем кардинальных перемен в истории России, которые многими воспринимались как гибель цивилизации. При этом предчувствие трагических событий было характерно для многих деятелей культуры Серебряного века. Поэтому довольно распространенным сюжетом стало описание гибели Атлантиды, который присутствует в произведениях самого разного жанра, в том числе и фантастического. Но если изначально трактовка мифа об Атлантиде была в рамках классической традиции, то постепенно он стал использоваться как иносказательное описание русской революции, Гражданской войны и эмиграции. Общее чувство грядущей тревоги отражалось и в произведениях, связанных с предсказанием будущего, которое часто виделось как трагическое. В ряде произведений гибель цивилизации описывается через гибель столицы – либо в результате природного катаклизма, либо из-за действий людей, что роднит это с описаниями гибели Атлантиды. Так в фантастике Серебряного века нашли свое отражение эсхатологические ожидания, характерные для всего общества этой эпохи.

Ключевые слова: Серебряный век, фантастика, Атлантида, цивилизация, революция, Первая мировая война, эмиграция

Alexey B. Panchenko, PhD in History, Associate Professor, Department of Social and Humanitarian Education, Surgut State Pedagogical University. E-mail: alexeypank@rambler.ru

The Former and the Forthcoming Apocalypse. Reflection of Civilization Downfall in the Silver Age Fiction

Abstract. The first third of the twentieth century was the time of fundamental changes in Russian history, which many perceived as the death of civilization. At the same time, the presentiment of tragic events was typical for many cultural figures of the Silver Age. That is why the description of the doom of Atlantis became a widespread subject, which was present in the works of various genres, including fantasy. But if initially the interpretation of the myth of Atlantis was within the classical tradition, then gradually it began to be used as an allegorical description of the Russian Revolution, the Civil War and emigration. The general sense of impending anxiety was also reflected in the works related to the prediction of the future, which was often seen as tragic. In a number of works the destruction of civilization was described through the destruction of the capital - either as the result of a natural cataclysm, or due to the actions of people, which was akin to the descriptions of the doom of Atlantis. Thus in the fiction of the Silver Age the eschatological expectations characteristic of all society of this era were reflected.

Keywords: Silver Age, Science Fiction, Atlantis, Civilization, Revolution, World War I, Emigration.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-416-426

Виталий Даренский

Художественная философия К.Г. Паустовского

Как правило, поэтика Серебряного века при всем разнообразии ее авторов в целом рассматривается как русский литературный модерн. На этом фоне авторы, которых можно назвать «традиционалистами», оказываются под вопросом: можно ли их вообще относить к Серебряному веку? Классическим примером этого является И.А. Бунин. Наиболее корректен подход, согласно которому эпоха Серебряного века в силу своей тяги к культурному универсализму органически включает в себя все художественные направления этой эпохи без исключения, даже если они и не соответствуют тем ее тенденциям, которые принято выделять как основные и определяющие.

В основе художественного традиционализма лежит иная мотивация и вообще иной тип человека, чем в основе исторически сменяющихся литературных эпох. Главным мотивом писателя-традиционалиста является не «самовыражение», а *художественное служение* – восстановление гармонии бытия с помощью слова при относительном равнодушии к собственному «Я». Тип человека и писателя, который именно так понимает свое творчество и саму жизнь, может быть определен как «человек традиции», устремленный не к «самовыражению», а к защите и воспроизведению «благолепия» бытия и человеческой души (последнее является и защитой оснований нравственности художественными средствами). Творчество К.Г. Паустовского – редкое для XX века классическое выражение такой поэтики. Паустовский начал писать еще до 1917 года, умер в 1968 году чуть позже А.А. Ахматовой (1966) и поэтому с полным основанием хронологически относится к тому «длинному» Серебряному веку, который продлился до середины XX столетия. Но это уже особый «советский Серебряный век», что наложило на него неизгладимый отпечаток не только цензурный, но и экзистенциальный – *опыт подневольного бытия*, что делает его в чем-то даже более ценным, чем эпоху А.А. Блока.

Творчество К.Г. Паустовского выделятся на фоне современников, с одной стороны, традиционностью его поэтики (в этом отношении он – явный ученик и продолжатель И.А. Бунина); но с другой – и острым ощущением особенностей мироощущения современного человека, его потребности в исцелении красотой. Поэтому писатель старался обращаться к современному читателю максимально понятно, но и в форму внешней простоты умел внести максимальную глубину мипереживания. Это «пушкинское» сочетание глубины смысла и простоты формы (часто даже обращенной в первую очередь к детям), было его сознательной творческой стратегией.

Этим же объясняется и обращение Паустовского к рефлексиям о сущности писательского и вообще художнического труда, собранным затем в книгу «Золотая роза», а также в его очерках об отдельных творческих личностях разных времен и народов. Эта

Даренский Виталий Юрьевич, доктор философских наук, профессор кафедры философии Луганского государственного педагогического университета. E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

просветительская миссия для него была очень важной, поскольку соответствовала его пониманию творчества как приобщения людей к чувству гармонии и полноты бытия, которое возможно в любых условиях внешнего существования и зависит только от внутренней культуры души, развить которую может каждый. К. Ковальджи в очерке «Очарование нормального волшебства: К. Паустовский» писал о том, что писатель «был особенно чуток к светлому началу в мире, в жизни, в человеке. Искал и находил доброе, чистое, прекрасное. Этим он помог многим – помог не считать веру в добро слабостью. Или анахронизмом... Неужто при Паустовском тогдашнее советское общество было душевным или даже духовным? Он-то знал, что ориентир – не данное общество, а душа всей русской литературы, всей мировой культуры... книги Паустовского не позади современности, а впереди ее. Читатель еще не раз вернется к этому доброму мастеру нормальной литературы, необходимой для нормальной жизни» [6, с. 67].

Это предсказание сбывается в наше время, уставшее от художественных экспериментов модерна и постмодерна и вновь ищущее в классической традиции исконные основания художественного видения мира. Этот новый «традиционализм» идет не от скудости, а, наоборот, от богатства выбора форм. И «впадать, как в ересь, в неслыханную простоту» пришлось не только Б.Л. Пастернаку, но многим, кто до конца прошел путь исчерпания внешних форм и вернулся к главной сути художественности – преображению человека, которое достигается на пути особой творческой аскезы. К.Г. Паустовский – это в первую очередь «мастер нормальной литературы», то есть литературы, в которой читатель ищет не эксперименты и самодовлеющую «новизну», а то, ради чего человек вообще и обращается к искусству, – красоту и добро истинной реальности, противостоящей нашим иллюзиям и ошибкам. В воспоминаниях его студента из Литинститута сохранились такие слова К.Г. Паустовского: «Встретился я с Моруа. Моруа упрекнул нашу литературу в отсталости. Пишем все как-то по старинке. Над формой не экспериментируем. Я сказал: нам было не до формы. Моруа удивился и спросил: чем же тогда все эти годы писатели занимались? Чем мы занимались? Что я мог ему на это ответить. Я сказал: спасали культуру. Моруа смотрел на меня недоверчиво и вежливо улыбался, как проверяя, серьезно ли я это в самом деле говорю» [3, с. 211]. Но А. Моруа наверняка хорошо понял, что ему хотел сказать К.Г. Паустовский.

Е. Богат в свое время очень удачно определил экзистенциальный исток художественного мира Паустовского: он «родился из особого состояния души, я назвал бы его *паустовским состоянием* – по имени писателя. Самая замечательная его особенность – бесстрашие: бесстрашие быть самим собой, независимо от того, соответствует это или нет мимолетным настроениям окружающих людей. Подобным бесстрашием обладают те, кто любит. Они не боятся показаться сентиментальными, смешными или старомодными. И в этом их сила и неувядающая современность» [2, с. 306]. Таким образом, особое «паустовское состояние души» – это состояние любви к людям и к красоте человеческого бытия, дарующее бесстрашие душевной открытости, искренности и простоты. Оно не может «устаревать», поскольку является инвариантной основой художественности как таковой. «Тайна» его в том, что оно всегда ощущается как нечто новое, небывалое, что особенно остро чувствуется по контрасту с традиционной художественной формой его воплощения.

Художественный традиционализм К.Г. Паустовского – это героическое усилие спасения культуры в тех условиях ее разрушения, в которых пришлось жить писателю. В этих условиях «художественные эксперименты» были бы лишь уклонением от главной задачи искусства – борьбы за человечность в человеке, разрушаемую социальными «экспериментами» XX века. Можно даже сказать, что сам этот традиционализм, его сознательная ориентация на пушкинскую простоту, ясность и чистоту слова и были самым большим и самым талантливым экспериментом в литературе XX века. Экспериментом, который не

только удался Паустовскому (так же, как Бунину, Ахматовой и другим классикам этого времени), но и стал самым большим достижением русской литературы этого трагического столетия.

В главной человекосозидающей функции литературы, как и искусства в целом, на первый план выходит не эмоционально-гедонистический уровень восприятия художественного текста, а нравственно-познавательный. Именно этот глубинный аспект художественного мира Паустовского выходит на первый план в научных исследованиях его текстов. В диссертации Л.П. Кривенцова «Проблема творческой эволюции писателя (К.Г. Паустовский)» (1984) поэтика писателя определялась как «поэзия познания», и автор отмечал: «...начиная с “Судьбы Шарля Лонсевиля” (1933) в творческой лаборатории К. Паустовского идет постепенный процесс осмысления, формирования приемов анализа и изображения тех духовных – нравственных и эстетических – ценностей, которые, по мнению писателя, были особенно важны... через воспитание прекрасным (“Есть в каждом сердце скрытая струна. Она обязательно отзовется даже на слабый призыв прекрасного”)» [7, с. 312].

В статье С.А. Мантровой «Человек и природа в прозе К.Г. Паустовского 1910–1940-х годов» (2010) отмечается содержательный поворот к глубинным традициям русской классики: «Паустовский в большой мере опередил свою эпоху: в привычной для русского читателя “местности” художник увидел целомудренную красоту, нуждающуюся не в героепреобразователе, а в любовном *созерцании*» [8, с. 77]. В диссертации Т.В. Карпеченко «Писатель и творчество в эстетической концепции К.Г. Паустовского» (2000) дан обзор идей писателя о природе художественного творчества – не только на материале «Золотой розы», но и всего его творческого пути. Исследователь делает вывод: «Литературно-эстетическую концепцию Паустовского можно охарактеризовать как концепцию переходного периода, типичную для XX в. с его открытостью разным моделям культуры и типичную для Новейшего времени с его кризисом личностного начала, когда личность то возвеличивается по образцу Нового времени, то нивелируется по причине интереса к процессам» [5, с. 205].

Особо отмечается творческое и воспитательное влияние «Золотой розы» на художественное сознание и современников, и потомков: «Влияние “Золотой розы” и в сфере профессионального писательства, и за его пределами было огромным. В “Золотой розе”… как бы совершенно стираются всегда ощутимые грани между эстетикой, литературоведением и собственно художественной прозой, – явление редкостное само по себе. Паустовский сделал предметом художественного анализа самое специфику искусства слова» [3, с. 396].

Вместе с тем художественная философия К.Г. Паустовского по-прежнему остается неосмысленной как целостное и специфическое явление. Целью данной статьи является выделение основных смысловых «узлов» этой философии на основе анализа ряда репрезентативных текстов – как рефлексий писателя о природе творчества в «Золотой розе», так и внутренней сюжетной символики некоторых его рассказов, особо поразивших читателей.

Первое размышление писателя о природе творчества находим в главе «О творчестве» его раннего романа «Романтики»: «В лабораториях университета я наблюдал процесс кристаллизации. Из мутного раствора слагаются тонкие плоскости и растет прозрачный и твердый кристалл, преломляющий солнце. То же и со мной сейчас» [16, с. 56]. Так К.Г. Паустовский биографически зафиксировал свои первые опыты литературного творчества.

Метафора «кристалла» является весьма традиционной для обозначения феномена художественности как некого «концентрата» жизни; и при этом не просто «концентрата»,

но «преломляющего солнце», то есть вбирающего в себя свет и преображающего реальность. Таково классическое понимание природы искусства и его цели – преображения жизни и самого человека. Каким образом это происходит во внутреннем переживании писателя? В основе лежит особый способ видения мира, о чем К.Г. Паустовский в эссе «Поэзия прозы» писал так: «Это качество – видеть все как бы впервые, без тяжелого груза привычки, видеть всегда как бы вновь, – присущее детям и художникам, необходимо и писателям. Тогда каждый человек, каждый его поступок, жест, слово, каждая вещь – будь то радуга или изломанный кусок антрацита – приобретает силу новизны, силу открытия» [15, с. 11].

Эта мысль близка теории «остранения» В. Шкловского, однако в ней есть важный нюанс, который не может оговариваться в этой теории, поскольку относится больше к области философии, чем литературоведения. Это упоминание о том, что такое специфически художественное восприятие свойственно детям; тем самым художники, поэты и прозаики – это взрослые, которые не утратили «детскости» восприятия мира. Более того, она в них углубилась навыком мастерства. Это важный антропологический факт, поскольку он показывает природу творчества как феномен сохранения целостности человека вопреки давлению социума.

В ключевом для этой темы эссе «Поэзия прозы» К.Г. Паустовский писал: «Ничто так не омолаживает слова, как поэзия. В стихах слово приобретает свою первоначальную свежесть, силу, музыкальность. От прикосновения поэзии слова наполняются подлинным своим содержанием» [15, с. 10]. Почему это возможно? Это происходит не просто от особой «работы с языком», к которой способен прозаик так же, как поэт – это уже следствие, а не причина. Исходной же причиной возникновения поэтического качества высказывания и текста является особый личностный взгляд на мир, который, в свою очередь, является проявлением особого типа личности и особого способа переживания жизни. К.Г. Паустовский об этом пишет так: «…талант, за немногими исключениями, великодушен, смел, выжигает из жизни налет обыденности, ведет нас, читателей, как поводырь, к золотящейся на востоке полосе неба – к утренней заре, к новым временам, к весне человечества, к ощущению полноты жизни и к борьбе за эту полноценную жизнь» [17, с. 250].

Хотя такое определение таланта имеет больше поэтический, чем научный характер, однако в нем писатель действительно сформулировал самое существенное – то, что может быть выражено и научным языком. Речь идет об основной интенции сознания и чувств, которая и создает особое поэтическое видение мира. Такой интенцией, по определению К.Г. Паустовского, является особое переживание «полноценной жизни» – как жизни в состоянии ее преображения. Этим обусловлена и своего рода «реабилитация» романтизма в его суждениях – не как отдельного стиля в истории искусства, но как самого принципа художественного мироощущения, который универсален, не зависит от смены стилей и даже является критерием самой художественности как таковой. К.Г. Паустовский писал об этом так: «Романтическая настроенность не противоречит острому интересу к “грубой” жизни и любви к ней... Романтичность свойственна всему, в частности науке и познанию. Чем больше знает человек, тем полнее он воспринимает действительность, тем теснее его окружает поэзия и тем он счастливее» [14, с. 45].

По свидетельству одного из его студентов, писатель внушал и им такое же «романтическое» (в указанном смысле слова) понимание природы искусства и художественного творчества: «В речи Паустовского не было слов, снимающих с писательского дела дымку романтики, необычности, делающих этот труд совсем простым, общедоступным и во всем до конца объяснимым. Он не учительствовал, это был не мэтр перед толпою, он говорил как с людьми душевно себе близкими, как бы вслух делясь своим удивлением и своими размышлениями по поводу того, как рождаются книги, из чего, из какого сложного сплава они возникают. Его занимала та химия, что происходит в мозгу и сердце, когда

окружающее, мысль, чувство, воображение, соединяясь, рождают образы, картины, сцены, и мы, читатели, потом храним все это в себе, и это придуманное, никогда не существовавшее в действительности живет в нас с силой и яркостью реального мира и зачастую владеет нами сильнее, чем то, что пережито в нашей собственной жизни. Писательский труд, писательское творчество, на взгляд Паустовского, было своеобразное таинство, не всегда понятное даже творящему, находящееся какою-то своей частью за пределами сознания, контроля рассудка» [3, с. 114–115].

На первый взгляд все это общепризнанные тезисы и ничего нового в них нет. Однако в том историческом и жизненном контексте, в котором они были высказаны, они приобретают особый, совсем нетривиальный смысл. Фактически они открывают новую реальность для людей, воспитанных в советском секуляризированном и рационализированном мире. В СССР это усугублялось еще и безбожием как государственной идеологией. И в данном контексте эти слова К.Г. Паустовского говорили людям не только об искусстве, но и вообще открывали для них новый мир – духовную реальность. Открывали ее через искусство.

Именно «романтическое» понимание творчества и художественности, привело К.Г. Паустовского к своего рода *творческой аскезе* как главному принципу его поэтики. Он писал: «Самая действенная, самая потрясающая проза – это проза сжатая; из нее исключено все лишнее, все, что можно не сказать, и оставлено лишь то, что сказать совершенно необходимо» [15, с. 8]. С одной стороны, это диктуется и особой внутренней логикой самой художественной изобразительности: «Образ, равно как и эпитет, должен быть точен, свеж и скуп. Обычно начинающие писатели грешат обилием образов и эпитетов. Это придает их прозе мертвую пышность, сусальную или трескучую красивость» [15, с. 13]. Но с другой – за этим стоит и более фундаментальная реальность – особый тип восприятия и понимания мира, требующий целостной личности. Поэтому сама художественная аскеза здесь вторична, а первичной является внутренняя аскеза души, созидающая в человеке личность, способную отразить в себе весь мир. Для этого нужно пройти трудный путь – не только совершенствования «техники» письма, но в первую очередь, путь внутреннего развития души. Поэтому, пишет К.Г. Паустовский, «как труден подъем к простоте, знают все крупные писатели. Почти каждый из них прошел медленный путь от обилия слов и приподнятости до суровости и сдержанности истинно прекрасного, потому что “служенье муз не терпит суеты, прекрасное должно быть величаво”… Недаром кудрявый Бенедиктов забыт, а простой и кристаллически ясный Пушкин всегда будет сиять в веках и останется современником и другом всех будущих поколений… в способах выражения писатель должен быть прост (но не простоват), сдержан и строго соблюдать меру» [15, с. 10].

Как отмечала Г. Трефилова, «Паустовский достигает краткости своих портретов и единства впечатления, извлекая из каждой личности ее высшие человеческие и творческие потенции и отбрасывая все прочее» [19, с. 32]. Это своего рода *акмеизм в прозе*, поскольку здесь человек берется в высшей точке развития – в его «акме» как главном предмете художественного изображения. С точки зрения художественной «техники», в этом есть некий аналог иконописи, которая пренебрегает многими ненужными деталями для выявления главного в человеке – его внутреннего лика. В этом контексте сила воображения трактуется Паустовским лаконично: «Сила воображения нужна не для того, чтобы сочинять несуществующую действительность, а для того, чтобы конкретно представлять людей в конкретной обстановке» [3, с. 196]. Но если воображение – это главная внутренняя сила видения писателя, то истоком его является внутренняя искренность и открытость: «пишите так, как вы пишете письма близким вам людям, которых вам не нужно остерегаться» [3, с. 202]. В результате их соединения возникает совершенство художественной формы, главный парадокс которой состоит в том, что критерием этого совершенства является его внешняя незаметность. По воспоминаниям студентов, К.Г. Паустовский говорил: «Что

значит хорошо написано? – и отвечал: – Когда хорошо написано, то не замечаешь, как написано» [3, с. 203]. Это часто подтверждается и практикой художественной критики: когда обсуждают форму, то речь идет в первую очередь о недостатках; совершенство же формы и стиля писателя обсуждать почти невозможно – его просто констатируют.

Из внутренних «секретов» мастерства писателя К.Г. Паустовский дает такой пример: «Бунин говорил, что, начиная писать о чем бы то ни было, прежде всего он должен “найти звук”. “Как скоро я его нашел, все остальное дается само собой”. Что это значит “найти звук”? Очевидно, в эти слова Бунин вкладывал гораздо большее значение, чем кажется на первый взгляд. “Найти звук” – это найти ритм прозы и найти основное ее звучание. Ибо проза обладает такой же внутренней мелодией, как стихи и музыка» [12, с. 185–186].

Судя по эссе К.Г. Паустовского о И.А. Бунине, для него именно Бунин в XX веке был таким же главным художественным «каноном», каким в веке XIX был Пушкин. Стоит напомнить характеристику поэта, данную Паустовским: «В области русского языка Бунин был мастером непревзойденным. Из необъятного числа слов он безошибочно выбирал для каждого рассказа слова наиболее живописные, наиболее сильные, скрепленные какой-то незримой и почти таинственной связью с повествованием и единственно для этого повествования необходимые. Каждый рассказ и каждое стихотворение Бунина подобны магниту, который притягивает отовсюду все частицы, нужные для этого рассказа... Язык Бунина прост, почти скуп, чист и живописен. Но вместе с тем он необыкновенно богат в образном и звуковом отношениях – от кимвального пения до звона родниковой воды, от размеренной чеканности до интонаций удивительно нежных, от легкого напева до гремящих библейских обличений, а от них – до меткого, разящего языка орловских крестьян... “Жизнь Арсеньева”... Это не повесть и не роман. Это вещь нового, еще не названного жанра. Жанр этот изумительный, единственный, берущий человеческое сердце в мучительный и вместе с тем светлый плен... Бунину удалось в “Жизни Арсеньева” собрать свою жизнь в некоем магическом кристалле, но, в отличие от пушкинского кристалла, даль этой повести, даль жизни писателя очень резко очерчена, просвечена до самого дна... “Жизнь Арсеньева” – это одно из замечательнейших явлений мировой литературы. К великому счастью, оно в первую очередь принадлежит литературе русской. В этой удивительной книге поэзия и проза слились воедино, слились органически, создав новый замечательный жанр. В этом слиянии поэтического восприятия мира с внешне прозаическим его выражением есть нечто строгое, подчас суровое. Есть в самом стиле этой вещи нечто библейское. В этой книге нельзя уже отличить поэзию от прозы, и многие ее слова ложатся на сердце, как раскаленная печать» [12, с. 186–187].

В этой характеристике одной лишь книги И.А. Бунина как своего рода художественного «канона» русской классической литературы, не потерянного, но буквально чудом вновь явленного в XX веке, в изгнании, синтезированы все главные элементы художественности, как ее понимал К.Г. Паустовский.

Сам Бунин, как известно, недвусмысленно выделил именно Паустовского как своего непосредственного наследника в русской литературе (в поэзии близкое отношение Бунин высказал к А.Т. Твардовскому). В 1947 году Паустовский получил письмо от Бунина: «Дорогой собрат, я прочитал Ваш рассказ “Корчма на Брагинке” и хочу сказать о той редкой радости, которую испытал я: он принадлежит к наилучшим рассказам русской литературы» [4, с. 20]. Что могло так поразить Бунина в этом рассказе? Во-первых, в нем присутствуют все элементы художественности в высшем проявлении, которые Паустовский перечислил выше, характеризуя «Жизнь Арсеньева». Даже по стилю письма «Корчма на Брагинке» настолько похожа на прозу Бунина, что, не зная автора, можно попутать. Но, видимо, не только и не столько это вызвало восторженное отношение Бунина к этому рассказу. Главное состоит в его специфическом содержании. В такой маленький рассказ

Паустовскому удалось вместить прозрение в глубочайшую метафизику народной жизни, которая определяет ход истории, и сделать это через характеры конкретных героев. В этом отношении «Корчма на Брагинке», как писал Бунин, «принадлежит к наилучшим рассказам русской литературы», поскольку по глубине проникновения в душу народа стоит в одном ряду с «Борисом Годуновым» и «Капитанской дочкой».

В рассказе показано, как народ живет своей внутренней жизнью, почти не зависящей от жизни государства, эта жизнь основана на особых внутренних нравственных отношениях, сразу не заметных постороннему взгляды, но ясных самому народу. Их хранителями и защитниками являются «майстры» – слепые старцы, которые иногда собираются для разрешения кризисных ситуаций. Это не что иное, как народный строй жизни, который в Ветхом Завете был в эпоху до установления царей – эпоху судей. Как видим, в России он еще существовал в начале XX века: здесь тоже судьи («майстры»), судившие не по государственным законам, а по нравственным, данным в Библии и народной мудрости. Этот факт подтверждается и научными исследованиями. Известный этнограф XIX века С.В. Максимов отмечал: «Русский народ – особый народ. И живет он таким строем жизни, который общего не имеет с Западом. Живет он укладом, который имеет много общего с древним Израилем» [цит. по: 1, с. 13].

В центре рассказа – песня, которую поет один из старцев перед народом и в которой выражено сокровенное понимание жизни как подвига самопожертвования в подражание Христу. Это и совершают повстанцы, мстящие за убийство неповинного мальчика (он был затравлен собакой – так же, как и один из героев «Деревни» Бунина). И.А. Бунин здесь увидел смысл исторических катастроф XX века, коренившийся в глубинной жизни народа: революционеры использовали исконное стремление народа к справедливости в своих целях, обманув его. Этот обман сам Бунин видел и понимал уже начиная с «Окаянных дней», но связывал его с той нравственной деградацией народа в предреволюционную эпоху, которую он показал в своей «Деревне». Однако Паустовский увидел еще глубже, и именно это наверняка потрясло Бунина: он увидел, что в катастрофах XX века проявились не только худшие, но и лучшие черты народа, которые были хитро использованы для его обмана. Поэтому в результате «революции» вместо чаемой «всеобщей справедливости» народ получил дикую антихристианскую власть и еще большее разрушение нравственности.

Однако не меньшей глубиной нравственного проникновения в рассказе является и понимание парадоксов межличностных отношений, роднящее его с Достоевским. Особенно важен финальный эпизод рассказа, в котором один из повстанцев имел надежду на то, что хозяева усадьбы, будучи людьми добрыми (они его накормили при встрече и ни о чем не спрашивали), может быть, подтвердят его ложь о том, что он у них якобы раньше работал. Но они не подтвердили это, а сказали, что не знают его и раньше не видели. Это тоже была ложь, обусловленная их страхом быть обвиненными в сообщничестве. Они могли бы сказать ложь не в свою защиту, а ложь ради спасения этого человека от правосудия, но не сказали. Знаменательны последние слова повстанца: «Ваша сила, только не ваша правда» [13, с. 206]. Он защищал правду, но не праведным способом. У каждой из сторон была и своя правда, и своя ложь, которые перемешались самым трагическим, «шекспировским» образом. Тем самым смута сначала родилась в душах, а затем уже стала «революцией».

В настоящее время появился термин «русский шекспиризм», которым обозначается особый способ видения мира и жизни людей, основанный на роковом трагизме межличностных отношений, в которых каждый по-своему прав и по-своему неправ, и этот клубок противоречий порождает катастрофы и в личной жизни, и в истории целых народов. Родоначальником «шекспиризма» считается Пушкин, а «Борис Годунов» – его классическим воплощением. Рассказ «Корчма на Брагинке» также относится к таким воплощениям. Другим таким же ярким воплощением шекспировского видения жизни является и рассказ

«Телеграмма», который можно по жанру определить как рассказ-притчу. Как известно, в 1963 году. Марлен Дитрих, будучи на гастролях в Москве, вызвала из зала на сцену К.Г. Паустовского и поцеловала ему руку именно за этот рассказ. Марлен Дитрих по своему типу относится к массовому читателю и поэтому эта история доказывает тезис Л. Толстого о том, что общепонятность является одним из необходимых признаков гениального произведения.

Основа рассказа – тот же роковой трагизм межличностных отношений, в которых каждый по-своему прав и по-своему неправ. Но здесь есть выход из этого трагизма в катарсисе и сопереживании (в «Корчме на Брагинке» на такой катарсис есть лишь таинственный намек в упоминании будущего пасхального звона колоколов). В этом рассказе сельская старушка Катерина Петровна очень редко писала своей дочери Насте, живущей в Ленинграде, «но думала о ней все дни, сидя на краешке продавленного дивана так тихо, что мышь, обманутая тишиной, выбегала из-за печки...» [18, с. 423]. Это мотив позже будет развернут в фильме «Афоня», а сам рассказ «Телеграмма» по своей проблематике и тональности можно рассматривать как прообраз будущей «деревенской прозы».

Писем от Насти тоже не было, но раз в два-три месяца были переводы на двести рублей: «Катерина Петровна сидела, растерянная, с деньгами в руках. Потом она надевала очки и перечитывала несколько слов на почтовом переводе. Слова были все одни и те же: столько дел, что нет времени не то что приехать, а даже написать настоящее письмо… От старости она забывала, что деньги эти вовсе не те, какие были в руках у Насти, и ей казалось, что от денег пахнет Настиными духами» [18, с. 424]. Пронзительно точная деталь!

Дочь не приезжала к матери уже три года. И вот однажды старушке послышалось, что кто-то постучал в окно, но там никого не было. Там стоял клен: «Его она посадила давно, еще девушкой-хохотушкой, а сейчас он стоял облетевший, озябший, ему некуда было уйти от этой бесприютной, ветреной ночи. Катерина Петровна пожалела клен, потрогала шершавый ствол, побрела в дом и в ту же ночь написала Насте письмо. “Ненаглядная моя, – писала Катерина Петровна. – Зиму эту я не переживу. Приезжай хоть на день. Дай поглядеть на тебя, подержать твои руки. Стара я стала и слаба до того, что тяжело мне не то что ходить, а даже сидеть и лежать, – смерть забыла ко мне дорогу. Сад сохнет – совсем уж не тот, – да я его и не вижу. Нынче осень плохая. Так тяжело; вся жизнь, кажется, не была такая длинная, как одна эта осень”» [18, с. 425]. Так она почувствовала приближение смерти в этом пронзительном образе клена.

Настя работала секретарем в Союзе художников, занималась устройством выставок и конкурсов; письмо от Катерины Петровны она получила на службе и спрятала его в сумочку, не читая, – решила прочесть после работы. Это тоже важная деталь: работа важнее матери. А прочитав, сказала: «Куда там сейчас ехать! Разве отсюда вырвешься!». Настя как раз была занята очень благородным делом – она «пробила» и организовала выставку талантливого художника, без которой он не мог бы получить признание. И в момент удачи и признания, когда она торжествовала от своего благородства, получила телеграмму: «Катя помирает. Тихон». «Какая Катя? – растерянно подумала Настя. – Какой Тихон? Должно быть, это не мне». А когда ее спросили, ответила: «Это так… От одной знакомой…» [18, с. 429]. Но выйдя на улицу, она все поняла: «Ненаглядная моя, – вспомнила недавнее письмо. – Ненаглядная!». Настя села на скамейку в сквере около Адмиралтейства и горько заплакала.

А в это время чужой почти человек Тихон, пославший телеграмму, чтобы утешить Катерину Петровну сам сочинил и прочитал ее ответ от дочери. Но она все сразу поняла: «Не надо, Тиша! – тихо сказала… – Не надо, милый. Бог с тобой. Спасибо тебе за доброе слово, за ласку» [18, с. 431]. Но не только Тихон утешал ее, но и чужая девушка-учительница: она шла за гробом Катерины Петровны, хотя ее вообще не знала, и поцеловала ее руку

в гробу. Ведь «в областном городе у учительницы осталась мать – вот такая же маленькая, вечно взволнованная заботами о дочери и такая же совершенно седая» [18, с. 432]. Поэтому ту любовь, которую она испытывала к своей далекой матери, она перенесла на мать чужую и даже незнакомую. Но Насте в качестве «возмездия» пришлось потом пережить роковой разрыв еще глубже, чем умершей матери: «В Заборье Настя приехала на второй день после похорон... Уехала Настя из Заборья крадучись, стараясь, чтобы ее никто не увидел и ни о чем не расспрашивал. Ей казалось, что никто, кроме Катерины Петровны, не мог снять с нее непоправимой вины, невыносимой тяжести» [18, с. 433].

«Телеграмму» следует отнести к жанру рассказа-притчи, поскольку в нем, как и в любой притче, явлен некий вечный закон человеческой жизни. Явлен наглядно, в самых простых образах. Это, во-первых, закон рокового разрыва между людьми, который происходит независимо от их воли, по «объективным» причинам, но вина за это все равно ложится на человека. Во-вторых, это закон неуничтожимости добра: добро, не сделанное одним человеком, компенсируется другим, и так осуществляется принцип «соборности». Настя бросила мать не потому, что она злая и бессердечная, – как раз наоборот, потому что она добрая и отзывчивая, но в первую очередь к чужим людям, поскольку живет среди них. Но не сделанное ею матери добро сделали другие, чужие ей люди. Так этот роковой разрыв преодолен соборностью народа. Здесь исходный «шекспиризм» – роковая разобщенность людей – преодолевается бескорыстной милостью.

Характерно, что этот закон жизни К.Г. Паустовский понимал шире и видел его также и в жизни природы как некий «космический» закон. Ярким примером этого является рассказ «Барсучий нос». Уже в начале рассказа есть всего три предложения, которые сразу создают ощущение «космичности» происходящего: «Стояла осень в солнце и туманах. Сквозь облетевшие леса были видны далекие облака и синий густой воздух. По ночам в зарослях вокруг нас шевелились и дрожали низкие звезды» [10, с. 348]. Так умел в то время писать только Бунин. Фабула этого рассказа проста, но смысл его пронзителен. Барсук, привлеченный запахом, подкрался к костру, где на сковородке жарилась картошка, попробовал ее, обжег нос и с диким криком скрылся в лесу. Когда его нашли, он засунул обожженный нос в трухлявый пень, а «потом он сел и заплакал. Он смотрел на нас круглыми и мокрыми глазами, стонал и облизывал своим шершавым языком больной нос. Он как будто просил о помощи, но мы ничем не могли ему помочь. Через год я встретил на берегах этого же озера барсука со шрамом на носу. Он сидел у воды и старался поймать лапой гремящих, как жесть, стрекоз. Я помахал ему рукой, но он сердито чихнул в мою сторону и спрятался в зарослях брусники» [10, с. 351]. Здесь всего в нескольких предложениях – целая жизнь барсука, которая по насыщенности не отличается от человеческой жизни. Поскольку животное безответно, его боль и горе обычно переживаются нами острее, чем боль и горе человеческие. Поэтому по отношению к животному человек сам показывает свое самое глубокое сострадание ко всякой твари.

Этот главный закон жизни – неизбежность преодоления разрыва между всеми живыми существами усилием любви и милости – у Паустовского обобщен и до своего предельного смысла как закон победы человеческого духа над смертью. Открывающий книгу «Золотая роза» рассказ «Драгоценная пыль» создает на материале конкретной жизненной истории цельный миф о сущности художественного творчества. Понятие «миф» здесь мы употребляем в том позитивном смысле, который обосновал А.Ф. Лосев в «Диалектике мифа»: миф как порождающая модель реальности, как «развернутое магическое имя». «Роза» и является здесь «магическим именем», через которое развертывается метафизика искусства: «Золотая роза Шамета! Она отчасти представляется мне прообразом нашей творческой деятельности» [11, с. 27]. Описанная в рассказе история полна глубочайшего символизма: как дар бескорыстной любви и благодарности выплавляется роза из золота,

собранного из мельчайшей, никому не нужной золотой стружки. Но уже готовую золотую розу не удается подарить, так как та, кому она предназначалась, уехала безвозвратно. Бывший солдат, а ныне мусорщик, собравший золотую пыль и заказавший сделать розу, от горя умирает: «Ювелир поднял голову мусорщика, достал из-под серой подушки золотую розу... как преобразилось после смерти лицо Шамета. Оно стало суровым и спокойным. Горечь этого лица показалась ювелиру даже прекрасной»; ювелир сказал: «Что не дает жизнь, то дает смерть» [11, с. 27]. Смысл этого сюжета состоит в том, что свершение творчества есть символ смерти и преодоления смерти даром любви. Таким путем художественное творчество воплощает в себе «основной миф культуры» – преодоление смерти, хаоса и разделения людей.

В основе художественной философии Паустовского – понимание творчества как аскезы становления личности. На уровне художественной формы эта аскеза создает классический стиль, на уровне содержания является символом преодоления смерти через любовь. Сама смерть становится художественным символом свершения истины. Поэтому на уровне общей модели человеческих взаимоотношений творчество – это наука встречи, милости и прощения. Так Серебряный век вернулся к истокам искусства.

Литература

1. *Константин (Зайцев), архим*. Чудо русской истории. М.: Форум, 2000. 864 с.
2. *Богат Е.М.* Ахилл и черепаха: Повести, рассказы, размышления, диалоги, истории. М.: Моск. рабочий, 1979. 328 с.
3. Воспоминания о Константине Паустовском / сост. Л. Левицкий. М.: Сов. писатель, 1975. 464 с.
4. *Генри П.* «Дорогой собрат…»: Константин Паустовский и Иван Бунин // К.Г. Паустовский: Материалы и сообщения: сб. Вып. 2. М., 2002. С. 19–33.
5. *Карпеченко Т.В.* Писатель и творчество в эстетической концепции К.Г. Паустовского: дис. … канд. филолог. наук. М., 2000. 242 с.
6. *Ковальджи К.* Очарование нормального волшебника: К. Паустовский // Октябрь. 2008. № 2. С. 66–71.
7. *Кривенцов Л.П.* Проблема творческой эволюции писателя (К.Г. Паустовский): дис. … докт. филолог. наук. М., 1984. 360 с.
8. *Мантрова С.А.* Человек и природа в прозе К.Г. Паустовского 1910–1940-х годов: типология героя, специфика конфликта, проблема творческой эволюции: дис. … канд. филолог. наук. Тамбов, 2010. 239 с.
9. *Мантрова С.А.* Эстетический идеал К. Паустовского в рассказе «Ильинский омут» // Наука и образование. 2019. Т. 2. № 2. С. 77.
10. *Паустовский К.Г.* Барсучий нос / К.Г. Паустовский // Избранные произведения: в 3 т. Т. 3. М.: Русская книга, 1995. С. 348–351.
11. *Паустовский К.Г.* Золотая роза / К.Г. Паустовский // Избранные произведения: в 3 т. Т. 3. М.: Русская книга, 1995. С. 19–234.
12. *Паустовский К.Г.* Иван Бунин / К.Г. Паустовский // Избранные произведения: в 3 т. Т. 3. М.: Русская книга, 1995. С. 177–191.
13. *Паустовский К.Г.* Корчма на Брагинке / К.Г. Паустовский // Собр. соч.: в 9 т. Т. 4. М.: Худож. лит., 1982. С. 191–207.
14. *Паустовский К.Г.* Несколько отрывочных мыслей / К.Г. Паустовский // Собр. соч.: в 9 т. Т. 1. М.: Худож. лит., 1981. С. 38–50.
15. *Паустовский К.Г.* Поэзия прозы / К.Г. Паустовский // Избранные произведения: в 3 т. Т. 3. М.: Русская книга, 1995. С. 5-18.
16. *Паустовский К.Г.* Романтики / К.Г. Паустовский // Собр. соч.: в 9 т. Т. 1. М.: Худож. лит., 1981. С. 52–203.
17. *Паустовский К.Г.* Содружество муз (Заметки о литературе) / К.Г. Паустовский // Собр. соч.: в 9 т. Т. 8. М.: Худож. лит., 1981. С. 247–251.
18. *Паустовский К.Г.* Телеграмма / К.Г. Паустовский // Избранные произведения: в 3 т. Т. 3. М.: Русская книга, 1995. С. 422–434.
19. *Трефилова Г.* Творчество Константина Паустовского // *Паустовский К.Г.* Собр. соч.: в 9 т. Т. 1. М.: Худож. лит., 1981. С. 5–37.

Аннотация. В статье рассматривается художественная философия К.Г. Паустовского, под которой подразумеваются как совокупность творческих принципов, содержащаяся в «Золотой розе» и других эссе, так и базовые смысловые структуры его прозы. Его общий творческий принцип определяется как «художественная аскеза». В основе художественной философии К.Г. Паустовского лежит понимание творчества как особого усилия становления личности. На уровне художественной формы эта аскеза создает классический стиль; на уровне содержания она является символом преодоления смерти через любовь. На уровне модели человеческих взаимоотношений творчество – это наука встречи, милости и прощения. Смерть становится художественным символом свершения истины. Катарсис достигается читателем благодаря приобщению к изначальной благости бытия, явленной через красоту и милость в человеческих взаимоотношениях. Рассмотрены репрезентативные тексты К.Г. Паустовского, демонстрирующие данные принципы на уровне рефлексий писателя и ключевых сюжетов.

Ключевые слова: К.Г. Паустовский, художественность, философия, катарсис, встреча, художественная аскеза.

Vitaliy Yu. Darenskiy, PhD in Philosophy, Professor, Philosophy Department, Lugansk State Pedagogical University. E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

The Artistic Philosophy of K.G. Paustovsky

Abstract. The article examines the artistic philosophy of K.G. Paustovsky, that implies both a set of creative principles contained in the “Golden Rose” and other essays, and basic semantic structures of his prose. His general creative principle is defined as “artistic austerity”. The artistic philosophy of K.G. Paustovsky is based on the understanding of creativity as a special effort of personality formation. At the level of artistic form, this asceticism creates a classical style; and at the level of content, it is a symbol of overcoming death through love. At the level of human relationships model, creativity is the science of meeting, mercy and forgiveness. Death becomes the artistic symbol of the truth fulfillment. Catharsis is achieved by the reader through communion with the primordial goodness of being, manifested through beauty and mercy in human relationships. The author examines the representative texts of K.G. Paustovsky, which demonstrate these principles at the level of the writer’s reflections and key plots.

Keywords: K.G. Paustovsky, Artistry, Philosophy, Catharsis, Encounter, Artistic Asceticism.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-427-447

Наталья Ростова

К.С. Петров-Водкин: от ясновидения к философии

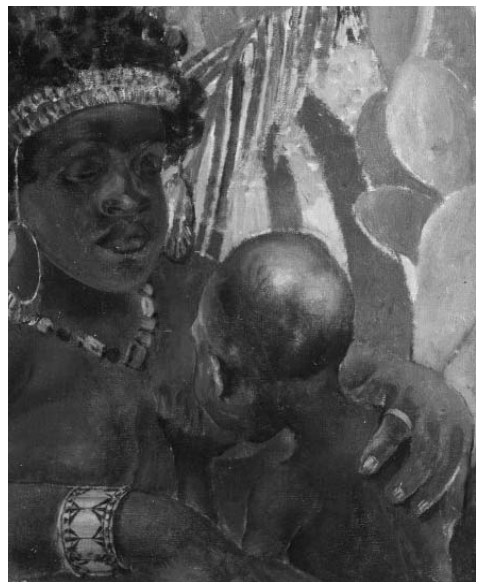
Нужны тысячи рисовальщиков, чтобы появился художник. Нужны тысячи литераторов, чтобы появился писатель. Гений, как золото, вымывается из массива песков. Автор – не тот, кто говорит о себе, но тот, через кого сказывается о каждом. Плоть искусства – не субъективность, но универсалия. Соприкосновение с произведением искусства – это акт самоузнавания. Причащаясь ему, мы выводим на свет сознания то, что и так знали благодаря внутреннему чувству.

Художник – золотоискатель. Тот, кто, освобождаясь от случайного и относительного, продвигается навстречу чистым образам. Даже если их будет всего несколько и даже один-единственный. Появление художника – акт таинственный. Такой тайной для нас является «Купание красного коня» Кузьмы Сергеевича Петрова-Водкина. В надежде избавиться от дилетантизма и повысить свой профессиональный уровень Петров-Водкин отправляется в Европу, а возвращается оттуда с полотнами, повторяющими западные стили того времени. Репин тут же отзовется: неудача, «бездарные малевания»! «Это, – скажет он о Петрове-Водкине, – рабья душа. Этому безграмотному рабу случилось увидеть двух взбитых парижской рекламой нахальных недоучек Гогена и Матисса. Невежественный раб смекнул, что и он так может намалевать» [1, с. 51]. Гумилев назовет его живопись упадничеством: «можно быть равным Гогену, но быть как Гоген нельзя. Пока Петров-Водкин типичный упадочник, и трудно предсказать, хватит ли у него силы сделаться работником возрожденья» [2, с. 265]. Когда мы смотрим на «Поцелуй» (1907) или «Негритянку» (1907) Петрова-Водкина, мы действительно вспоминаем Гогена. Когда видим «Девушку в черном платье» (1906), думаем об Эжене Каррьере. При взгляде на «Вид музея Клюни в Париже» (1908) до нас эхом доносится Ван Гог, а от «Окрестностей Хвалынска» (1909) веет Сезанном. «Элегия» (1906) и «Берег» (1908) напоминают Пюви де Шаванна, а танцующие оранжевые «Мальчики» на сине-зеленом фоне (1911) обескураживают прямой цитатой из Матисса. Мы становимся наблюдателями этакого эффекта Гончаровой – «постмодернизма» в живописи.

Говоря о подражании, Репин и Гумилев, конечно, правы, но не в сути. Если посмотреть на ранние работы Малевича, Пикассо или Кандинского, самих Гогена, Матисса и Ван Гога, о них можно сказать то же, что и о Петрове-Водкине. Тайна художника – это тайна обретения того голоса, которому никто еще не сподобился дать слово. У одних это получается, у других – нет. Первых мы называем художниками. Вторых забываем. Вслед за «Мальчиками» Петров-Водкин пишет «Купание красного коня» (1912), учреждая этим актом себя как художника и нас как созерцателей архетипа собственного сознания. Но всякое «вдруг» подготовлено трудом и отдачей от него. Художника Петрова-Водкина мы

Ростова Наталья Николаевна, доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. E-mail: nnrostova@yandex.ru

уже прозреваем в портрете его матери (Портрет А.П. Петровой-Водкиной, 1909), который задает будущую портретную галерею художника и одновременно зачинает тему материнства в его творчестве.



К.С. Петров-Водкин «Негритянка», 1907,
Государственный Русский музей,
Санкт-Петербург

К.С. Петров-Водкин
«Девушка в черном платье», 1906,
Государственный музей-заповедник «Петергоф»

К.С. Петров-Водкин «Мальчики», 1911,
Государственный Русский музей, Санкт-Петербург

Недоощупь, недодумь

Обстоятельства жизни Петрова-Водкина никак не способствовали тому, чтобы он стал художником. Он родился в маленьком волжском городке Хвалынске, имел четыре класса образования, его отец был сапожником, а мать – горничной. Однако его мучило не это, а то, достойно ли занятие живописью честного человека. Подобно лесковскому Однодуму, он истово задавался вопросом: как обосновать занятие художника? В чем его полезность и оправдание, если то – род удовольствия и даже баловство? Стыдно, признается Петров-Водкин, лодырничать. Это позже он с уверенностью скажет перед публикой: «Искусство – это есть проявление воли человека на земле. Воля и дает ему отличие в массе

производств подневольных или, говоря грубо, – рабских, навязанных природой, как например: борьба за пропитание, деторождение, защита от холода и тому подобное. Искусство – это творчество, направленное к постижению верховных запросов бытия. Это единственное звено, связывающее человека с неизвестностью мироздания» [3, с. 177]. Человек, заявит Петров-Водкин, это художник. Человечество начиналось с художества и продолжает себя в нем длить. Религия, культура – лишь то, что покоится на этих откровениях.

В юности Петров-Водкин «взасос», как он сам выразится, изучал Л.Н. Толстого и написал по мотивам его произведений поэму [4, с. 532]. Имел литературные опыты и серьезное искушение пойти по писательской стезе. Ему даже удавалось ставить свои пьесы, правда, показав однажды Станиславскому свой текст, он услышал уклончивый ответ, что у того в театре подобная пьеса не могла бы иметь успеха. Но литературные увлечения остались лишь контрапунктом избранного пути художника. Только серьезная болезнь (туберкулез легких), случившаяся с ним в зрелом возрасте и отнявшая у него на какое-то время возможность писать картины, позволит ему всерьез взяться за перо и воплотить свой литературный талант в двух автобиографических книгах «Пространство Эвклида» и «Хлыновск». Но это случай. Живопись – иное. То, от чего Петров-Водкин не смог уклониться. Это осознанно принятая судьба, вовремя узнанное призвание. Как признавался сам художник, оправившись после болезни 1928 года, он понял, что не заниматься живописью не может.

«Искусство, – говорит Петров-Водкин, – это такая обитель, куда я войду и удалюсь» [4, с. 511]. Художник вошел в нее, заставив все остальное сообразовываться с этой доминантой. В отроческом возрасте он знакомится с местными живописцами и иконописцами, затем учится в Самаре в Классах живописи и рисования Ф.Е. Бурова, в Петербурге в Центральном училище технического рисования барона Штиглица, в Москве в Училище живописи, ваяния и зодчества. Впоследствии здесь он станет учеником Серова и удостоится от него высшей похвалы: «Вы, – скажет Серов Петрову-Водкину, – умеете брать натуру и делать из нее живопись» [4, с. 494]. Но пока в Москве его застигает кризис начала нового XX века, новой культурной эры с ее бесформенностью и неопределенностью, от которых Петров-Водкин сбежит на велосипеде за границу.

«Непоседничество, – вспоминает он, – подобно древней переселенческой тяге, охватило вступивших в новый век… Еще неяснее, чем Метерлинк, но ближе к нам замузицировали символисты, раздвигая преграды для времени и пространства. Заговорил Заратустра, расширяя “слишком человеческое”, – форма теряла свои очертания и плотность… Моя живопись болталась пестом о края ступы. Серо и косноязычно пришепетывали мои краски на неопрятных самодельных холстах. Что форма, что цвет, когда полусонная греза должна наискивать неясный образ? Недодумь и недоощупь – это и есть искусство. Томился я, терял самообладание, с отчаянием спрашивал себя: сдаться или нет, утерплю иль не вытерплю зазыва в символизм, в декадентство, в ласкающую жуть неопределенностей?.. Надо было бежать, хотя бы временно наглотаться другой действительностью» [5, с. 98].

Петров-Водкин садится на велосипед и вместе с приятелем отправляется в авантюрное путешествие по Европе, вооружившись ящичком с красками и револьвером на всякий случай. Оружием ему так и не приведется воспользоваться, зато оно поможет ему в другом путешествии – по Сахаре, когда на него нападут бандиты с ножами. По дороге в Европу ему даже удастся между прочим поучаствовать в велосоревнованиях и, выиграв, получить денежный приз. Правда, в Германии Петров-Водкин оставит свой велосипед и предпочтет ему железную дорогу. Здесь его за экзотический дорожный вид с тигровым пледом будут принимать не то за австралийца, не то за мадьяра, не то за цыгана. Ему придется ночевать в ямах, голодать и перемещаться без билета. Но главное – он доберется до известной частной художественной школы Ажбе в Мюнхене, где будет учиться больше

месяца. После окончания училища в Москве последуют многочисленные заграничные поездки в течение нескольких лет по Европе и Африке. В 1936 году Петров-Водкин признается: «…и в Африке, и в Париже я еще был художником неопределившимся. Настоящая работа начинается в России. Да и то не сразу. Только в 1910 году появятся мои первые картины: “Сон” и “Старухи”» [3, с. 313]. Петров-Водкин ищет себя как художника, спасаясь не только от зыби неопределенности современного искусства, но и от субъективности, которой не терпит искусство. Искать себя как художника не то же, что искать себя как личность. Стремление к проявлению личности, замечает Петров-Водкин, ведет к обезличиванию.

Живя во Франции, он женится на француженке, которую его мать невзлюбит за то, что та католичка и горожанка, и будет называть ее французской принцессой. Жена, камерная солистка, ради мужа бросит карьеру. Или ты певица, или я художник, поставит ее перед выбором муж. Супружество откроет в художнике трепетного отца. В доме, вспоминает дочь, говорили на двух языках. Мать пела под аккомпанемент на семейных вечерах, отец импровизировал на фортепьяно и играл на скрипке, иногда Паганини. Свобода, с которой Петров-Водкин окунается в жизнь, поражает своим размахом и органикой, вызывая зависть у современного, закабаленного технизированным сознанием человека. Мы не узнаем о том, как Петров-Водкин учил языки, как овладевал навыками игры на инструментах, ибо что может быть естественнее, как жить жизнью, если ты внутренне свободен.

Был ли случай в жизни Петрова-Водкина? Был. В молодости в его судьбе принял участие архитектор Р.Ф. Мельцер, заметивший юное дарование – позже Петров-Водкин будет называть его старым другом, – а также спонсировавшая его обучение меценатка Ю.И. Казарина. Однако только тот, кто выбирает свою судьбу, способен получить дар как дар. На ловца и зверь бежит, говорит русская пословица.

Петров-Водкин известен своей педагогической деятельностью. С 1918 года он становится профессором Академии художеств. «Я избран Советом Академии, – пишет он матери, – в профессора Академии художеств. Как это ни почетно, ни лестно, но с большими колебаниями беру на себя эту большую задачу. И если бы не тяжелое время для Родины и не опасность, что искусство зачахнет среди всеобщего разрушения и я не имею права отказаться от возможности хотя бы попытки благоустроить нашу Высшую школу, если бы не эти соображения, я бы не принял на себя эту роль… Одним словом, Анна Пантелеевна, мать профессора, целую и поздравляю! Придется мне лысину завести для важности» [6, с. 200–201].

В 1920-х годах система преподавания Петрова-Водкина на живописном факультете Академии была признана официальной. О своем учителе молодые художники отзываются с нежностью. М. Ломакина в своих дневниках называет его «Кузьмой» и «старым чортом». О радении Петрова-Водкина за русскую школу живописи вспоминает другой его ученик, В. Дмитриев: «Он считал, что надо создавать большое русское искусство, которого нет, но оно есть у французов, у Матисса и Пикассо. Он считал, что нам надо идти от Александра Иванова и Рублева, ибо они – боги» [4, с. 398]. Сам же Петров-Водкин признавался, что гордится тем, что не плодил дилетантов, обладая способностью привести человека к осознанию своей негодности в живописи, если это в самом деле так.

Но ни почет, ни регалии – в 1930 году Петрову-Водкину будет присвоено звание заслуженного деятеля искусств РСФСР, в 1932-м он будет избран первым председателем Ленинградского Союза художников – не гарантируют, как известно, счастья. В 1932 году он подаст в отставку по состоянию здоровья. Студенты Академии напишут в Ленсовет письмо «Вернем Петрова-Водкина», из которого мы узнаем о бытовых подробностях жизни художника: «Основные из недостатков, выявленные обследованием: темная, сырая и почти неотапливаемая квартира, отсутствие дров, недостаточное и нерегулярное снабжение

продуктами. Живет исключительно на персональную пенсию в 225 руб. с семьей. Часто нет средств вообще. Недостаточный медицинский надзор» [4, с. 415].

Но бытовые неудобства меркнут перед теми, что касаются искусства. Последнюю картину «Новоселье» (1937) комиссия в итоге отклонила, цепляясь, как вспоминает дочь, к мелочам, а считавшийся другом И. Грабарь промолчал и не выступил в защиту. Картину «Семья командира» (1937–1938) жюри Всесоюзной выставки «20 лет РККА» будет принимать у заслуженного художника с экзаменом и направит на доработку. Что мы видим на картине? Командира в домашней обстановке, в апофеозе семейной жизни и человеческой радости, когда любящая жена рядом, а едва научившийся стоять ребенок протягивает руки отцу. Жена, ребенок, отец образуют замкнутый круг счастья. Члены жюри отметят в картине отсутствие «психологической цельности» и связи между отцом и ребенком, а также назидательно напомнят о том, что товарищ Сталин не брезговал брать детей на руки [4, с. 417]. Петров-Водкин смиренно попросит работать над картиной дальше, но «без экзамена». В ответ его успокоят максимой об одинаковом ко всем подходе. Популярный при жизни, после смерти Петров-Водкин на тридцать лет будет предан забвению. Собрание картин художника и сведений о нем – это заслуга прежде всего его родных, супруги и дочери. «Что бы ни случилось со мной, – говорил он жене при смерти, – я прошу тебя обещать мне, что не оставишь на произвол судьбы мои работы» [4, с. 310]. Сегодня мы знаем К.С. Петрова-Водкина как выдающегося русского художника и теоретика искусства XX века.

В чем же обрел себя как художник Петров-Водкин? В живописном языке сферической перспективы. Никогда не называйте мою перспективу сферической, скажет уже зрелый мастер. Но не потому, что откажется от нее, а потому, что речь идет не о сферической геометрии, не о математике, как может показаться, а об антропологическом понимании основ живописи.

Сферическая перспектива

Западноевропейская живопись приучила нас видеть мир по законам перспективы линейной. Как говорит Флоренский, дело не в том, что прямая перспектива является достоянием развития культуры и совершеннолетия человечества, – прямая перспектива известна была и древним грекам, и египтянам, Джотто вовсе не ее первооткрыватель – вопрос в том, хотим ли мы ее использовать или нет и что это значит. Египтяне знали ее законы, но осознанно не прибегали к ней. Почему? Потому что линейная перспектива указывает не на уровень знаний, а на определенное миросозерцание, согласно которому центром мира назначается человек, вернее, как уточняет Флоренский, одноглазый царь, ибо точка отсчета одна и принимается за абсолют, а мир начинает сообразовываться с ней. Обратная перспектива свидетельствует о миросозерцании, согласно которому в центре Бог, и этим поистине абсолютным взглядом Бога задано восприятие мира. Мы смотрим на мир не своими глазами, а глазами Бога, а потому невидимое задает ценность и масштаб видимому. Кубисты начинают экспериментировать с «четвертым измерением», вызывая мистический ужас у русских философов, поскольку претендуют на «умное зрение» вне Бога.

Петров-Водкин придумывает сферическую перспективу. В чем ее смысл? В том, чтобы представить мир в динамике как отпечаток живого впечатления. Воспринимающий и воспринимаемое не статично, наше восприятие – не фотографический след, но сумма образов. Вот эта сумма образов и дает жизнь картине. Как говорит Петров-Водкин: «Я учу своих учеников, как необходимо учитывать, что предметы не имеют неизменного вида в пространстве при различных положениях, которое мы занимаем по отношению к ним; я им объясняю, что именно эта последовательность образов и должна передаваться в карти-

не» [4, с. 484]. Для этого нужно уйти от «одноглазья», дающего видимости лишь на сорок процентов, к «двуглазью», дающему «живую видимость» [4, с. 522]. Петров-Водкин не гуманист и не теолог в живописи, равно как и не оккультист, он антрополог, тот, кому важно передать истину синтетичности чувства.

Так, полотно «Спящий ребенок» (1924) по замыслу должно представлять не только то, что мать стоит у колыбели дитя, но и то, что она только что пришла из соседней комнаты, а также то, что после уйдет. Что мы видим на картине? Словно запрокинутую плоскость холста с условным изображением детской комнаты, вес и кульминацию которого задает фигура женщины в алой юбке, схваченная в хореографической пластике. Мы смотрим на мать, а видим танец. Мы смотрим на детскую, а видим предуготовленный художником к танцу паркетный пол и голубой простор. Все подчинено этой логике танца жизни. Поворот головы матери, противоречит движению ее рук. Она оборачивается назад, находясь еще здесь, но все ее тело подается в неизвестное вперед, находящееся вне плана картины. Она здесь была, она здесь, и ее уже нет. Вся картина производит эффект кругового вращения, подобно «Троице» Рублева. Мать смотрит на дитя, дитя повернуто в сторону охрового комода с игрушками, комод развернут ко входу в комнату, из которого виднеется фигура неизвестной женщины, возможно, няни, которая бросает взор на мать. Сферическая структура картина держится на этих четырех взаимосвязанных точках. Но в отличие от «Троицы» – это не круг вечности и внутренней гармонии, где каждая фигура равновесна другой, а сфера конкретики жизни, горящей в женщине-матери, являющейся доминантой всего произведения. Перед нами танец ее жизни, именно ее фигура задает центр тяжести, опрокидывая плоскость и заставляя весь мир сместиться, согласно логике ее движения.

К.С. Петров-Водкин «Спящий ребенок», 1924,
Музей изобразительных искусств Туркменистана
имени Сапармурата Туркменбаши Великого, Ашхабад

Этот хореографический прием с наклонной плоскостью Петров-Водкин многократно повторит в своих натюрмортах[1] и многофигурных композициях, заставляя предметы вращаться и перемигиваться во взаимных отражениях, а фигуры буквально танцевать по законам хоровода. Таковы восхитительные «Девушки на Волге» (1915), купальщицы

[1] Например, «Утренний натюрморт» (1918), «Натюрморт с зеркалом» (1919), «Розовый натюрморт. Ветка яблони» (1918), «Натюрморт с самоваром» (1920), «Яблоки» (1917), «Свеча и графин» (1918) и др.

(«Утро. Купальщицы», 1917) и воины («Жаждущий воин», 1915). Петров-Водкин согласен, что Дега работал в том же художественном направлении, используя ресурс красок и света [4, с. 484].

Натюрморты Петрова-Водкина антропологичны, они сотканы взглядом вникающего в мир человека. «Предмет, – говорит Петров-Водкин, – любого названия, пусть это будет яблоко или стакан чая с лимоном – но это произведение, это яблоко в его космическом состоянии создает органическое действие, компенсирующее отсутствие человека, здесь человека нет, но вы чувствуете, что он был, куда-то вышел и прочее» [4, с. 555]. Человека, нет, но вместе с тем он есть, в его синтезирующем взгляде мир предстал как целостность.

Интерпретаторы творчества Петрова-Водкина любят ему приписывать космичность и цитировать воспоминания художника о том, как однажды он упал на землю и увидел ее «как планету». Но Петров-Водкин не космист. Отчего он бросился на землю? От отчаяния, оттого, что русские люди не могут примириться между собою, от «неспло-ченности моих отцов», скажет он. На площади из-за пустяка повздорили мужики, да один другого в драке убил. «Ничью, – говорит Петров-Водкин, – сторону не возьмешь: мои все они – и опорки и лапти. Я им хочу радости жизненной – они ее заработали веками!». Мы не можем сплотиться, и это нас губит. Петров-Водкин решает покинуть родные места. «Иначе, – говорит он, – изневолюсь я в гуще моих близких, и, может случиться, с сердечником в обхвате подымутся и мои руки на отцов и братьев – от тоски, от безвыхода и от водки… Я бросился наземь» [5, с. 18]. Падение дало художнику «новое впечатление от пейзажа», сферическое [5, с. 19].

Разоренная икона

Сферическая перспектива ломает логику иконы. Вот картина «Полдень» (1917). На ней мы видим торжество жизни в ее рождениях и смертях, трудах и отдыхе, младенчестве, юности, зрелости и старости, встречах и проводах, – во всей цветущей полноте. Хоровод жизни явлен Петровом-Водкиным в жизнеутверждающих цветах. Мы видим клейма нашей жизни, в которых каждому важному событию отведено место. Но, по сути, перед нами разоренная икона, ибо смыслового центра в ней нет. Центральный лик, задающий вечный смысл времени в иконах, здесь отсутствует. Мы видим время вне трансцендентной перспективы. Центром картины является не Бог, не святой, то есть не тот абсолютный взор, придающий ценность и смысл локальным событиям, а восхищенный взгляд художника, запрокидывающий плоскость картины и сдвигающий содержание изображения в соответствии с собой. Этот бушующий радостный центр отмечен кричаще яркими солнечными яблоками в правом углу картины, создающими впечатление, будто мы смотрим на круговорот жизни с травянистого бугорка или хутора на возвышении. Художник нам вновь дает этот мир в чувстве любования, хотя, по признанию самого художника, полотно было написано под впечатлением от смерти отца. Эта картина не христианская и не языческая, но антропологическая. В ней дано горячее чувство присутствия, а не та нездешняя отстраненность, что требуется для нечеловеческого взора. Оттого в ней много детского. Она не дает ответы, не заставляет отказаться от себя, но, напротив, являет мир в радостном, свободном от суеты «танцующем», то есть синтетическом взгляде ребенка. «Ребенок, – говорит Петров-Водкин, – пугается неподвижного предмета. С момента, когда он начинает воспринимать различные положения, принимаемые этим предметом, находясь в движении, испуг проходит» [4, с. 484]. Неподвижный предмет – вестник смерти. Не того, на что смотрят, а того, кто смотрит.

К.С. Петров-Водкин «Полдень», 1917,
Государственный Русский музей, Санкт-Петербург`

Революционер в искусстве, или пустота Семирадского

Когда идет война, никто не может оставаться в стороне, ибо все, что происходит, происходит с нами, даже если мы сохраняем физическое благополучие. Если там болит, здесь не может не быть больно, если мы понимаем человека соборно. Когда родина переживает катастрофу, художник не может быть безучастным. Именно так считает Петров-Водкин. Но о каком участии художника возможно говорить? Петров-Водкин вспоминает: «Война идет. В ней надо как-то участвовать, не участвовать нельзя; или говорите – к черту войну, или берите пулемет и идите драться, сидеть и болтать нельзя. Я знал, что происходит катастрофа. Может быть, позднее я лучше разбирался во всякого рода вопросах, связанных с войной. Но дело в том, что в тот момент меня как художника интересовало только – кто воюет и в чем дело. В это время я пишу удачную или неудачную вещь – “На линии”. Это мой первый политический ответ на историю того момента, которым был захвачен мир» [4, с. 516].

За Первой мировой войной последует Революция в России, и появятся новые полотна Петрова-Водкина на военную тематику – знаменитые «После боя» (1923), «Смерть комиссара» (1928). «Купание красного коня» (1912) начинают трактовать, как выразится Петров-Водкин, «многодумные искусствоведы» как предрассвет и праздник революции [4, с. 523]. Петров-Водкин занят уяснением сути нового человека, тех художественных аспектов, которые позволят ему передать произошедшие перемены. «Кто же он, который сдвинул страну с мертвой точки?» [4, с. 540]. Был мужик, скажет Петров-Водкин, а стал красноармеец. Был солдат, а стал красногвардеец, «что-то другое» [4, с. 518]. Были “матери”, но отныне их больше нет, они другие, советские. «За это время, – говорит Петров-Водкин, – пишутся “Матери”, где уже “Мать” 1915 года не существует – теперь она другая. Женщины у нас в стране – иные. И вот увидеть такие изменения предмета, когда количество переходит в качество, чрезвычайно трудно» [4, с. 541]. Сопоставив «На линии огня»

(1916) и «После боя» (1923), говорит Петров-Водкин, мы обнаружим эту разницу: «Если вы сравните “На линии” и вторую картину, то вы увидите, что между ними нет ничего общего. Я начал писать эту картину. Хлоп, трах, те же солдаты получаются. Но оказывается, лица другие стали» [4, с. 518]. И далее: «Передо мной раскрывается новая жизнь, новые условия, новые типы. Эти типы настолько несхожи с теми, что были вчера, что трудно рассказать их сущность» [4, с. 519].

Задумав написать «Чуждый элемент» (набросок 1935), то есть тех чужаков, что не верят в выбранный страной путь, он в итоге испугается того, что и отрицательные герои могут выглядеть привлекательно, и создаст в конце концов «Новоселье» (1937), то есть представит образ тех, кто придет на место чужаков – бывших обитателей квартиры, вспыльчивых барышень и потенциальных налетчиков. Мне, говорит Петров-Водкин, «хотелось сказать в этой картине: вот те, кто уничтожат разруху и создадут все то, что надлежит в социалистической действительности» [4, с. 543]. В целом довольный этой картиной, по поводу своей светлой «Весны» (1935) он вдруг признается: «В ней я чувствую неудачу. Я с ней не спорю, но она мне чужда» [4, с. 542]. Что мы видим на картине? Влюбленных в центре мира. Мы видим правду любви, юности и надежды. А Петров-Водкин скажет: «В чем дело?.. Любви нет! Жизни нет» [4, с. 542].

Но Петров-Водкин не политик и не пророк, а художник-антрополог. Задачи искусства он понимает не как идеологические, но как антропологические. Искусство – не случайное явление, как политика, оно не подчинено времени. Его дело – преображение, или, как выражается Петров-Водкин, пересоздание организма во всеобщий организм [3, с. 235].

Пережив в свое время очарование «Фриной» Семирадского, коей болели все его однокашники по училищу Штиглица, он в конце концов назовет ее теми кашей и молоком, что являются пищей всякому взрослеющему ребенку, и даже шокирует своих друзей заявлением, что «“Фрина” да и весь Семирадский – фальшив, что это пустая декоративная слащавость… У живописи совсем другие задачи… “Фрина” – пустая вещь!» [5, с. 72]. Своим товарищам Петрову-Водкину будет трудно тогда объяснить такую оценку, он им скажет что-то насчет композиции и пространственных осей, необходимых для каждой картины. Но позже он сформулирует не столько понимание искусства, сколько принцип веры в него. «Искусство, – скажет он, будучи уже 60-летним признанным мастером, – это то, что даст возможность органического влияния на жизнь, людей… это такая вещь, это такого органического значения человеческого, что если я доберусь до нее, то я смогу делать с людьми хорошие вещи – смогу как-то поднимать людей. Таким образом, я не был политическим революционером, но я, несомненно, был революционером в своей области. Я считал, что я не могу поднимать пошлость, но я могу поднимать над пошлостью» [4, с. 534]. Художник служит не партии, а человеку. Улавливая ритмы времени, он приподнимает нас над житейской действительностью. Он позволяет увидеть то, что возвышает нас над нами самими. «Знайте, – скажет он, – что для меня нет ни правых, ни левых, ни черных, ни белых; для меня – если молодой человек занимается живописью, будь то в Горкоме или в Союзе, он всегда дорогой, близкий мне человек…» [4, с. 529]. Петрова-Водкина волнует революция в живописи. Ему важно создать русскую школу, обогатить ее тем багажом опыта, который ему дал извечно одинокий путь художника. «Для того, чтобы воспитать зрителя, нужна была революция в восприятии мироощущения», – скажет он в 1938 году [4, с. 554].

«Купание красного коня», безусловно, картина революционная. Но в чем ее революционность? В цветистости, скажет художник. Один француз в 1924 году заявил Петрову-Водкину: «Да вы у нас развратили всю нашу молодежь». Тот согласится с ним: да, скажет он, «другой такой картины нет», «она действовала своей цветистостью», я сам «чуть не ослеп от яркости и цветистости», вновь ее увидав [4, с. 523].

Красный конь. Теория цвета

Петров-Водкин разработал теорию цвета в живописи – «трехцветки», как, по словам художника, ее дурно прозовут другие. Гете предлагал «двухцветку», полагая синий и желтый основными цветами, а прочие производными. Петров-Водкин добавляет к ним третий – красный. Его волнует не просто вариативность смешения пигментов, позволяющая получать другие цвета, но взаимодополнительность цветов в восприятии. Желтизна подчеркивается синим, зеленый – красным, а красный – зеленым. Целые культуры следуют этим законам органичного цветовосприятия, художники пытаются их задействовать осознанно. Делакруа, отчаявшись написать желтизну драпировки, наконец заметил, что от желтой кареты, на которой он ехал, падают синие тени. Закатное красное солнце оставляет зеленый луч, которому древние египтяне придавали траурный смысл. Если мы нарисуем красный круг, то оптически мы будем воспринимать его в зеленом обрамлении. Русские любят носить красные рубахи, поскольку красный подчеркивает и дает выход зелени нашей природы. Жители пустыни уравновешивают восприятие желтизны песков бирюзой куполов.

Петров-Водкин не только своих подопечных молодых художников учил работать с чистыми цветами, но даже новорожденную дочь приобщал к философии монохрома по системе. Ребенка он месяц держал в синей комнате, затем перенес в красную. Когда ребенок закричал «А-а-а»!», Петров-Водкин воспринял этот крик как постижение силы цвета [4, с. 400]. Не всем такая эстетика была по душе. К. Сомов назовет Петрова-Водкина тупым, скучным, претенциозным дураком за несносное сочетание голубого, зеленого, красного и кирпичного в его картинах [7, с. 185].

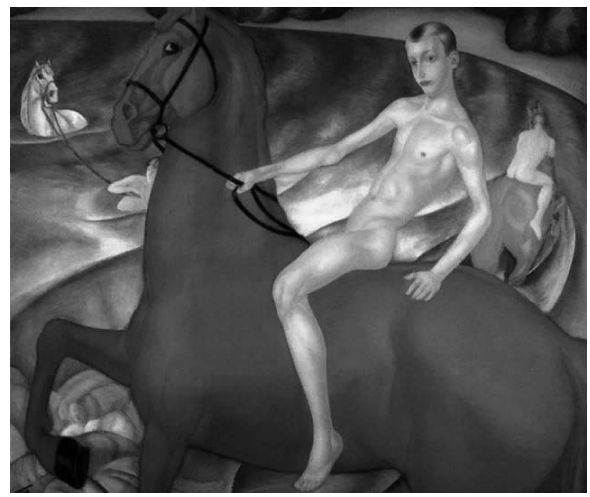
Цвет, говорит Петров-Водкин, «характеризует прозрение и затемнение целых исторических эпох и говорит о молодости, расцвете и о старости цивилизаций» [5, с. 205]. Вестником разложения нашей культуры является гнилостный цвет хаки. Византийское искусство ведет к замутнению цветов. Готика и Ренессансное – к новой чистоте. Витражи католических храмов вновь предъявляют как основание желтый, синий и красный цвета. Обращаясь к трехцветию в живописи, Петров-Водкин идеалом видит Египет, Джотто, Рублева, Дионисия и Александра Иванова [4, с. 496].

Именно этим идеалом он движим при написании «Купания красного коня». Красный цвет в своей ясности и абсолютности оказывает ключевым на полотне. Как говорит сам Петров-Водкин, «аскетизм ограниченности цвета идет у меня, мне кажется, до “Красного коня”. Там я себе разрешаю роскошь и беседую полным звоном, полным звуком, опять-таки выходя профессионально из очень простых вещей. Я чувствовал, что красный цвет ни в какой мере не разработан. Он был затерян позднейшей школой иконописи. Но цвет, как таковой, был интересен мне не по эстетике, а чтобы дать в соседстве с красным полную живописную предметность и реализм» [4, с. 496]. Но может ли цвет сам по себе дать содержание, «реализм»? И что мы видим, глядя на известную картину? Почему она не выходит у нас из сердца и ума? Каких глубин вольно или невольно коснулся художник?

Две иконы XX века

«Раз у русского нет влияния иконы, то, значит, это не русский и не живописец», – публично заявит Петров-Водкин в 1938 году [4, с. 536]. XX век предложил нам две иконы, два пути для нашей внутренней жизни: «Купание красного коня» 1912 года К.С. Петрова-Водкина и «Черный квадрат» К. Малевича 1915 года. Оба символа были представлены публике претенциозно. «Купание красного коня» было вывешено над входом в зал выставки «Мира искусства» как ее предварение и максима современной живописи, «Черный квадрат» на Последней футуристической выставке «0,10» занял место в красном углу. Но

дело не столько в том, как распорядились полотнами современники, а в том, что на призыв смыслов через художников народу были явлены два символа. «Черный квадрат» ведет нас к радикальной апофатике и новой постхристианской мистериальности, «Купание красного коня» – к тому, что сегодня называется археоавангардом, органичным соединением прошлого и будущего. Первый символ актуализируется мистиком, а, по сути, одиноким художником-концептуалистом, второй символ предполагает соборное доопределение. За счет чего? За счет следования принципу иконы, то есть образа, положительно явленного.



К.С. Петров-Водкин «Купание красного коня», 1912,
Государственная Третьяковская галерея, Москва

Сами краски поистине, по замыслу художника, создают образ. Что мы видим, когда смотрим на «Купание красного коня»? Прежде всего алый цвет, вписанный в голубую сферу, обрамленную красным абрисом. Драматургия цвета в «Купании красного коня» обращает нас к дословной символике иконы. Мы видим библейские красный и синий, землю и небо, человеческое и божественное. Полноту бытия. Визуальный принцип матрешки, реализованный Петровым-Водкиным в цвете, вторит цвето-ритму иконографических изображений Христа.

Дионисий «Спас в силах», 1500,
Государственная Третьяковская галерея, Москва

Вот «Спас в силах» Дионисия. Золото одежд Спасителя являет нам Его в сиянии Славы, апофеозе Второго Пришествия. Красный ромб указывает на огненную природу Бога, синяя сфера символизирует небо, красный квадрат – землю. А теперь посмотрим на золотую фигуру юного всадника на картине «Купание красного коня» и увидим тот же резонанс, ту же последовательность, интенсивность и полноту явленной реальности.

Что сделал Петров-Водкин в картине «Купание красного коня»? Он отошел от сюжета и обратился к архетипу, к самодостаточности явленного. В отличие от предшествовавших «Мальчиков» и последующих полотен, на которых мы увидим у него красных и белых коней, их купание и полет, юношей у воды, здесь Петров-Водкин отказывается от доминанты действия и переключает нас в режим самоценности данного. Золотой всадник на красном коне не актор, не тот, кто куда-то мчится, чего-то достигает. Его образ не уводит нас за пределы данного. Картина являет нам полноту, а не зовет нас вовне. То, что дано, имеет ценность само в себе. Иными словами, перед нами не сюжет во времени, а образ вечности.

Всадник уверенно держится на коне, являя единый порыв с ним, отчего его взгляд отрешен и покоен. Единая воля, гармония и лад. Конь глядит на нас, юноша обращен вовнутрь. Отрешенность и пре-данность всадника сближают его со святым отроком Варфоломеем на картинах М. Нестерова. Это взгляд видящего. Смотрящего не земными суетными глазами, а взором, брошенным из вечности. Если образ юноши приближен к неотмирному, святому, то глядящий на нас конь нарушает небесную замкнутость. Его взгляд врывается в нашу действительность, как бы заговаривает с нами, увлекает за собой.

Взяв образ всадника на красном коне, Петров-Водкин пригласил нас к причастию тайне Преображения, явленной в православной иконописи, распространившейся в XVI–XVII веках на Руси в образе Архангела Михаила. Икону «Благословенно воинство Небесного Царя» (1550-е), написанную по заказу Ивана Грозного в память о Казанском походе, центрирует воинственная фигура Архангела Михаила, летящая на красном крылатом коне. Обращает на себя внимание сине-золотисто-красная мандорла, в которую вписан всадник.

Архангел Михаил грозных сил воевода.
Конец XVIII – начало XIX века.
Ветка. Государственный исторический музей

Иконописный образ «Архангел Михаил грозных сил воевода» представляет нам уже автономную фигуру Архангела. Кто такой Архангел Михаил? Главный из ангелов, архистратиг, то есть военачальник, предводитель Воинства Небесного. Тот, кто побеждает сатану. Это фигура Апокалипсиса. Как говорится в Откровении Иоанна Богослова: «И произошла на небе война: Михаил и Ангелы его воевали против дракона, и дракон и ангелы его воевали против них, но не устояли, и не нашлось уже для них места на небе. И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаною…» (Откр. 12: 7–9). Верующие в молитве обращаются к Архангелу Михаилу как заступнику Церкви, называя его светлообразным и грозным, сокрушившим главу прегордого денницы (дьявола). Всадник на красном коне – это живой символ торжества Божественной правды.

Позже Петров-Водкин на своем творческом вечере в 1933 году скажет о картине «Купание красного коня» почти шутливо: «В деревне была гнедая лошаденка, старая, разбитая на все ноги, но с хорошей мордой. Я начал писать вообще купание…» [4, с. 493]. Конечно, Петров-Водкин с детства был знаком с простым волжским бытом, купанием лошадей в реке, знал волнительные чувства мальчишек, оказавшихся верхом. Таким мальчишкой был, видимо, и его кузен, по всем свидетельствам позировавший для картины. С отрочества художник был знаком и с иконописным ремеслом, восхищался пронзительностью красок образа Георгия Победоносца на иконе местного мастера и тогда же испытал первое разочарование оттого, что цвет «гасили». «Белый, сверкающий конь рыцаря и пурпурный плащ над зеленым драконом и розово-желтая фигура девушки, – вспоминает художник, – ошеломили меня неожиданной яркостью. – Филипп Парфеныч, миленький, оставь все это так, как оно есть! – взмолился я. Старик задумчиво улыбнулся на мой восторг, видимо, он и сам разделял его под наслоением своих привычек, но икона, после следующих записей, погасла, а последний момент олифенья картины и вовсе разлучил ее с цветом» [5, с. 21]. Не станет спорить Петров-Водкин позже, когда в его картине будут опознавать грядущую революцию. Но эта «гнедая лошаденка», немногословность о собственной картине – не юродство, но молчание перед сказавшимся через него в картине. «Это очень радостная картина в моей жизни», – признается Петров-Водкин [4, с. 523]. Радостная она и для нас, ибо ею мы собеседуемся с нашей глубинной надеждой, делающей жизнь возможной.

Религия материнства

Драматургию сине-красно-золотого цветоритма мы увидим на картине «Богоматерь. Умиление злых сердец» (1914–1915) и других полотнах. Как говорил сам художник, от «Купания красного коня» и через него прямой ход к «Матери» и «Девушкам на Волге» [4, с. 496]. Прямой ход к чему? К тому, что художник как-то сам назвал религией материнства, явив галерею образов матерей [4, с. 50]. Материнство земное он возносит до святой сердцевины жизни. Земных матерей он называет Мадоннами и пишет их, подобно иконам, во вневременной сути. «Я, – говорит Петров-Водкин, – стремлюсь отразить самое простое наше земное, телесное материнство в его ясной и всеобщей сущности» [4, с. 157].

О том, что его роспись на сюжет «Нагорная проповедь» в церкви Казанской иконы Богоматери в Саратове, которую он делал в юности, назвали «шайкой удалых», Петров-Водкин говорит без волнения. Его обвиняют в поругании икон, а он, вспоминая это, заключает о поруганном «молодом задоре на стенах церкви» [5, с. 149]. Роспись уничтожат, а он в спокойной мудрости подведет итог: «Так бесславно окончился наш поход на рутину зрительных восприятий низовых масс Поволжья» [5, с. 149]. Зато год, в который родилась его долгожданная дочь, Петров-Водкин назовет центральным в своей жизни. Об ожидании рождения ребенка после шестнадцати лет бесплодия жены, его рождении и начале жизни он с трепетом рассказывает в личных записях «История одного рождения». Но речь здесь идет не просто о рожде-

нии человека, родного дитя, но о свершении чего-то самого главного в жизни. Как признается сам Петров-Водкин, до этого он был лишь наполовину человек [4, с. 397].

Со мной мой образок, скажет он в страхе за свою жену, которая никак не могла разрешиться. «Образок» – это картина Петрова-Водкина «Пробуждающая» (1922), на которой мы видим образ Мадонны, вторящий ранее написанному образу Богоматери «Умиление злых сердец». Эту картину, переросшую, как он сам скажет, границу эстетическую, он поместит у изголовья страдающей в родах жены. Об образе Петров-Водкин будет говорить как о являющем энергии жизни: «И среди этого вставало высшее психическое напряжение, пронизывающее мир в беспределие, и оттуда как мягкий световой луч возвращалось сообщение всему мне: все причинно и все ясно в центре Жизни Жизней… “Богородица Дева, радуйся, Благодатная…” Мой образок “Пробуждающей” был предо мной. Великое и тайное свойство искусства. Живописный образ, “сделанный” тобой же, живет помимо, “вне” тебя, через твой аппарат ты пропустил некую схему мировой энергии, и это явление стало вне твоего порядка, и оно действует на тебя как на чужого… Лицо Младенца и лицо Матери – помогите идущим через вас» [4, с. 50].

Рождение – вот что свято. Петров-Водкин говорит не о вере в Бога, но о вере в «Систему жизни», которая не может допустить такой абсурд, как смерть «выкованного страданиями и жертвами» ребенка [4, с. 74]. Эта вера включает и бессмертие, но не как Воскресение и Обожение, а как победу над законами тяготения [4, с. 66].

К.С. Петров-Водкин «Мадонна с ребенком. Пробуждающая», 1922, Государственный Русский музей, Санкт-Петербург

Рождает мать, рождает земля. Отсюда внимание Петрова-Водкина к ритмам земли. По воспоминаниям семьи, Петров-Водкин наотрез отказался покидать Крым, когда их застигло там землетрясение. «Дом наш трясло, печная труба развалилась, – вспоминает дочь художника. – А папа, как всегда в экстравагантных случаях, взял холст и начал рисовать» [4, с. 133]. Нам не страшно, а интересно, увидеть такие редкие явления природы – здорово, успокаивал он дочь. Если погибнем, так погибнем вместе, говорил он жене. Так появилась картина «Землетрясение в Крыму» (1927–1928), исполненная библейской простоты. Конкретное событие Петров-Водкин возвел в символ. Мы видим не страшное бедствие, но апофеоз зовов-отзывов, в которых сообщаются человек и земля. Фигуры не трагичны, а прекрасны. Петров-Водкин помещает нас в эпицентр жизни. Подводит к «Жизни Жизней».

Человеческий аппарат и живопись

Что такое живопись? Петров-Водкин с определенностью ответит: цвет и форма. В свое время старший товарищ Борисов-Мусатов говорил Петрову-Водкину: езжайте за границу, там делают живопись, как каменщик делает кладку дома, «за сюжетом там не бегают, сюжет – сама стройка картины», а «в России у нас с живописью дико. Конкуренция слабая, и школы нет» [5, с. 167]. Позже, в 1910-х годах, уже после безвременной кончины мастера, Петров-Водкин публично заявит, что у нас «при массе “направлений” отсутствуют “школы”», и выступит с последовательной критикой имеющихся течений от передвижников до импрессионистов и архаиков вроде Рериха [3, с. 169]. В чем существо критики, позволившее объединить столь разных адресатов? Петров-Водкин настаивает на самостоятельном значении живописи, которое утрачено современностью. Художники гонятся за сюжетами и символами, рассеивают цвет и форму, они лишены уважения к живописи как к самостийному ремеслу. Петров-Водкин поясняет суть ремесла: «Живописная правда, – говорит он, – не в том, насколько данная картина похожа на тот предмет, который она изображает, а насколько на ней незыблемо установлены соотношения и переходы цвета и формы» [3, с. 167]. И далее еще более определенно: «Форма и цвет, облекающий эту форму, изображенные на плоскости, есть живопись… Законченное произведение, воспринимаемое зрением, не требует никаких дополнений либо иллюстраций к самому себе. Содержание картины – это проникновение логики цвета и формы» [3, с. 170]. Живопись – не предметы и смыслы, а тайна гармонии цвета и формы. Гоген ценен не тем, что был певцом Таити и критиком европейской цивилизации, а тем, что «снова вернул цвету его одиночество и цельность» [3, с. 172]. Тогда как заслуга Сезанна в том, что он восстановил самостоятельность формы в живописи. «Эти два мастера, – заключает Петров-Водкин, – дают основания самоценной живописи… сюжет, предмет не цель, а способ выражения в нем (предмете) сущности цвета и формы, то есть живописи реальной» [3, с. 185].

Умение соотнести цвет и форму – это ремесло, здесь нужен специалист. «Поэтичность натуры, – скажет Петров-Водкин, – эта дается от рождения, а живописцем, умеющим цветом и формой зачерчивать явления бытия, чтобы они через цвет и форму стали доступны всем людям, для этого надо быть глубоко специалистом, искуснейшим ремесленником. Раз искусство не забава и не развлечение, а способ ясновидения, способ высшей беседы с природой, то в нем должна быть змеиная мудрость ремесла, прежде всего должна быть борьба до последних возможностей за выразительность и ясность образа… творчество живописца не в моментах смотрения на натуру, а в расцвечивании холста» [3, с. 173]. Петров-Водкин называет эту высшую беседу человека с природой, умение усматривать основания зримого наукой видеть.

Человека он рассматривает как организм, буквально – аппарат, находящийся в единстве и непрерывном собеседовании с миром, получая и обратно отдавая от него впечатления. Он сравнивает человека со струной, на которой играет мир. Петров-Водкин пишет: «Поэтичность – момент готовности организма принять в себя явления внешнего мира, который и пополняет израсходованные запасы сил новыми для дальнейшей мускульной жизни. Человек уподобляется пребывающей в молчании струне, и вот звук, раздавшийся извне, консонирующий струне, заставляет звучать струну, то есть человек принимает явление. Это состояние задумчивости, готовность принять явление, этот как бы порог вступления во внешний мир есть поэтичность» [3, с. 212]. Человек принимает и отдает. Принять способен всякий организм. Отдать – дело художника. Как говорит Петров-Водкин, искусство – это ощущения от явлений окружающего мира, закрепленные в знаке. Только художник может закрепить и передать пережитое воздействие другим.

Сломанный аппарат нарушает систему принятия и отдачи, связывающую человека и мир, и человек в своем повреждении утрачивает режим человечности. Петров-Водкин активно интересовался физическими и психическими заболеваниями, имел опыт общения со слепоглухонемыми, инвалидами, не имеющими конечностей, сумасшедшими и даже для первых разрабатывал искусственную систему доступа к внешнему миру. Ток энергий в здоровом состоянии разрождается в творчестве, в болезненном – в безумии.

Препятствием науки видеть является слово, опосредующее наше чистое восприятие. Тирания слова – причина мировой катастрофы. «По всем признакам гибель старого мира, – говорит Петров-Водкин, – неизбежна. Что же гибнет? Гибнет эллинско-иудейская, а позднее – христианская ставка на Логос, на магию слова. Предметная номенклатура обширкала все предметы, однотипила их и – приглушила ощущение окружающей нас космической действительности» [3, с. 299].

Слову Петров-Водкин противопоставляет видение, знанию – ощущение, пониманию – непосредственное восприятие. В частности, знанию, что Земля круглая, наученный видеть противопоставляет «осевое, пронизывающее предмет, смотрение», рождающее планетарное ощущение [3, с. 221]. На пути научения такому непосредственному смотрению человек движется навстречу своему общечеловеческому. Подобно тому, как С. Франк говорил о вхождении в духовную реальность, как о пути субъективности, который ведет к подлинной всеобщей объективности, Петров-Водкин говорит об «окунании в реализм бытия» [3, с. 221].

Наука видеть Петрова-Водкина – это буквальные теоретические и методологические разработки, ориентированные на учебный процесс. В результате, научившийся должен обрести взгляд ребенка: «наука видеть… должна дать, – говорит Петров-Водкин, – возможность самому видеть предмет, сохраняя всю силу свежести, отзывчивости и любопытства ребенка» [3, с. 221]. Что же делает художник? Учит смотреть. Не в себя, а в мир. Он распредмечивает этот мир до истоков видимого, и, пересобрав заново, овладев им, предъявляет нам в полноте восприятия. Искусство оказывается способом причащения миру. Цвет и форма – инструментами причастия.

Но у всякой живописи есть свое скрытое иное. Этим сокрытым является философия. Причиной поворота Петрова-Водкина от идеи самоценности живописи и ясновидения к философии окажется Пушкин. Известно, что к концу жизни художник будет работать над его образом. Чему поспособствует то обстоятельство, что последние почти десять лет (1927–1937) он жил в Царском Селе в здании лицея, где учился поэт.

Пушкин

Что такое Пушкин как явление? Пушкин, скажет Петров-Водкин, перерос свое время. Он старше своего времени и старше нас, мы всё еще не открыли его. У нас даже нет толковых иллюстраций к его произведениям и биографии, нет знаний о нем. Если бы не зарисовки Жуковского квартиры на Мойке, где поэт закончил свои дни, мы ничего не знали бы о них. Не повезло Пушкину до странного, скажет Петров-Водкин. В воспоминаниях о Некрасове мы можем найти что угодно, вплоть до фасона брюк, а о Пушкине – ничего. Проблема здесь кроется не в досадной случайности, а в том, что мы все еще не поняли Пушкина, не доросли до него.

Не доросли до чего? До его «мирового национализма». «Национализм Пушкина, – пишет Петров-Водкин в 1937 году, – достиг таких размеров, которые перехлестнули национальные и стали мировыми. И вот эта черта, свойственная новому понятию национального, она не полностью осознана, понята Европой» [3, с. 317]. Как Достоевского, Петрова-Водкина волнует то, что «Пушкин как бы не созрел в нас» [3, с. 317], художник хочет предъявить его нам в сокровенной для всякого русского сути, и одновременно, как

Достоевский, он оборачивается на Европу, которая никак не поймет нас. Пушкин – наше зеркало, самообъективация нашего духа. Мы не можем дорасти до самих себя. От идеи самостийности цвета и формы Петров-Водкин переходит к идее самостийности нашей культуры. «С ростом во мне живописца, – признаётся Петров-Водкин, – Пушкин становится мерилом художественного такта, вытравливающим из меня упрощенную самодельщину и провинциальное захлебывание Западом» [3, с. 307]. Свою живописную идею «двуглазья» он расценивает как сознательный отход от итальянцев.

К образу Пушкина Петров-Водкин обращается еще в молодости: во времена обучения в училище Штиглица он задумывает эскиз о том, как Пушкин пишет «Бориса Годунова» и слушает пение слепых. Я, говорит Петров-Водкин, увидел, что «вокруг меня нет никаких материалов, кроме его произведений. Поэтому мое начинание рухнуло» [3, с. 318]. Позже он попытается написать групповой портрет «Пушкин, А. Белый и Петров-Водкин» [3, с. 318]. Последний, то есть собственно автопортрет, возникнет на картине из-за отчаяния художника выписать согласно три фигуры советских писателей (изначально ими были А. Толстой, К. Федин и В. Шишков). Томик Пушкина мы увидим на портрете В.И. Ленина (1934). Наконец, к столетнему юбилею со дня смерти Пушкина Петров-Водкин решается писать картину «Пушкин в Болдине». Это уже не эпизодические зарисовки, но квинтэссенция внутреннего пути художника. Журналу «Литературный современник» в 1935 году он скажет: «…сейчас моя работа над Пушкиным для меня не является случайной» [4, с. 272].

А.И. Бродский с ориг. К.С. Петрова-Водкина.
Пушкин в Болдине. 1936–1937.
Фотография утраченной картины.
Источник: https://www.museumpushkin-lib.ru/home/vseh-ceniteley-poezii-s-prazdnikom/

Картина «Пушкин в Болдине» имеет непростую судьбу. Жюри Всесоюзной пушкинской выставки, приуроченной к юбилею поэта, отклоняет работу Петрова-Водкина. По разным свидетельствам Петров-Водкин уничтожает полотно. Однако картина не исчезает. Во-первых, сохранилась фотография картины. Во-вторых, дочь художника неверно передала суть дела. Петров-Водкин не «изрезал» холст, а разрезал его на несколько частей. В результате сохранились периферийные фрагменты картины, а главное – сохранился центральный фрагмент с изображением самого поэта. Его обнаружили в 2018 году сотрудники Русского музея в результате исследования эскиза Петрова-Водкина к картине

«Колхозницы». Под слоем краски оказался тот самый портрет Пушкина. Однако дело не в исторических перипетиях и неудаче с выставкой, а в том, что сам Петров-Водкин назвал свою работу неудачей [4, с. 273]. Он сам видел несоответствие своего дела внутренней задаче явить образ поэта, дорасти в своем творчестве до него.

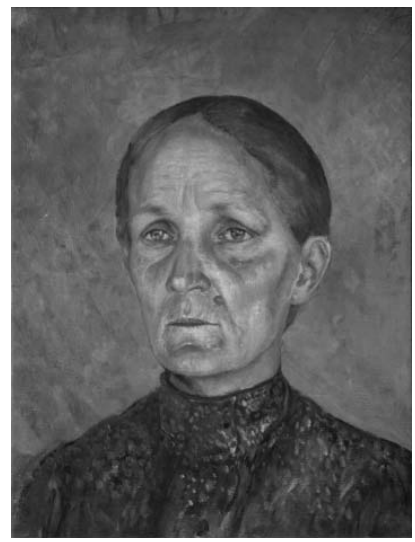
Что мы видим на этой чудесно дошедшей до нас картине? По замыслу Петрова-Водкина, философию трагедии и одиночества. Пушкин в задумчивости сидит на диване. Поза противоречит выражению его лица. Первая выражает напряженную собранность и внутреннее владение собой, второе – страдание и беззащитность перед ним. Это противоречие должно, видимо, усиливать драматизм образа. Но эффекта не производит. Вся драма видится столь же камерной, как и обстановка вокруг поэта. Перед нами судьба человека, а не народа, страдания частные, а не сверхличные. В ногах поэта разбросаны книги и, видимо, опечалившее его письмо.

Характерно, что на более позднем, для художника предсмертном полотне «Пушкин на Неве» (1937–1938), имеющем более счастливую судьбу, мы видим повторение визуальных движений мысли Петрова-Водкина. Художник скрадывает моменты дворянского антуража, некоторой неги, изысканности, убирает предметную причину переживаний (книги, письма) и сосредотачивается целиком на портрете, тотально – на теме страдания и глубинной тоски. Но ставя себе изначально цель обратить нас к идее самостийности нашей культуры, к ее провозвестию в Пушкине, Петров-Водкин останавливает нас на экзистенциальном уровне восприятия героя. Перед нами по-прежнему поэт, который переживает из-за непонимания в обществе и неурядиц в семье. Как говорит сам Петров-Водкин, объясняя одиночество поэта, «семейная жизнь, на которую он возложил столько надежд, не дала ему необходимого уюта» [3, с. 307]. «Пушкин был первым литератором-профессионалом, и ему было невыносимо снисходительное, небрежное отношение к писателю, а добиться другого отношения он не мог» [3, с. 318]. Но проблема не в том, что Пушкин один, как перст, и чужд окружению, не в том, что жена подвела, а в том, что все русское в России на корню уничтожается. Трагедия Пушкина не личная, а сверхличная. Страдания Пушкина не о себе, а о том, что его превышает, – о нас. Петров-Водкин застрял на уровне личности, в своих полотнах он что-то рассказал о биографии поэта, но не явил наше зеркало.

К.С. Петров-Водкин
«Пушкин на Неве», 1937–1938,
Государственный музей А.С. Пушкина.
Москва

Во взгляде Пушкина художнику нужно было удержать всю Россию, всю нашу внутреннюю, историческую боль, наше вечное беспокойство о том, кто мы. А вместо этого он явил персонажа XIX века, прогуливающегося по набережной Невы, то есть овременил смысл, сделал его локальным, поместив в конкретику момента. Мы видим реку, намеки на знакомую архитектуру, характерный цилиндр в руках Пушкина. Все эти детали, фон забирают у нас вневременной смысл, который тщится удержать художник. Нас захватывают пейзаж, навевающий сплин, изгиб реки, в целом придающий картине динамику, но мы не видим внутренней динамики героя. Удивительно, но именно за эту художественную подмену Петров-Водкин винит своих предшественников, которые вместо того, чтобы писать Пушкина, обращены к тому, что его окружает. Вот, говорит Петров-Водкин, Бенуа, что он дал «Медному всаднику»? Глядя на его иллюстрации, мы видим не Пушкина и его смыслы, а влюбленность в город, реку, памятник Фальконе.

Удивительно и то, что Петров-Водкин – мастер портрета, рефлексируя над этим жанром, замечает, как важен в нем момент обобщения, для чего он писал своих героев в увеличенном по сравнению с реальным размере. Этот технический прием, перенятый у Серова, позволял ему работать над образом как под метафизической лупой. Чем крупнее голова, тем, говорит Петров-Водкин, больше обобщенности она требует, заставляя случайные детали исчезнуть. Его знаменитые портреты аскетичны. Их минимализм позволяет сконцентрировать внимание на внутренней вневременной сути героя. Глядя на портрет Ахматовой, мы видим не несчастную женщину и русскую поэтессу, но русскую поэзию. Хотя с этим визуально спорит тавтологичный образ музы за спиной Ахматовой. Глядя на автопортрет Петрова-Водкина, мы видим не провинциального художника, выбившегося в люди, но внутреннее борение и самоотверженность человека, преданного своему делу. Глядя на портрет матери Петрова-Водкина, мы видим не А.П. Петрову-Водкину, но всю жертвенную, смиренную суть материнства, страдание без укора. Здесь говорит все – глаза, губы, складки жизни на лице. Портрет Пушкина просто лиричен. Изолировав глаза, мы можем принять их за те, что принадлежат обманутой девице. Рассматривая отдельно нижнюю часть лица, мы не увидим никакого положительного содержания. Верх не резонирует с низом, низ – с верхом, визуальное сопряжение которых позволило бы явить внутреннее движение. Общая сентиментальность картины не позволила сказаться здесь чаемому смыслу.



К.С. Петров-Водкин
«Портрет А.П. Петровой- Водкиной», 1909,
Государственный Русский музей,
Санкт-Петербург

Самобытность

Кто в живописи поставил задачу найти метафизическую почву, оборотиться к себе? Передвижники. Петров-Водкин называет их жертвами доморощенной философии, свидетельством художественного обнищания и цитирует чьи-то слова: «Кто-то из моих приятелей сказал однажды о передвижниках: в голове на пятачок, в руках на семишник, а продают за гривенник – немного зло, цинично, но не без смысла» [3, с. 292]. Мне, признается Петров-Водкин, стыдно перед картиной Крамского «Неутешное горе», равно как и перед картиной Репина «Какой простор». «Помню, – пишет он, – напряжение внимания перед “Христом в пустыне” того же Крамского, но как я не морщил чело, как не углублял философский сюжет: нелепая поза нелепо накрашенной фигуры и пейзажа вызывали во мне протест против какого-то кощунственного обращения с живописью» [3, с. 293].

Обновить искусство пришли В. Васнецов, И. Левитан, В. Суриков, М. Нестеров, Н. Ге, А. Рябушкин. Они, говорит Петров-Водкин, «совершают эту расчистку и дают новую усложненную форму для более сложного содержания» [3, с. 294]. Но ответ на вопрос «Кто мы?» обречен. Мы распяты, с одной стороны, между жалким заискиванием перед Западом,а, с другой – византийщиной. «Основная тема, на мой взгляд, – пишет Петров-Водкин, – у всех у них была одна: что есть, какою была и чем будет Россия – линия верная от “Слова о полку Игореве” через Пушкина, но тут и поджидало распутье “богатырей” живописи нашей: они ищут самобытность Родины, ее стиль, отличный от Запада, отметают его, борются с ним, и, как в былине о том, как появились богатыри на земле русской, – чем больше они уничтожают признаки, казалось бы, наносные на нашу культуру, тем больше их появляется и в горшем, и в худшем виде. Появилась истомленная мощевая византийщина, вековая тирания страны нашей, исказившая и подлинность нашей истории, и навязавшая лампадно-ладанный цвет и вкус нашему государственному» [3, с. 294].

Описывая смятения начала 1900-х и свое собственное, Петров-Водкин пишет: «только отверни голову от мудрости немецкой, только заславянофильствуй, так потянет греко-византийским ладаном, и заводи опять кафтаны, сморкайся в полу, да бороду отращивай или пори, костоправь в застенках во славу Петра Великого, императора… Черт! Черт! И чертова страна с ее невежеством, резонирующим пьянством, вошью и поножовщиной. Что она противопоставит Европе? Ее же, изуродованные нами, социальные правила жизни или жульническую хитрецу, смекалку, как у базарного пройдохи…» [3, с. 294].

Будучи художником, Петров-Водкин был гением созерцания. Будучи русским, он не смог уклониться от поиска смыслов. Мышление в красках привело его к образу Пушкина. То, что Крамской попытался вложить в образ Христа, Петров-Водкин, поскупившись на цвет и форму, попробовал вложить в образ русского поэта.

Литература

1. [*Репин И.*] Письмо в редакцию проф. И.Е. Репина // Аполлон. 1910. № 6, с. 50– 51.
2. *Гумилев Н.С.* По поводу «салона» Маковского // Письма о русской поэзии. М.: Современник, 1990. С. 264–265.
3. *Бородина В.И.* К.С. Петров-Водкин: Новая оптика для коллектива Земли. Хвалынск: Эль Принт, 2021. 388 с.
4. *Петров-Водкин*: В центре Жизни Жизней: Воспоминания, письма, документы. СПб.: Арка, 2018. 582 с.
5. *Петров-Водкин К.С.* Пространство Эвклида / К.С. Петров-Водкин // Сферическое искусство. Наука видеть. М.: Академический проект; Парадигма, 2019. С. 7–258.
6. *Петров-Водкин К.С.* Письма. Статьи. Выступления. Документы. М.: Советский художник, 1991. 384 с.
7. *Сомов К.А.* Письма. Дневники. Суждения современников. М.: Искусство, 1979. 624 с.

Аннотация. В статье проводится философский анализ творчества К.С. Петрова-Водкина. Исследуя путь становления художника, автор связывает его кульминацию с применением в живописи «сферической перспективы», раскрывая ее философский смысл и развеивая популярное представление о Петрове-Водкине как о космисте. Анализируя полотно «Купание красного коня», автор показывает, что Петров-Водкин был революционером не в политике, а в живописи, предложив свою теорию цвета и ратуя за создание русской школы живописи. Сопоставление «Купания красного коня» с «Черным квадратом» К. Малевича, с одной стороны, и с русской иконой – с другой стороны, позволяет отнести эту картину к археоавангарду. Квинтэссенцией творческого пути для Петрова-Водкина оказывается образ А.С. Пушкина. Обращаясь к нему, художник уступает место мыслителю. На смену идее самоценности живописи приходит идея самоценности русской культуры.

Ключевые слова: философия искусства, русское искусство, сферическая перспектива, археоавангард, наука видеть, кризис слова, религия материнства, А.С. Пушкин.

Natalya N. Rostova, Doctor of Philosophy, Professor, Department of Philosophical Anthropology, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. E-mail: nnrostova@yandex.ru

K.S. Petrov-Vodkin: from Clairvoyance to Philosophy

Abstract. In the article the author carries out the philosophical analysis of the artistic work of K.S. Petrov-Vodkin. The author examines the process of the artist's formation and connects its culmination with the use of «spherical perspective» in painting. Revealing the philosophical meaning of the «spherical perspective», the author shows its fundamental difference from the linear perspective and the reverse perspective, and also dispels the popular idea of Petrov-Vodkin being a cosmist. Analyzing the «Bathing of the Red Horse» painting, the author shows that Petrov-Vodkin was a revolutionary not in politics, but in painting, offering his theory of color and advocating the creation of the Russian school of painting. Comparing the «Bathing of the Red Horse» with the «Black Square» by K. Malevich, on the one hand, and with the Russian icon, on the other hand, the author refers the canvas to the archeoavantgarde. The image of A.S. Pushkin constitutes the quintessence of the artist's inner path for Petrov-Vodkin. When referring to it, the artist in Petrov-Vodkin gives way to the thinker. The idea of the intrinsic value of painting is replaced by the idea of the intrinsic value of Russian culture.

Keywords: Philosophy of Art, Russian Art, Spherical Perspective, Archeoavantgarde, Science of Seeing, Crisis of Words, Religion of Motherhood, A.S. Pushkin.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-448-453

Василий Молодяков

Тайный смысл поэмы «Пиротехник»: поэтический аутоэкзорцизм Георгия Шенгели

И от него отделаться – стихами.

Лермонтов

В роли пиротехника выступает сам автор.

Лейтес

В 1997 году В.Г. Перельмутер опубликовал в подготовленном им однотомнике Георгия Шенгели «Иноходец» – первом репрезентативном издании одного из лучших русских поэтов XX века – поэму «Повар базилевса. Византийская повесть» (1941–1946), истолковав ее как сатиру на Сталина. Мне эта трактовка представляется неверной: и до, и после, и во время написания «Повара базилевса» Шенгели считал своим «крупнейшим и значительнейшим произведением» (авторское определение) «Сталин. Эпический цикл», а цинизм и двурушничество ему были органически чужды, но сейчас речь не о полемике. Речь о том, что в наследии Шенгели (1894–1956) есть другое произведение с несомненным «ключом», до сих пор никем в этом качестве не рассмотренное.

Наиболее значительная вещь Шенгели первой половины 1930-х годов – поэма «Пиротехник»[1] (1931–1933). Неизвестной ее не назвать: без двух изъятых цензурой глав она вошла в сборник «Планер» (1935), фрагментарно перепечатана в «Избранных стихах» (1939) и полностью опубликована во втором томе «Стихотворений и поэм» (2017). Исходя из контекста, время действия этого большого фабульного произведения – вторая половина или конец 1880-х годов. Место действия – Париж, где Шенгели никогда не был, но описание которого привело в восхищение его друга Осипа Мандельштама, там бывавшего.

Поэма – история о том, как больной туберкулезом переплетчик в знак личного протеста против «мировой несправедливости» сделал бомбу и бросил ее в ресторан, убил людей, был схвачен, приговорен к смерти и казнен на гильотине. В качестве революционера и положительного героя «анархист-одиночка» (авторское определение) выглядел вызовом всем советским канонам: не якобинец, не коммунар, не «Рудин», даже не бланкист… Фамилия главного героя – Аваланш, то есть обвал или лавина (avalanche), вполне объяснима с точки зрения его «рода занятий», хотя сам Шенгели заявил в примечании, что «в имени этом никакой символики нет».

[1] Поэтические произведения Шенгели цит. по [1], остальные тексты по [2].

Молодяков Василий Элинархович, кандидат исторических наук, доктор политических наук, профессор, университет Такусёку (Токио, Япония). E-mail: dottore68@mail.ru

В биографии Шенгели, выпущенной в 2016 году, я писал: «Мы не знаем, что именно побудило его в начале тридцатых обратиться к истории анархического террора во Франции в конце XIX века». Теперь я знаю или по крайней мере аргументированно предполагаю. Благо, подсказки сопровождали поэму с момента выхода. В положительной рецензии на «Планер» критик Вл. Никонов отметил «бунт Аваланша при полном сочувствии автора», а критик А. Лейтес в разгромной (и явно отмеченной личной неприязнью) рецензии заявил: «В роли пиротехника выступает сам автор». Он имел в виду другое: «В погоне за фальшивым блеском автор нагрузил поэму умопомрачительным количеством эпиграфов…» и т.д., – но сам не знал, что попал в «десятку». Аваланш – это сам Шенгели. Точнее, его ночной кошмар, темный двойник, «черт иного сорта», от которого ради самосохранения надо «отделаться стихами».

В 1931 году – время начала работы над поэмой – Шенгели пишет два стихотворения (опубликованных, разумеется, посмертно), которые стоит привести полностью. Первое – в мае:

Солнце низко, стены влажны. Утро.
Открываются двери домов.
Выходят люди, идут на службу.
Я тоже на службу иду.

Гляжу на понурые спины и плечи,
На головы, где гудит еще сон,
На сжатые губы, на сведенные брови,
На затравленные глаза.

Эскадрой Синбада, на магнитную гору
Взявшей курс, чтоб разбиться о риф, –
Толпа устремляется по улицам к центру,
К центру тяжести и тоски…

Дав отсосать из себя полжизни,
Ползаряда прекрасных ночных часов,
О риф разбившись, плывет эскадра
Назад через семь часов.

Серы лица, щеки запали, –
Но как сияют глаза!
Каким прозрачным кажется небо,
Когда начинается жизнь.

Стоит глянуть на лица и взгляды
Ежедневно в половине пятого, – и
Травмой, Рабством, Удавкой Дьявольской
Расшифровывается ТРУД.

Второе – в июле:

Я не знаю – почему,
Только жить в квартале этом
Не желаю никому,
Кто хотел бы стать поэтом.

Здесь любой живой росток
Отвратительно расслабит
Нескончаемый поток
Тайных ссор и явных ябед.

Здесь растлит безмолвный мозг
Вечный шип змеиных кляуз,
Вечный смрад загнивших Москв,
Разлагающихся Яуз.

Здесь альпийского орла
Завлекут в гнилые гирла
Краснопресные мурла,
Москворецкие чупырла...

Потеряв способность спать,
Пропуская в сердце щелочь,
Будешь сумрак колупать
Слабым стоном: «сволочь, сволочь!»

«Здесь мы не добавим ничего» (авторская ремарка к одной из глав поэмы). Но запомним – это признания человека, приступающего к работе над «Пиротехником». В мае 1931 года он занес в записную книжку: «Равашоль – встречает Верлена». Анархист-одиночка Франсуа Кёнигштайн, известный как Равашоль (по фамилии матери) и гильотинированный в 1892 году за совершенные им террористические акты, – не вполне прототип Аваланша (в 1933 году Шенгели начал поэму «Равашоль», но дальше первых строф не продвинулся). Однако его история, несомненно, вдохновила автора «Пиротехника», тем более что в поэме Аваланш встречается с Верленом. Чем и как жил Шенгели в это время?

1 июня[1] 1931 года ему исполнилось 37 лет («при цифре тридцать семь с меня в момент слетает хмель»). Незадолго до того он записал: «Считая, что сумею прожить, полностью обладая умственными силами, еще 13 лет (до 1944 г. – моего пятидесятилетия), намечаю следующую творческую программу…» – и далее в записной книжке длинный перечень: лирика, поэмы, роман, рассказы, переводы, воспоминания, «книга о стихе». В издательство «Недра» представлен аннотированный список книг, предлагаемых к изданию и переизданию, – ничего не вышло, да и само издательство вскоре закрыли. С марта 1931 года Шенгели служил старшим научным сотрудником научно-исследовательского кабинета в Государственном издательстве технической литературы. Чтобы понять, чтó это значило, приведу запись от 31 марта 1931 года из дневника Вячеслава Полонского, главного редактора «Нового мира», партийно-литературного нотабля, на которого, правда, уже пала тень опалы.

«Вчера вечером позвонил мне Стецкий [заведующий отделом агитации и пропаганды ЦК ВКП(б) – *В.М.*]. В чем дело? “Прошу вас, вызовите Георгия Шенгели и, если можете, дайте ему какую-нибудь работу, переводы, что ли... Он писал Вячеславу Михайловичу [Молотову, на которого имел «выход» через своего друга, писателя Сергея Малашкина – *В.М.*], надо ему что-нибудь сделать. Переговорите, потом позвоните мне...”.

Очень странно. Ничего не понимаю. Стецкий – зав. Культпропом ЦК. У него ГИЗ, ГИХЛ, все редакции. Почему обратился именно ко мне? Что я могу дать Шенгели в “Новом мире”? Я сказал, что переводов у меня нет. “Все равно – переговорите и позвоните”.

Я вызвал Шенгели. В самом деле – бедняга. Поэт, правда посредственный, переводчик Верхарна, читал в Брюсовском институте и затем в Симферополе в педагогическом

[1] Точная дата рождения Шенгели установлена А.В. Марининым [3].

институте – курс истории новейшей русской литературы, историю критики. Сейчас – ушли его отовсюду. Пристроился в Гостехиздате и редактирует техническую литературу: слесарное дело и пр. Настроение подавленное. Не может писать. То, что написано, – не печатают. Слава у него дурная: враждовал с пролетарской поэзией. Был два года председателем Союза поэтов. Что с ним делать? Вообще грамотный, даже образованный человек. Поручить ему обзоры поэзии в "Новом мире" – невозможно. И я с ним во многом не соглашусь, да и заклюют его. Печально: у человека много сил, 37 лет. Крепок, умное лицо, хорошая голова – развернутый, крупный лоб. Горячие глаза. Как будто со способностями – и мог бы работать – а вот поди ж ты – партизан, одиночка, не находит верной линии».

Это писал человек, считавшийся среди литераторов «человеческим лицом» режима и покровителем «попутчиков», за что «свои» критиковали его и в итоге отстранили от журнала. Писал для себя, не притворялся.

Три дня спустя Полонский записал: «Я сообщил Стецкому свою беседу с Шенгели. Объяснил, что надо Шенгели изъять из Гостехиздата и дать ему работу в литературном ГИЗе. "Куда бы лучше? В «Академию»?" – спросил он. "Направьте в ГИХЛ", – посоветовал я. "Спасибо, – говорит. – Подумаю". Любопытно: сделает что-нибудь для него?».

Ни Стецкий, ни Полонский не помогли. В конце ноября 1931 года Шенгели перешел из Гостехиздата на должность ответственного редактора журнала Мособлисполкома «Коммунальное хозяйство», составлял тексты для школьных диапозитивов о русских писателях, в апреле 1932 года получил должность в московской редакции Среднеазиатского отделения Объединения государственных издательств, а через год устроился преподавать в ФЗУ наркомата юстиции, где перевоспитывали малолетних правонарушителей. «Он служит в своем "Коммунальном хозяйстве", работает в Узбекском издательстве – это для кармана, – а для "души" – заканчивает своего "Аваланша", – сообщала знакомому 29 октября 1932 года его жена Нина Манухина. – <…> Георгий зачислен на "особое снабжение" (в числе 300-х писателей Москвы) и с питанием – блаженство!».

А что с душой? Посмотрим на поэму под этим углом. Аваланш, по авторскому определению, «переплетчик-художник», который «работает в одиночку» и «по условиям профессии обслуживает "изысканное общество"», ничего в книгах не понимающее, как видно из текста поэмы. Главное в том, что он тяжело, неизлечимо болен, тотально несчастен и ненавидит весь мир. Кого именно и за что?

Первый герой – обычный служащий «в конторе, в почтамте, на бирже». «Сразу видно, что – скептик и фат, сразу видно – скотина». Почему? Из текста видно, что он служит, получает жалованье, копит деньги и умеет радоваться жизни. Всё.

Второй герой – «глава правительства» (и как это цензура прозевала намек на Молотова?! – скажет иной бдительный товарищ). Успешный политик: «Мастер блоков и склок и в любой трескотне триумфатор». Примечательная деталь: «Сам не крадет совсем и чужим не потатчик растратам».

Третий герой – успешный писатель («сто изданий в полгода»), «академик, психолог, утонченный мастер рисунка». Живет в окружении произведений искусства и красивых вещей. Комментарий – запись из дневника Полонского от 8 апреля 1931 года, через неделю после разговора с Шенгели: «Отвратительная публика – писатели. Рвацкие, мещанские настроения преобладают. Они хотят жить не только "сытно", но жаждут комфорта. В стране, строящей социализм, где рабочий класс в ужаснейших условиях, надрываясь изо всех сил, не покладая рук, работает – ударничество, соцсоревнование, – эта публика буквально рвет с него последнее, чтобы обставить квартиру, чтобы купаться в довольстве, чтобы откладывать "на черный день". При этом они делают вид, что страшно преданы его, рабочего, интересам. Пишут-то они не для него: рабочий их читает мало. Что дает их творчество? Перепевы или подделку. Они вовсе не заражены

соцстроительством, как хотят показать на словах. Они заражены рвачеством. Они одержимы мещанским духом приобретательства».

Четвертый герой – Жорж Дантес, не названный по имени, но безошибочно узнаваемый. С этим все ясно.

Пятый герой – буржуазная дама. Женолюб и ревнивец Шенгели мог быть яростным женоненавистником, как в стихотворениях «Доверчив я. Обманут десять раз…» (1927), «Поэту» (1928) или «Mon rêve familier» (1929). «Идеал» героини: «Одаренность – любовник; идейная сущность – актер». Первое из упомянутых стихотворений заканчивается словами:

Сквозь гордый жест, сквозь благородство взора
Я узнаю их наповал, насквозь:
Шпиона, проститутку и актера!

Шестой герой – профессор медицины, вещающий о прогрессе, науке и жалеющий о невозможности ставить опыты на людях. К моменту написания поэмы в Советском Союзе медицинские опыты на людях уже ставились, причем люди шли на это добровольно.

Коллективные герои – посетители Всемирной выставки («отвратительная суета») и ресторана («бряк тарелок и рюмок, подсосы, глотки и смоктанье»).

В чем виноваты все эти люди (кроме Дантеса, с которым русскому читателю все ясно)? Можно согласиться, что они бездарности, мещане и пошляки, но не злодеи и не убийцы. В поэме нет ни фабрикантов, ни банкиров, ни генералов, ни жандармов, ни колонизаторов – дежурных антигероев советской литературы. Все отрицательные герои хорошо обеспечены, довольны жизнью и счастливы. В этом их главное отличие от Аваланша. Его последнее слово в суде с обличением «буржуа» как источника и виновника мировой несправедливости – по совести говоря, демагогическая «пиротехника» с небрежной оговоркой: «Я убил два десятка?» Дескать, ну и что.

Я не ставлю знак равенства между автором и героем. Аваланш – проекция Шенгели, талантливого и одинокого художника, лишенного возможности обнародовать свои произведения (у Аваланша, напротив, нет отбоя от заказчиков), обремененного ненавистной службой и окруженного посредственностями и бездарностями, обласканными режимом, живущими обеспеченно и весело. Вот она, мировая несправедливость.

Конечно, дело не только в «сытости», хотя кулинарные образы и темы занимают в поэме заметное место, – Шенгели, как мы знаем, не голодал. Но в психологическое отчаяние этот сильный и мужественный человек впадал не раз – это видно из его стихов и доверительных писем к Марии Шкапской. «Я годами / Агонизировал. Я был порой готов / Достать из ящика заветный грамм циана / И кончить всё: так трудно было мне!» – написал он в 1937 году в первой, «личной» «теме» «Эпического цикла». И я допускаю, что ему не раз хотелось прийти в Дом Герцена и перестрелять жующих «братьев-писателей», благо с оружием он умел обращаться хорошо и оно у него было.

Несомненно, в «Пиротехнике» Шенгели решал художественные задачи – в большей степени, чем идеологические, занимающие важное место в «Эпическом цикле». Но я полагаю, что главной задачей была психологическая – аутоэкзорцизм, изгнание внутреннего беса, от которого лучше отделаться стихами, чем бомбой.

Литература

1. *Шенгели Г.* Стихотворения и поэмы: в 2 т. М.: Водолей, 2017.
2. *Молодяков В.* Георгий Шенгели: биография. 1894–1956. М.: Кругъ, 2016.
3. *Маринин А.* К вопросу о дате рождения Георгия Шенгели // Юность. 2021. №9. С. 134–136.

Аннотация. Поэма Георгия Шенгели «Пиротехник» (1931–1933) – наиболее значительное его произведение первой половины 1930-х годов – до сих пор не анализировалась в контексте биографии автора. Почему Шенгели обратился именно к истории Франции конца XIX века и сделал главным положительным героем «анархиста-одиночку» (авторское определение), совершающего террористический акт против обычных граждан? Автор предполагает, что написание поэмы стало для Шенгели актом аутоэкзорцизма – попыткой сублимировать личные переживания и мрачные раздумья, вызванные трудными условиям и обстоятельствами жизни, и облечь их в форму литературного произведения, внешне лишенного связи с окружающей его действительностью.

Ключевые слова: Георгий Шенгели, поэма, анархизм, мещанство, служба.

Vassili E. Molodiakov, Doctor in Political Sciences, PhD in History, Proessor,. Takushoku University (Tokyo, Japan)

The Secret Meaning of the Long Poem "Pyrotechnic": Poetic Autoexorcism of Georgy Shengeli

Abstract. The long poem by Georgy Shengeli "Pyrotechnic" (1931–1933), which is his most significant poetical work of the first half of the 1930s, has not yet been analyzed in the context of the author's biography. Why did Shengeli turn specifically to the history of France at the end of the 19th century and made a "lone anarchist" (the author's definition) committing a terrorist act against ordinary citizens the main positive hero? The author of the article suggests that the writing of this long poem became an act of autoexorcism for Shengeli – an attempt to sublimate personal experiences and gloomy thoughts caused by difficult conditions and circumstances of his life, and to give them the form of a literary work, outwardly devoid of connection with the reality surrounding it.

Keywords: Georgy Shengeli, Long Poem, Anarchism, Petty Bourgeoisie, Work.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-454-457

Александр Щипков

Церковные нарративы и секулярная идеология

Нужно ли православным «догонять» Второй Ватикан

Политическая украинская турбулентность, на первый взгляд хаотичная и беспорядочная, имеет свои цели и свою философию. Цели определяют и формируют политики. В данном случае английские и американские. С целями всё ясно – российские газ, нефть, уголь, металлы, зерно, вода. С методикой тоже более или менее понятно – замещение русской идентичности на любую иную. В 1990-х годах пробовали на толерантную «общечеловеческую», теперь – на украинскую. А вот с философией, которая должна объяснить, оправдать и обеспечить этот сложный процесс, дела обстоят сложнее, потому что она формулируется где-то на границе рационально-политического и иррационально-религиозного. Чтобы разобраться в последнем, русские ученые вынуждены будут погрузиться в изучение не только православной, но также католической и протестантской богословской мысли. К счастью, запрет на теологию в России был снят несколько лет назад (на это понадобилось пятнадцать лет упорной борьбы). Она была признана научной дисциплиной, равной истории, социологии, философии и проч.

В размышлениях о сказанном выше я перебирал зарубежные и отечественные тексты, посвященные анализу западной богословской школы, среди которых набрел на любопытную статью священника Антония Борисова «Методология богословских исследований сквозь призму модернистского кризиса в Римско-Католической Церкви» [1]. Автор, сразу скажу, отражает спектр либеральной мысли. Тем и интересен.

Содержание статьи наводит на определенные размышления, и мне показалось полезным высказать иную точку зрения на «модернистский кризис» европейской богословской мысли. Автор делает два важных утверждения. Во-первых, он высказывает мнение о «модернистском кризисе» в Римско-Католической церкви, каковой кризис стремился преодолеть Второй Ватиканский собор (1962–1965). Во-вторых, прямо говорится о том, что православным церквям, включая и Русскую Православную Церковь, во избежание аналогичного кризиса следовало бы повторить путь католической церкви в XX веке. То есть заблаговременно решить проблему посредством усвоения и реализации модернистских идей, подобных идеям католической «новой теологии» (она же théologie deressourcement – «богословие истоков» или «богословие возвращения») [3], позволившей это сделать на католической «площадке».

По мнению о. Антония Борисова, православным следует воспринимать Второй Ватиканский собор как образец для подражания, как не пройденный этап заранее предначертанной исторической судьбы. Это звучит так, будто бы Русская Православная Церковь задержалась в развитии на шестьдесят лет (считая от 1962 года, когда началась работа Второго Ватиканского собора). При этом автор полагает, что должна существовать и новая методология богословских исследований, учитывающая итоги «модернистского кризиса», общая для католиков, протестантов и православных.

Щипков Александр Владимирович, доктор политических наук, ректор Российского Православного университета св. Иоанна Богослова. E-mail: mail@shchipkov.ru

Прежде всего необходимо ответить на вопросы: имел ли место в католической церкви «модернистский кризис» в том смысле, в каком он описан автором, что этот кризис представляет собой на самом деле и насколько это важно для православия? Иерей Антоний Борисов исходит из того, что кризис в Римско-Католической церкви возник из-за ее пренебрежения запросами светского общества. Модернистские богословы якобы диагностировали этот «разрыв», представляя при этом не сам западный модернизм, но некую реакцию на него [2], а Второй Ватиканский собор попытался его преодолеть, но не довел дело до конца. Этот взгляд считается аксиомой и по умолчанию вменяется религиозными модернистами всем членам католической церкви.

Но это не единственная точка зрения. Сам по себе кризис католической церкви очевиден: иначе как объяснить продажу храмов под кафе и кинотеатры, отмену латинской мессы, намеки на грядущее одобрение однополых союзов. Но данный кризис не богословский, а институционально-политический. Он вызван давлением на католическое сообщество секулярных политических элит, на которые ориентирован модернистский церковный лагерь. Если немного перефразировать известное ницшеанское выражение, здесь скорее имеет место «богословствование молотом», а именно политико-идеологическими методами, которые поддерживает в богословских формах «новая теология».

Отсюда и требование модернистов привести церковные нарративы в соответствие с установками секулярных идеологий. Иначе говоря, с «культурным кодом сегодняшнего дня» – такое выражение использует о. Антоний Борисов, причем звучит оно достаточно неожиданно, поскольку современность в секулярном понимании – это культурное многоязычие, и идея универсального кода современности противоречит такому представлению да и всей плюралистической аксиологии секуляризма. Кроме того, неясно, кто именно, по мнению автора статьи, владеет и распоряжается этим «кодом», какая метацерковь или иная сакральная инстанция направляет с его помощью традиционные церкви на «правильную» сторону истории. Сами ли это церковные модернисты или какие-то светские организации?

Здесь важно понимать, что использование термина «модернистский кризис» дезориентируют аудиторию. С его помощью автор статьи и его многочисленные предшественники создают такое ощущение, словно речь идет о кризисе богословского модернизма. Но, как известно, в ходе Второго Ватиканского собора модернисты победили традиционалистов, затем последовали семь десятилетий победного шествия «нового богословия», причем католическое богословие явно испытывало на себе серьезное протестантское влияние в лице таких фигур как Дитрих Бонхеффер, Пауль Тиллих, Карл Барт, Рудольф Бультман, Харви Кокс.

В действительности термин «модернистский кризис» в устах модернистов подразумевает «кризис» именно традиционного богословия, которое якобы не отвечает на запросы современности. В политике подобные противоречия внешнего и внутреннего значений термина используются регулярно – вспомним «принуждение к миру», «гуманитарные бомбардировки» и др., а в богословии это только входит в моду. Семантика насильственно противоречит базовому значению того или иного термина. Отсюда и очевидные натяжки в самой авторской концепции. Например, последняя главка статьи называется «Угроза модернизма и Русская Православная Церковь». При этом понятие «угроза» дано без кавычек – не как чужой термин, а как слово, употребленное в прямом смысле. Но вместо противостояния «угрозе» автор рассуждает о необходимости придать модернизму новые формы.

Другие авторские суждения тоже вызывают сомнение. Например, Борисов пишет, что «Церковь не должна говорить с людьми на “своем” языке». Значит ли это, что Церкви надо избрать чужой язык? Пусть даже таковым окажется язык условных науки и культуры (а последняя, к слову, весьма многогранна), это ведь в любом случае будет чуждое водительство.

Утверждается, что Церковь «должна быть отвечающей, а не атакующей или защищающейся». Но это ложная дилемма. Церковь всегда отвечала и отвечает, в том числе и «новому богословию» на его вопросы и возражения. Но, возможно, в этом случае ей как раз стоит защищаться?

В первую очередь Церковь должна учить заповедям, атакующим грех, и путям преодоления греха, то есть путям спасения. Без атакующей и защищающей роли Церкви невозможно обойтись: ведь важнейшая ее задача – бороться со злом, обличать его. Призыв к Церкви «Не надо защищаться!» – это тупиковый путь, и как раз сегодняшнее состояние Римско-Католической церкви – яркое тому подтверждение.

Иерей Антоний Борисов утверждает, что Второй Ватиканский собор преодолел многие устаревшие суждения католического богословия и тем самым приблизил его к православию. Возможно, речь идет об отходе от некоторых определений папской власти. Но существенно здесь то, что автор вольно или невольно создает привлекательный образ Второго Ватикана в глазах православной аудитории. Для чего? Чтобы убедить ее встать на путь модернизма и секулярной Реформации? Надеюсь, что ошибаюсь.

В любом случае призыв идти в фарватере Ватикана катастрофически напоминает концепцию догоняющего развития, перенесенную из политико-экономической сферы в религиозную, межконфессиональную и предполагающую, что общество должно иметь «хорошую теологию и Церковь, соответствующую своему времени» [4, с. 92].

Такой взгляд соприкасается и тесно взаимодействует с тенденцией ретромодернизма, с «богословием истоков» и «богословием возвращения». В России эту идею пытались реализовать так называемые содружества «малых братств». Эта тенденция, возвещая об обращении к «истокам» и очищении от «лишних наслоений», на деле является антикварным, стилизаторским направлением, псевдотрадиционализмом, не имеющим к подлинному традиционализму никакого отношения. В обоих случаях от церковной общественности требуют признать факт разрыва. Либо между современной и ранней Церковью (внутренний разрыв), либо между христианской верой и современностью, между Церковью и миром.

Во втором случае от Церкви, как следует из суждений иерея Антония Борисова, ждут начала «движения в сторону большей открытости к проблемам современности» и «неотложного преобразования» богословия. Фактически автор стремится подчинить церковную проповедь секулярной повестке, имеющей в сегодняшней культуре привилегированный, гегемонный статус. Это призыв к новой Реформации, несущей модернизм и секуляризм, только теперь уже не государству и части общества, а самой Церкви.

Но дело в том, что нынешнее тяжелое состояние Римско-Католической церкви свидетельствует о кризисе как раз модернистской богословской мысли, при участии которой церковное сознание подверглось разрушительной секуляризации и во многом политизации. Состояние светской культуры в свою очередь свидетельствует о глубоком кризисе самих идеологий Modernity, которые дошли до отрицания собственных оснований; секуляризм при этом все более отчетливо демонстрирует свою имплицитную религиозность.

Все это означает, что прежний формат обсуждения «модернистского кризиса» явно устарел, утратил актуальность. Сегодня перспективы секуляризма и модернизма сами оказались важнейшим предметом анализа для социальной философии, а в ближайшем будущем станут таковым и для церковной мысли, в том числе в перспективе постсекулярных исследований. Разумеется, в такой ситуации подталкивание к новой, секулярной Реформации – это один из признаков модернистского фундаментализма.

Представленная читателю попытка очертить новую богословскую методологию основана на сакрализации секулярной аксиоматики и оптики. В итоге это неизбежно порождает религиозно-идеологический гибрид. Ведь от Церкви требуют *заслужить* право считаться полноценной частью общества, сделав святыни секуляризма основой собственного

«нового» богословия. Со стороны это выглядит как глобальная программа капитуляции Церкви.

Церковный человек после чтения статьи иерея Антония Борисова неизбежно задастся вопросом: «Нужен ли нам некий аналог Второго Ватиканского собора?». Мы же видим, каковы его последствия. Католическое священство не сохранило чистоту христианской мысли, оно движется к легитимации ЛГБТ-союзов, женского священства, сакрализации политики. Иными словами, мы видим девиацию католической миссии, в сущности, декатехизацию. И вывод здесь может быть лишь один: если путь Римско-Католической церкви и служит нам каким-то примером, то только примером того, как не надо делать.

Литература

1. *Борисов Антоний, свящ.* Методология богословских исследований сквозь призму модернистского кризиса в Римско-Католической Церкви // Журнал Московской Патриархии. 2022. № 11.
2. *Долгов В.Б.* Католический модернизм: часть западного модерна или реакция на него? [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.gramota.net/articles/issn 1997-292X 2012 12-1 22.pdf
3. *Давыдов О.Б.* «Новое богословие» в контексте эволюции католической мысли [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://cyberleninka.ru/article/n/novoe-bogoslovie-v-kontekste-evolyutsii-katolicheskoy-mysli
4. *Aubert R.* Bilancto deila teologia del sec. XX, II (1970). Roma: Citt. Nuova, 1972.

Аннотация. Статья представляет собой критический комментарий к некоторым положениям церковного либерал-православия. В основе авторской позиции лежит критика идей секуляризации Церкви (новой Реформации) в духе Второго Ватиканского собора. Автор считает губительными попытки подчинить церковную проповедь секулярной повестке, имеющей в сегодняшней культуре привилегированный, гегемонный статус, и настаивает на ошибочности призывов к православным следовать по пути католической модернизации. В статье отвергается как открытая модернистская концепция догоняющего развития в ее религиозном воплощении, так и тенденция ретромодернизма, связанная с «новой теологией» – в частности, с «богословием истоков» и «богословием возвращения». Автор статьи характеризует модернизацию Римско-Католической Церкви как девиацию католической миссии и декатехизацию и считает необходимым восстановить подлинную семантику понятия «модернистский кризис». Он также утверждает, что в целом формат обсуждения церковного «модернистского кризиса» устарел и сегодня куда более актуальна тема кризиса секуляризма и секулярного модернизма – именно этот кризис и станет приоритетным предметом анализа в ближайшее время.

Ключевые слова: Второй Ватиканский собор, модернистский кризис, новая Реформация, «новая теология», православие, ретромодернизм, секуляризм.

Alexander V. Shchipkov, Doctor in Political Science; Rector, St John the Divine Russian Orthodox University. E-mail: mail@shchipkov.ru

Church Narratives and Secular Ideology
Should the Orthodox Christians "catch up" with the Second Vatican

Abstract. The article includes critical comments on some of the provisions of theological liberal Orthodoxy. The author's viewpoint is based on the criticism of the ideas of Church secularization (New Reformation) in the spirit of the Second Vatican Council. The author considers the attempts to put church sermon under the secular agenda to be destructive, while such agenda has privileged, hegemonic status in modern culture; the author considers it erroneous to call to the Orthodox believers to follow the Catholic way of modernization. In the article the author rejects both the open modernistic concept of catching up development in its religious implementation, and the tendencies of retro-modernism related to the "new theology", – in particular, to the "theology of origins" and the "theology of coming back". The author characterized Rome Catholic Church modernization as deviation from the Catholic mission and de-catechization, and considers it necessary to restore the proper semantics of the "modernistic crisis" concept. He also states that in general the format of church "modernistic crisis" discussion is now obsolete, and now the issue of secularism and secular modernism crisis is more relevant, - exactly this crisis will constitute the priority subject of analysis I the nearest future.

Keywords: the Second Vatican Council, Modernistic Crisis, New Reformation, "New Theology", Orthodoxy, Retromodernism, Secularism.

Публикации и рецензии

Раздел шестой

М.А. Колеров
В.С. Соловьев: революция и православие. Два новых свидетельства современников

А.И. Любжин
Серебряный век и его образовательный фундамент

А.А. Тесля
О переписке В.В. Розанова и П.П. Перцова

А.М. Ипатов
Великий князь Сергей Александрович на службе России

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-461-468

Модест Колеров

В.С. Соловьев: революция и православие. Два новых свидетельства современников

Строго говоря, два публикуемых ниже личных воспоминания современников о В.С. Соловьеве известны науке, но известны лишь в извлечениях, а не в качестве целостных текстов. Причина тому – тот факт, что они были опубликованы лишь в газетах и потому не вызвали достаточного внимания исследователей. Дело в том, что газетные публикации в целом остаются подлинной, далеко даже не описанной еще полностью Атлантидой источников для исследователей русской мысли и истории русской философии[1]. В этом контексте воспроизведение газетных свидетельских откликов на мысль и жизнь В.С. Соловьева особенно редко [см., напр., 2, 3].

Представительная антология откликов современников о В.С. Соловьеве [4][2], разумеется, не бездонна, но служит надежным навигатором по корпусу хрестоматийных текстов по теме и позволяет уверенно определить хрестоматийный круг откликов и мемуаров. Публикуемые ниже воспоминания Л.Ф. Пантелеева и А.М. Панютиной в эту антологию не вошли, но некоторый след их существования известен из профильной литературы.

Биограф Соловьева, его друг, последователь и биограф Е.Н. Трубецкой упоминает свидетельство издателя Лонгина Федоровича Пантелеева (1840–1919) в своем фундаментальном труде. Он пишет во втором томе «Мировоззрения Вл.С. Соловьева» (М., 1913) (Глава XVII: Крушение теократии): «Из воспоминаний последнего [Л.Ф. Пантелеева], напечатанных в № 195 газеты «Речь» за 1908 год видно, каково было политическое настроение Соловьева…» и т.п. – о его несостоявшейся встрече с генералом М.П. Драгомировым (1830–1905), тогда командующим войсками Киевского военного округа. Однако это прямое указание Трубецкого не вызвало дальнейшего интереса исследователей к полному тексту воспоминаний издателя. И здесь впервые приводится полностью.

Второй ниже публикуемый текст также вполне проходит проверку на уникальность. Проверка прецедентов показала, что современный исследователь М.Ю. Коробко тоже обратил внимание на эти, еще одни редкие воспоминания о Соловьеве Аграфены Михайловны Панютиной (урожд. Оболенской, 1860–1936) – двоюродной сестры Прасковьи Владимировны Трубецкой, жены еще одного его близкого друга, С.Н. Трубецкого, но лишь включил фрагменты исходного текста этих мемуаров в свой крайне дробный монтаж откликов о кончине философа в сетевом издании [6][3]. Речь идет о мемуарах А.М. Панютиной «Последние дни Владимира Соловьева», опубликованных в парижской эмигрантской газете «Возрождение», в тот момент выходившей в свет под редакцией П.Б. Струве. Полностью они также никогда не переиздавались.

[1] Об этой проблеме подробно см. в предисловии к моей публикации [1].

[2] См. первый опыт такой антологии [5].

[3] Воспоминания А.М. Панютиной были кратко процитированы этим же автором в его общем очерке [7].

Колеров Модест Алексеевич, кандидат исторических наук, начальник отдела изучения и публикации документов Государственного архива РФ. E-mail: kolerovm@gmail.com

Ниже публикуемые полностью, эти мемуарные свидетельства отныне будут общедоступны для исследователей Соловьева и прольют новый свет на полноту его натуры, его переживания проблемы революции и его православия.

1

Л. Пантелеев

К материалам для биографии В.С. Соловьева [8]

В статье «Немой пророк» Д.С. Мережковский[1], между прочим, говорит о В.С. Соловьеве: «он не революционер», «стихия революционная чужда ему навеки, если не как человеку-деятелю, то как философу-созерцателю». Не считая себя вправе касаться вопроса – насколько философская основа В.С. безусловно исключает революционную идею, я, однако, на основании своих личных воспоминаний позволяю себе свидетельствовать, что как «человеку-деятелю» ему далеко не было чуждо революционное настроение. Страшный голодный год 91/92 произвел на В.С. очень сильное впечатление и привел его к заключению, что Россия находится накануне крупного переворота, что он недвусмысленно и высказал в своем реферате, прочитанном в московском философском обществе. Как известно, тогда В.С. и Л.Н. Толстой за свои рефераты по поводу голода были лишены И.Д. Деляновым права делать какие-нибудь сообщения в ученых обществах, состоящих при университетах. А насколько в то время революционное настроение Соловьева доходило до очень обостренного напряжения, так это читатель увидит из нижеследующих строк.

Помнится, в конце лета 92 г. я вернулся из Вологды и вскоре встретил В.С. на Невском проспекте. Разговорились идя вместе.

– А через вашу Вологду поехал было в Соловецкий монастырь К.П. Победоносцев, да по мелководию должен был вернуться назад (так тогда сообщалось в газетах).

– Нет, тут мелководие не при чем, – возразил я. – К.П. как раз преблагополучно проплыл мелкие места; по всему надо думать, что целью его путешествия были не Соловки, а Тотьма (или Великий Устюг, теперь хорошо не помню). Там в монастыре не особенно давно водворен на покой далеко еще не старый бывший архангельский архиерей; он прошением в синод заявил о желании сложить с себя иноческий сан. Вот К.П. и ездил, чтобы отговорить его от этого (чего на самом деле и достиг, архиерей же был переведен в среднюю Россию в лучший монастырь). А чтобы замаскировать истинную цель путешествия и был пущен слух, что К.П. имел намерение совершить паломничество в Соловки.

Дня через два после этой встречи заходит ко мне В.С. Хотя мы и встречались в обществе, но у меня он бывал очень редко; потому его неожиданный визит, да еще вечером, несколько удивил меня, хотя я, конечно, был очень рад, так как всегда высоко ценил и уважал его.

– Вы свободны? – спросил меня В.С., – никуда не уходите?

– Совершенно свободен, только извините, в квартире полный хаос и даже прислуги нет (жена была еще за границей), но швейцар сейчас подаст нам самовар.

– Мне надо переговорить с вами по одному очень серьезному делу.

– К вашим услугам.

– Я послезавтра еду в Киев, – продолжал В.С. – Знаете ли вы лично Драгомирова?

– Нет.

– А что вы о нем думаете?

[1] Новейшее переиздание этой статьи Д.С. Мережковского см. [4]

– Да, вероятно, то же, что и вы – по слухам человек умный, оригинальный, но большой самодур. Почему вы им интересуетесь?

– Я еду в Киев единственно, чтобы повидать его и предложить ему стать во главе русской революции.

– Что вы говорите?

– Я говорю, что хочу предложить Драгомирову стать во главе русской революции, – отчетливо и спокойно повторил В.С. – Вы же мне говорили об архиерее, который хочет сложить с себя монашескую рясу, значит он принадлежит к числу недовольных. Теперь сообразите: если во главе революции будут стоять генерал и архиерей, то за первым пойдут солдаты, а за вторым народ, и тогда революция неминуемо восторжествует.

Я был поражен; внимательно присматриваюсь к В.С., он во всех отношениях имел совершенно нормальный вид.

– Так вот я за этим и еду в Киев, – продолжал В.С. – Нет ли у вас хороших знакомых, от которых можно было бы получить письмо к нему?

– Таких знакомых нет; правда, знаю одну даму, находящуюся в очень дружеских отношениях как с самим Драгомировым, так и с всем его семейством, но она теперь в своей деревне, в Орловской губернии. Да и зачем вам письмо. Драгомиров, конечно, хорошо знает, кто вы такой.

Затем, пока пили чай, у нас шел оживленный разговор. Оставляя под очень большим сомнением возможность у нас вообще революции, я, главным образом, стоял на следующем:

– Если Драгомиров и останется настолько порядочным человеком, что не пригласит тотчас же генерала Новицкого (тогдашнего жандармского начальника в Киеве), то ведь по меньшей мере он высмеет вас, В.С., или примет за сумасшедшего или посоветует обратиться к доктору.

Соловьев просидел у меня довольно долго. Хотя разговор по временам и переходил на другие темы, однако, возвращался к той, которая в это время занимала В.С. Когда он уходил, я не заметил, к крайнему моему огорчению, чтобы он хоть сколько-нибудь поколебался в своем намерении поехать на свидание с Драгомировым. Потому на другой день я отправился к нему в Европейскую гостиницу и там вновь возобновил вчерашний разговор. В.С. слушал меня молча, не возражал, но и ничем не обнаруживал, что мои доводы подействовали на него; только на прощанье сказал:

– Так, по вашему мнению, не стоит ехать на свидание с Драгомировым?

Говорил ли еще с кем-нибудь о своем намерении В.С., – мне неизвестно: знаю только, что в Киев он тогда не ездил.

Припоминаю еще, что, как у меня вечером, так и в более раннем разговоре в Москве (в начале весны 92 г.), когда мы с ним возвращались раз от Л.Н. Толстого, он категорически высказал:

– Я не разделяю взгляда Толстого на войну, потому что революция, которая в сущности то же что война, есть единственное средство для угнетенного народа сбросить тяготеющее на нем иго.

2

А. Панютина

Последние дни Вл. Соловьева [9]

Четверть века прошло со дня кончины Владимира Сергеевича Соловьева и почти все его друзья и близкие тоже сошли в могилу. Уже немногие помнят этого странного,

прекрасного и обаятельного человека, поэтому мне кажется своевременным своим рассказом дополнить воспоминания о нем.

Я познакомилась с Владимиром Сергеевичем летом 1889 года, в доме его друга кн. Сергея Николаевича Трубецкого, с женой которого я была очень дружна с самых ранних лет. С тех пор мы с ним постоянно встречались в гостеприимном доме Трубецких, гостили у них целыми неделями, путешествовали вместе по Финляндии, словом, видались много и часто в самом тесном дружеском кругу. Об этой нашей общей жизни я когда-нибудь расскажу особо, теперь же я хочу только поделиться с другими моими воспоминаниями о том, как умирал этот выдающийся мыслитель, писатель и поэт. Мне пришлось вместе с кн. Прасковьею Владимировной Трубецкой, ходить за ним во время его тяжелой, предсмертной болезни и присутствовать при его последних минутах.

Обыкновенно мы съезжались с ним к Трубецким в июле; он любил праздновать свои именины у них, я же спешила к именинам Прасковьи Владимировны. Являлся он всегда неожиданно, в своей крылатке и мягкой шляпе с громадной коробкой конфект для детей Трубецких и в самую дурную погоду.

Когда сверкали молнии, гремел гром и дождь лил потоками, мы обыкновенно говорили:

– Соловьев приедет, – и действительно он приезжал.

И вот, в один из таких его приездов, Праск. Влад. и я, однажды, сидя в гостиной, работали и тихо разговаривали. Соловьев сидел против нас, но не принимал никакого участия в нашей беседе; его часто охватывало такое молчаливое настроение. Лучистые, прекрасные глаза его были устремлены в пространство и только изредка останавливались на нас. Вдруг он громко сказал:

– А я приеду к вам умирать!

Мы так привыкли к его странностям, что в то время не обратили внимания на это неожиданное заявление и не придали значения его словам, а вспомнили об них лишь тогда, когда он умирал на наших руках.

В этот год Трубецкие проводили лето в Узком, имении брата Сергея Николаевича князя Петра, который уехал с женой лечиться за границу и просил Прасковью Владимировну переехать в его подмосковную [так!], где оставались все его дети. Громадный дом был полон народу, жизнь в нем била ключом. Я тоже, как всегда, приехала повидаться со своими друзьями, и все мы спрашивали себя: приедет ли Соловьев или убоится слишком шумного общества?

13-го июля Сергея Николаевича вызвали к телефону, с ним говорил Владимир Сергеевич и сказал ему, что он весьма желает приехать, но чувствует себя очень скверно.

– Ничего, – ответил ему Сергей Николаевич, – приезжай, ты тут наверное поправишься.

Через день, т.е. в день св. Владимира, Н.В. Давыдов сообщил по телефону Трубецкому, что у него сидит Соловьев и требует, чтобы он ехал вместе с ним в Узкое; но он, Давыдов, не знает, что ему делать, так как по его мнению Соловьеву очень плохо.

– Ничего, – отвечает Сергей Николаевич, – привези его. Он здесь отлежится и поправится. Это с ним бывает.

Мы стали поджидать их. Надвинулась полная темнота и пошел дождь, а их все не было. Стало тревожно; уж думалось, не случилось ли с ними что-нибудь в дороге. Наконец, в десятом часу вечера к подъезду бесшумно подкатила извощичья пролетка с поднятым верхом. Один Давыдов вышел из нее бледный и взволнованный. Трубецкой бросился к нему навстречу и на его вопрос: что Соловьев? – он ответил:

– Привел вам его, но он так плох, что сам из пролетки выйти не может. Его надо внести в дом на руках.

Действительно, Владимир Сергеевич был почти в обморочном состоянии. Из пролетки его осторожно внесли в кабинет князя, рядом с передней, и положили на громадный старинный диван, который занимал одну из стен кабинета.

Понемногу он пришел в себя и стал говорить слабым голосом. Мы с княгиней, боясь его стеснить своим присутствием, не вошли в кабинет, но распорядились постелить ему белье на диван; однако Сергей Николаевич решил его пока не поднимать и подложить ему только под голову подушки. Долго лежал он таким образом, разговаривая с Сергеем Николаевичем.

Давыдов тем временем сообщил нам подробно, что он пережил пока они ехали. Подвигались они очень медленно, почти шагом эти 15 верст, которые отделяют Узкое от Москвы, так как каждый толчок вызывал невыносимую боль у бедного Соловьева. Он то терял сознание, склоняясь на грудь Николая Васильевича, то приходил в себя, требуя, чтобы его везли в Узкое, то в каком-то экстазе сочинял и декламировал стихи. Впрочем, Давыдов сам описал это путешествие; поэтому не стану о нем распространяться, так же как и о первых днях, проведенных Соловьевым в Узком, потому что сам Сергей Николаевич рассказал о них в своей статье на смерть Соловьева, а я не входила в это время в комнату больного и уход за ним был исключительно мужской.

Но всем нам ясно становилось, что болезнь его не простая мигрень, которой он иногда страдал, а нечто весьма серьезное. Мы стали по телефону вызывать докторов из Москвы. Но увы, старания наши были напрасны. Ни единого доктора невозможно было добиться; все они были в отпуску или разъехались на отдых, а те которые оставались, до того были завалены делом, что не соглашались ехать за город. Между тем время шло и положение больного все ухудшалось. Давыдов вернулся в Москву, и ему было поручено, во что бы то ни стало, выслать нам медицинскую помощь, но и его поиски не увенчались успехом, не только докторов, но сестер милосердия нельзя было найти.

Сергей Николаевич не отходил от Соловьева и страшно утомлялся. Видя такое безвыходное положение, Прасковья Владимировна, а затем и я, мы обе решили отбросить в сторону всякие условности и начать ухаживать за больным. Он все лежал на диване, метался и жестоко страдал. Глаза его были воспалены и слезились, и тихие стоны вырывались из груди, но ум еще был замечательно ясен. Он выразил желание исповедоваться и приобщиться Св. Тайн. Это было рано утром на 3-ий или 4-ый день по его приезде, теперь не помню. Местный батюшка, отец Георгий, тотчас же пришел: мы, конечно, все удалились и оставили их вдвоем. Исповедь продолжалась долго, и когда священник вышел от него, то он сейчас же прошел в церковь и начал служить обедню. Погода снова наступила чудная, окна были открыты и церковное пение долетало до больного, так как окно, под которым он лежал, было обращено в сторону церкви, находящейся в Узком совсем близко от дома. Во все время обедни Соловьев горячо молился и осенял себя широким православным крестным знамением. После большого выхода священник пришел в дом, держа чашу с Дарами в руках и приобщил Соловьева. Все служащие в доме, ходившие за ним, по окончании службы поочередно стали подходить к нему и поздравлять его с принятием Св. Тайн, а старая няня детей поднесла ему просфору с пожеланием здоровья.

– Теперь легко, – ответил он мне, – да легче отпустить свою душу, чем сбросить это тело. Как труп в пустыне я лежу, ничто до меня не долетает.

В этот день наконец приехал один доктор, имя которого я забыла. Он внимательно осмотрел Владимира Сергеевича, прописал лекарство, дал указания, как за ним ходить, но надежды на выздоровление никакой не подал. По его мнению, положение было безнадежно. Сергей Николаевич был потрясен. Помимо личного горя, его мучила мысль, что он не может дать знать семье Владимира Сергеевича о его болезни. Где находились его мать, брат и

сестры, он не знал, а спросить его самого было бесполезно, так как после отъезда доктора бред овладел больным всецело. Мы с княгиней уже не отходили от него.

В последующие дни нам удалось раздобыть сначала одного доктора, потом и другого, молодого врача [А.В.] Власова[1], который и оставался при нем до конца. Доктора спали в соседней комнате, а мы сидели при больном всю ночь, так как сестер милосердия все еще не было; я у изголовья его – прикладывала к его лбу холодные компрессы, а Прасковья Владимировна меняла согревающие компрессы на груди.

Он метался, стонал и бредил на греческом, латинском, французском и итальянском языках: минутами как будто узнавая нас, говорил нам благодарные ласковые слова, прибавляя:

– Вы ничего больше не можете, ничего.

Звал свою мать, беседовал с некоторыми знакомыми и друзьями, но чаще всего его бред останавливался на евреях, и он повторял, что их ждут ужасные гонения.

– Молиться за них надо, – восклицал он постоянно.

Днем его преследовал Китай; ему казалось, что оттуда надвигаются несметные полчища.

– Quelles sont ces figures jaunes grimacantes?[2] – спрашивал он неоднократно.

Потом мы догадались, что его беспокоят лица, сотканные в той материи, которой была обтянута высокая спинка дивана, на котором он лежал. Прасковья Владимировна завесила эту спинку простыней и приколола к ней довольно большое распятие из слоновой кости. Мы все чередовались при нем, никогда не оставляя его одного, и старались читать ему громко молитвы, что всегда успокаивало его. И вот раз, когда я одна дежурила при нем, очевидно, взгляд его упал на распятие, и он не понял, что это такое.

– Кто это? кто это? – спросил он.

– Это распятие, – ответила я.

– Кто? Кто? – переспросил он.

Я повторила, но он меня все не понимал. Тогда я нагнулась к нему и, возвысив голос, сказала:

– Владимир Сергеевич, это Христос.

Лицо его внезапно преобразилось, необычайная радость отразилась на нем, он весь просиял; и он, лежавший как пласт уже несколько дней, вдруг приподнялся, простер вперед руки и восторженно воскликнул:

– Христос!

Но силы его оставили и он снова беспомощно опустился на подушки.

Между тем, слух о болезни Соловьева распространился по Москве и в Узкое стали наезжать некоторые его знакомые и поклонники, и поклонницы. Они бродили по парку, жили даже у крестьян в избах, но доктора настаивали на том, чтобы к больному никого из посторонних не пускали. Когда приехал Ключевский, его, однако, провели в кабинет, но к больному он не подошел, а стал сзади и долго молча смотрел на него. Приехала также одна из сестер, г-жа Попова, но по своим семейным обстоятельствам не могла остаться с братом. И Ключевский и она, они оба обещали вызвать мать Владимира Сергеевича. Силы его падали, голос слабел и дыхание стало спокойнее. Сестры милосердия, наконец, сменили нас.

Дней за шесть до конца приехала мать с двумя дочерьми – Надеждой и Поликсеной Сергеевной.

Владимир Сергеевич узнал их и очень им обрадовался. Они заняли комнату рядом с кабинетом и мы тогда отошли от него, но кн. Трубецкая старалась всячески успокаивать

[1] Идентификация М.Ю. Коробко.

[2] Что это за желтые гримасничающие фигуры? (*фр.*).

и поддерживать бедную старушку в это тяжелое для нее время, в чужом доме среди незнакомых для нее людей. Я же только изредка заходила к больному и видела, как медленно, но несомненно он угасал. Однако мать и сестры еще надеялись, и Поликсена Сергеевна даже решилась отлучиться в Москву и опоздала к концу. Агония началась 30-го августа отеком легкого, длилась почти сутки и 31-го к вечеру его не стало.

При последних его минутах у его изголовья стояли мать и сестра, у ног – Трубецкой с женой, а в глубине комнаты – доктор и я.

Трубецкой взял руку Владимира Сергеевича, сложенную крестным знамением и осенил его широким крестом.

Так умер Соловьев.

Позднее уже после похорон, очень образованный и культурный священник отец Георгий, который исповедовал, приобщал и отпевал Соловьева, рассказывал, что он никогда еще в жизни не присутствовал при такой высоко духовной исповеди, и на вопрос, предложенный ему: – «был ли Соловьев действительно православным», он ответил:

– Да, он был православным.

Париж, 27–14 ноября 1925 г.

Литература

1. *Колеров М.А.* Интеллектуальный взрыв Анри Бергсона в России: новые документы (1912–1914, 1932) // Философические письма: Русско-европейский диалог. М., 2023. № 2. Т. 6.
2. *Межуев Б.* К проблеме поздней эстетики В.С. Соловьева (Опыт чтения газетных некрологов) // Исследования по истории русской мысли [2]: Ежегодник за 1998 год. М., 1998.
3. *Колеров М.А.* Новое свидетельство современника о Владимире Соловьеве. Приложение: *Оболенский Л.Е.* Мои личные воспоминания о В.С. Соловьеве (1900) // Исследования по истории русской мысли [15]. Ежегодник за 2019 год. М., 2019.
4. Вл. Соловьев: Pro et contra: Личность и творчество Владимира Соловьева в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология: в 2 т. / подгот. В.Ф. Бойков. СПб., 2000, 2002.
5. Книга о Владимире Соловьеве: Сб. / сост. Б. Аверина, Д. Базановой. М., 1991.
6. *Коробко М.Ю.* Последние дни Владимира Соловьева [2020] [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://temnyjles.ru/Korobko/Soloviev.shtml
7. *Коробко М.Ю.* Усадьба Узкое: историко-культурный комплекс XVII–XX веков. Гл. V. Князья Трубецкие и Владимир Соловьев [Электронный ресурс] // Москва. Юго-Запад. Теплый стан. Режим доступа: http://www.testan.narod.ru/knigi_moskow/uzkoe/uzkoe15.htm
8. *Пантелеев Л.* К материалам для биографии В.С. Соловьева // Речь. СПб., 1908. 16 (29) августа. С. 1–2.
9. *Панютина А.* Последние дни Вл. Соловьева // Возрождение. 1926, Paris. 27 февраля. С. 2–3.

Аннотация. Автор вводит в научный оборот два личных воспоминания современников о В.С. Соловьеве, в качестве целостных текстов, публикуемых впервые. В свое время они остались не замечены исследователями личности и философского наследия В.С. Соловьева, поскольку были опубликованы в газетах. Оба мемуарных свидетельства – издателя Лонгина Федоровича Пантелеева (1840–1919) и Аграфены Михайловны Панютиной (урожд. Оболенской, 1860–1936), двоюродной сестры Прасковьи Владимировны Трубецкой, жены близкого друга В.С. Соловьева, С.Н. Трубецкого, – открывают новые данные, касающиеся как личности Соловьева, так и его взглядов. Они особенно ценны в отношении личного восприятия В.С. Соловьевым православия, что, как известно, являлось и до сих пор является одной из самых дискуссионных тем среди исследователей взглядов мыслителя.

Ключевые слова: В.С. Соловьев, Л.Ф. Пантелеев, А.М. Панютина, В.С. Соловьев и православие.

Modest A. Kolerov, PhD in History; Head, Documents Research and Publication Department, State Archives of Russian Federation. E-mail: kolerovm@gmail.com

V.S. Solovyov: Revolution and Orthodoxy. Two New Testimonies of the Contemporaries

Abstract. The author introduces two personal memoirs of the contemporaries about Vladimir Solovyov into the scientific circulation, presenting them as complete texts published for the first time. In their time those texts escaped the attention of V. Solovyov's philosophic legacy and personality researchers because they were published in newspapers. One of the memoirs belonged to the publisher Longin F Panteleev (1840–1919), and the other one – to Agrafena M. Panyutina (nee Obolenskaya, 1860–1936), who was the cousin of Praskovya V. Trubetskaya – the wife of V. Solovyov's close friend S.N. Trubetskoy. The memoirs provide new data pertinent to the personality and views of V. Solovyov. They are especially valuable in terms of Solovyov's personal contemplation of Orthodoxy, which is still one of the most debatable issues for the researchers of the philosopher's views.

Keywords: V.S. Solovyov, L.F. Panteleev, A.M. Panyutina, Solovyov and Orthodoxy.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-469-474

Алексей Любжин

Серебряный век и его образовательный фундамент

Довольно часто приходится сталкиваться с мнением, что толстовская классическая гимназия со своими древними языками – один из источников русского Серебряного века. Настоящая заметка предполагает проверить это утверждение на небольшой подборке ведущих деятелей эпохи. Разумеется, это подборка до определенной степени субъективная, хотя она лишь частично отражает вкусы автора: если бы я руководствовался только ими, то ни Максим Горький, ни футуристы никогда бы в нее не попали. Мы имеем дело только со словесностью и с тем, что вокруг нее (живопись, музыка, театр и проч. оставлены без внимания), и рассматриваем людей, достаточно громко заявивших о себе в промежуток 1900–1917 годов или же раньше, но сохранявших значительное влияние в этот период (что заставляет нас не рассматривать такую замечательную и важную для атмосферы эпохи фигуру, как В.С. Соловьев). Насколько уязвимы наши подсчеты, показывает такой факт: от того, включим мы в список О.Э. Мандельштама или нет, зависит, будет ли представлена в нашем обзоре целая ветвь – самая младшая – русского среднего образования, а именно – коммерческая школа.

Разумеется, Серебряный век – это и эпоха, и направление; наша подборка до определенной степени компромиссна, но логика направления преобладает в ней над логикой эпохи. Хотелось бы напомнить и даже подчеркнуть: те фигуры, которые являются в наших глазах наиболее выдающимися выразителями эпохи, вовсе не были так популярны в эпоху расцвета своего творчества: как совершенно справедливо пишет А.И. Рейтблат, «Усиление спроса на литературный труд привело к существенному росту в эти годы численности профессиональных литераторов и журналистов, многие из них получали высокие гонорары. Подобная профессионализация затронула прежде всего писателей-“реалистов” и представителей “массовой литературы”, поскольку их “поддерживала” новая демократическая аудитория (мелкие служащие, земская интеллигенция, рабочие, народные учителя и т.п.) <…> У символистов появились свои постоянные читатели. Правда, их было не очень много, существенно меньше, чем у литераторов более традиционной народнической направленности, с их бытовой прозой и идейно ангажированной поэзией. Спрос на книги символистов был слабым, и даже у известных авторов не расходились тиражи в тысячу экземпляров (в то время как книги реалистов раскупались десятками тысяч экземпляров)» [4, с. 307–308, 311].

В подборку[1] включены по шесть представителей четырех групп: 1) поэты-символисты К.Д. Бальмонт, А.А. Блок, А. Белый, В.Я. Брюсов, Ф.К. Сологуб, Вяч.И. Иванов; 2) поэты-

[1] Сведения, которые легко можно найти во множестве открытых источников, в том числе сетевых, приводятся без ссылок.

Любжин Алексей Игоревич, доктор филологических наук, директор Департамента истории Университета Дмитрия Пожарского; эксперт Лаборатории междисциплинарного анализа социума, культуры и истории (МАСКИ) Национального исследовательского университета «Московский физико-технический институт». E-mail: vultur@mail.ru

несимволисты Н.С. Гумилев, С.М. Городецкий, С.А. Есенин, Г.В. Иванов, О.Э. Мандельштам, В.В. Хлебников; 3) прозаики М.А. Алданов, М.П. Арцыбашев, И.А. Бунин, М. Горький, А.И. Куприн, Д.С. Мережковский; 4) издатели, меценаты, философы-эссеисты, историки литературы, обладающие литературными талантами: М.О. Гершензон, С.А. Поляков, В.В. Розанов, А.С. Суворин, Г.П. Федотов, Д.В. Философов. Мы не берем женщин, они играли в русской культуре меньшую роль, нежели хозяйки французских салонов при Ancien régime, но весьма значительную; однако система женского образования была гораздо более однообразна, чем мужского, и потому мы сталкиваемся с такой проблемой, как отсутствие выбора. В этом смысле единственный альтернативный общей системе вариант – гимназия С.Н. Фишер в Москве. И действительно, там некоторое время училась Зинаида Николаевна Гиппиус (1869–1945). Но этот мимолетный эпизод недостаточен, чтобы из него делать какие-либо выводы.

Расположим отобранных нами лиц в хронологическом порядке рождения, для каждого сообщим даты жизни и средние учебные заведения, которые они окончили. О них можно сказать, что если и не все достойные попали в список, то в нем точно нет недостойных. Родились они в промежутке от 1834 до 1895 года (с разбросом более шестидесяти лет), и лишь самый старший из них закончил свой жизненный и творческий путь раньше, чем прекратила существование – вместе со своим Серебряным веком – и сама Россия. Впрочем, многие пережили ее ненадолго, не сумев по тем или иным причинам вписаться в новую реальность. Самый младший из нашего списка успел заявить о себе в самые последние ее годы.

1. Алексей Сергеевич Суворин (1834–1912) – Михайловский кадетский корпус.

2. Василий Васильевич Розанов (1856–1919) – Костромская гимназия.

3. Федор Кузьмич Сологуб (Тетерников, 1863–1927) – Владимирское и Рождественское городские училища, Петербургский учительский институт.

4. Дмитрий Сергеевич Мережковский (1865–1941) – 3-я Петербургская гимназия.

5. Вячеслав Иванович Иванов (1866–1949) – 1-я Московская гимназия.

6. Константин Дмитриевич Бальмонт (1867–1942) – Шуйская гимназия.

7. Максим Горький (Алексей Максимович Пешков, 1868–1936) – начальные училища, улица.

8. Михаил Осипович Гершензон (1869–1925) – хедер, еврейское общественное училище, 1-я Кишиневская гимназия.

9. Александр Иванович Куприн (1870–1938) – 2-я Московская военная гимназия.

10. Иван Алексеевич Бунин (1870–1953) – Елецкая гимназия и домашнее обучение; в Елецкой гимназии (худшей в Московском учебном округе) едва не пересекся с В.В. Розановым.

11. Дмитрий Владимирович Философов (1872–1940) – гимназия К. Мая.

12. Валерий Яковлевич Брюсов (1873–1924) – гимназии Ф.И. Креймана и Л.И. Поливанова.

13. Сергей Александрович Поляков (1874–1943) – 6-я Московская гимназия.

14. Андрей Белый (Борис Николаевич Бугаев, 1880–1934) – гимназия Л.И. Поливанова.

15. Михаил Петрович Арцыбашев (1878–1927) – Ахтырская гимназия.

16. Александр Александрович Блок (1880–1921) – Введенская гимназия.

17. Сергей Митрофанович Городецкий (1884–1967) – 6-я Петербургская гимназия.

18. Велимир (Виктор Владимирович) Хлебников (1885–1922) – Симбирская и Казанская гимназии.

19. Николай Степанович Гумилев (1886–1921) – гимназическое и домашнее образование, Царскосельская гимназия, гимназия Гуревича, 1-я и 2-я Тифлисская гимназия. Запомнилась Царскосельская.

20. Георгий Петрович Федотов (1886–1951) – Воронежская гимназия.

21. Марк Александрович Алданов (Ландау, 1886–1957) – Киево-Печерская гимназия.

22. Осип Эмильевич Мандельштам (1891–1938) – Тенишевское училище.

23. Георгий Владимирович Иванов (1894–1958) – Ярославский кадетский корпус, 2-й Петербургский кадетский корпус.

24. Сергей Александрович Есенин (1895–1925) – Константиновское земское училище, церковно-приходская учительская школа в Спас-Клепиках.

Итак, смотрим получившиеся результаты. Первичное распределение таково: из двадцати четырех человек подавляющее большинство – гимназисты; три выпускника кадетских корпусов (один из них назывался во время учебы питомца военной гимназией), один окончил коммерческое училище, двое получили начальное образование (и Сологубу, переводчику Верлена и, что совсем уж странно, Проперция, это не помешало стать образованным человеком, хотя он и не может тягаться с обильно представленными в списке выдающимися эрудитами), и еще один учился на улице больше, чем в школе (его судьба подчеркивает тот факт, что в литературную элиту страны была открыта дорога и оттуда).

Относительно небольшая доля кадет может быть объяснена малым весом кадетского образования в общей его системе; кадетских корпусов под конец было шесть в Петербурге, четыре в Москве и 21 губернский. Гимназий в ведомстве министерства народного просвещения перед войной было чуть менее четырехсот. Таким образом, более чем десятикратное превосходство в численности школ соответствующего типа говорит о примерно равной пропорциональной доле их представителей в литературной элите. Но на этом фоне зияют две большие дыры – мы не видим в составе элиты ни одного «реалиста» (если бы мы прибавили философов, они по крайней мере появились бы – Федор Августович Степун окончил реальное училище при церкви Св. Михаила в Москве). Но в принципе вполне развитая и почтенная ветвь среднего образования – скажем так – недопредставлена.

Еще более разительная дыра в нашей картине – семинаристы. Это была разветвленная, хотя и давно переставшая расти система. К концу XIX века в России было 58 семинарий [2, с. 189] – намного больше, чем кадетских корпусов. Какое разительное отличие от середины – третьей четверти XIX века, когда тон в отечественной мысли задавали два семинариста – Чернышевский и Добролюбов! Память автора этих строк – в отличие от реальных училищ – не подсказывает ни одной фигуры, которая окончила бы семинарию. Итак, наши наблюдения подтверждают: качественно гимназии делят первенство с кадетскими корпусами, количественно – в силу большего масштаба системы – никого не подпускают и на пушечный выстрел.

Можно несколько более пристально взглянуть и на сами гимназии. Д.С. Мережковский потом напишет о своей – одной из лучших столичных – язвительные стихи в поэме «Старинные октавы» [1, с. 622–623]:

XC

От слез дрожал неверный голосок,
Когда твердил я: lupus… conspicavit…
Inrupepascebatur… и не мог
Припомнить дальше; единицу ставит
Мне золотушный немец-педагог.
Томительная скука сердце давит:
Потратили мы чуть не целый год,
Чтобы понять отличье quid и quod;

XCI

А говорить по-русски не умели.
И, в сокровенный смысл частицы ut
Стараясь вникнуть, с каждым днем глупели.
Гимнастика ума – полезный труд,
Направленный к одной великой цели:
Нам выправку казенную дадут
Для русского, чиновничьего строя,
Бумаг, служебных дел и геморроя.

XCII

Так укрощали в молодых сердцах
Вольнолюбивых мыслей дух зловредный;
Теперь уже о девственных лесах,
О странствиях далеких мальчик бедный
Не помышлял: потухла жизнь в очах.
В мундир затянут, худенький и бледный,
По петербургской слякоти пешком
Я возвращался в наш холодный дом.

Однако этому описанию противоречит сам интеллектуальный быт автора: в романе «Юлиан Отступник» виден слишком хороший читатель Аммиана Марцеллина (и, кстати, Тацита, центурион Cedo Alteram, «давай новую», взят у него – Ann. 1.22). Если действительно тратить год на выяснение разницы между quid и quod, при всей реальной сложности этой проблемы, просто не выучишь латынь в такой степени, чтобы читать этих – совсем непростых – авторов.

Но есть еще один момент, который хочется отметить. Только одно учебное заведение упоминается в нашем списке дважды – частная московская гимназия Л.И. Поливанова. Наряду с этим есть и другие знаменитые частные гимназии – петербургские К. Мая и Я.Г. Гуревича, московская Ф.И. Креймана. Все эти учебные заведения были «на слуху», и наши данные косвенно подтверждают их репутацию. Обратимся к той, которая упомянута дважды; один из самых знаменитых ее учеников – Андрей Белый – оставил о ней подробные воспоминания; они хорошо известны, и мы не будем их затрагивать. Кто же был Лев Иванович Поливанов, знаменитый создатель одной из самых престижных средних школ России? Для того чтобы ответить на этот вопрос, предоставим слово ему самому: в речи на двдцатипятилетии гимназии он подробно развернул свои научно-педагогические взгляды в преломлении четвертьвековой жизни школы «с честью и именем».

«Непосредственное личное влияние московских профессоров стало оказывать свое действие на молодое поколение учителей, бывших учениками этих создателей русской науки. Их лекции, их беседы в аудиториях университета, например, на так памятных нам “конверсаториях” профессора Леонтьева со студентами-филологами, на которые стекались нередко и студенты других факультетов, личные беседы с профессорами в их кабинетах, знакомство с их педагогическим собственным опытом (так как некоторые из них до профессорства сами были учителями гимназий) и потом – их руководствование учительскими съездами и комиссиями... вот где показался для нас первый рассвет, рассеявший туман, и явился впервые взорам нашим светлый образ гуманитарной, то есть классической школы». «С самого начала и до сего дня мы держимся убеждения, что производить чтение древних авторов без прочных грамматических знаний значит воздвигать постройку на пе-

ске: но никогда мы не ставили грамматические упражнения сами себе целию»; «Жизнь школы, конечно, прежде всего состоит из серьезного учения: но и удовольствия, если они являются свободно, не навязываются и естественно возникают из настроения юношества, должны считаться важным воспитательным фактором их развития. У нас это побуждение к изящному досугу проявлялось неоднократно – то в спектаклях, то в литературных чтениях, то в добровольном слушании лекций, то в приватном изучении поэтических произведений, то в собственных литературных опытах… Один из этих спектаклей, а именно исполнение пьесы Шекспира, неожиданно сделался началом ряда Шекспировских спектаклей вне гимназии, когда главные исполнители его, уже окончившие курс, пожелали организовать целую серию подобных спектаклей – и вот в течение почти 10 лет существовал в свое время известный в некоторых кругах Москвы – так называвшийся “Шекспировский кружок”… Наконец, в последних выпусках уже 90-х годов среди воспитанников явилось побуждение самостоятельно пополнять литературные познания свои и попытать свои литературные силы: одни избирают в часы досуга предметом изучения иностранную поэзию; труды других состоят в опытах стихотворных переводов из римской и новой иностранной литературы»; «Наша гимназия была избрана местом обучения тою средою русского общества, которая понимает, что как бы ни была страна сильна своими материальными силами, как бы обширны ни были ее размеры… она будет бессильным трупом без многочисленного слоя граждан, вооруженных с детства серьезным гуманитарным образованием, законченным в университете трудом в области строгой науки. На всех поприщах нужны такие люди в стране, желающей жить достойною историческою жизнию. <…> Просвещенное общество для детей своих не изыскивает только легчайшие пути к добыванию дипломов, но желает из детей своих развить живые личности, т.е. существа, способные принести на общее благо ценный дар своей индивидуальности… где многочисленно общество с таким запросом, там поднимается и окрыляется самая школа, ибо трудиться для развития человеческих личностей есть дело отрадное и высокое. Но где эта верховная цель воспитания не ценится или забывается – там школа обращается лишь в более или менее исправный механизм» [3, с. 5, 9, 16, 18, 19].

Итак, мы можем подтвердить исходный пункт: именно классическая гимназия с двумя древними языками стала основным образовательным фундаментом культурного расцвета начала XX столетия. Может ли ее опыт в целом и опыт Л.И. Поливанова как самого ее блестящего представителя в частности быть использован сегодня? Полагаем, что на этот вопрос можно дать только отрицательный ответ. После гибели Российской Империи была уничтожена и ее образовательная система, но наиболее радикальному искоренению подвергся именно ведущий образовательный тип – классическая гимназия. Автору этих строк известна только одна школа в современной России, чья программа может быть – по наличию древних языков и количеству отведенных на них учебных часов – признана классической. Образовательная политика последних десятилетий направлена на унификацию школ, а это может осуществляться только одним способом – понижением их уровня «равнением на тихоходов». Впрочем, последствия образовательной политики, как мы видели, отделены от времени ее проведения двумя-тремя десятилетиями, и многие из читающих эти строки имеют шанс не увидеть при жизни подготавливаемой сегодня катастрофы – по крайней мере в ее зрелой форме.

Единство европейской культуры Л.И. Поливанов синтезировал на символическом уровне: если молодой XIX век (например, устами Стендаля в его знаменитом манифесте) противопоставил друг другу Расина и Шекспира, то он организовал в Москве шекспировский кружок и был переводчиком Расина. Он был также автором популярных учебников и хрестоматий по русской словесности. Такой синтетический тип образованности противоречит духу нашей современности. Л.И. Поливанов никогда не принял бы изоляционистских

идей, никогда не пожелал бы отгородиться от Европы китайскими стенами. И если бы (что вполне вероятно) европейские культурные тенденции современности оказались Л.И. Поливанову не по вкусу, то ответом его – и его поколения – могло быть только стремление стать большими европейцами, чем сами европейцы, сохранив верность их старой культуре, которая в сознании Поливанова и его поколения была единым целым и была неотделима от отечественной. Он – представитель принципиально открытой русской культуры, такой, какой она была сформирована двумя веками петровской империи. Особенность классической школы с ее девизом “ad fontes”, «к истокам», с ее привычкой к медленному чтению также чужда современному миру – торопливому и перегруженному информацией, по большей части случайной и ненужной.

Современная Россия не имеет образовательной базы, хоть сколько-нибудь сопоставимой с той, какая была у Серебряного века; соответственно, подобный тогдашнему культурный расцвет нам не грозит.

Литература

1. *Мережковский Д.С.* Старинные октавы. Octaves du passé / Д.С. Мережковский // Собр. соч.: в 4 т. Т. IV. М.: Правда, 1990. С. 602–655.
2. [*Победоносцев К.П.*] Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1896 и 1897 годы. СПб., 1899.
3. [*Поливанов Л.И.*] Речь Л.И. Поливанова // Двадцатипятилетие московской частной гимназии, учрежденной Л.И. Поливановым. 1868–1893. М., 1893.
4. *Рейтблат А.И.* Символисты, их издатели и читатели / А.И. Рейтблат // От Бовы к Бальмонту и другие работы по исторической социологии русской литературы. М.: НЛО, 2009. С. 307–316.

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о роли классической гимназии в образовании ведущих деятелей Серебряного века. Подбор наиболее видных фигур (по шесть представителей в каждой из четырех групп – поэтов-символистов, поэтов-несимволистов, прозаиков и окололитературных фигур – меценатов, издателей, эссеистов – показывает, что классическая гимназия была доминирующим типом их образования. Пропорционально сходную роль играет кадетский корпус (меньшее число представителей объясняется меньшим числом учебных заведений этого типа); такие типы, как реальное училище и духовная семинария, представлены гораздо хуже. Наиболее яркое учебное заведение классического типа – московская частная гимназия Л.И. Поливанова. Из этого можно заключить, что в современной России, не располагающей соответствующими образовательными ресурсами, невозможен культурный расцвет, сопоставимый с Серебряным веком.

Ключевые слова: классическая гимназия, семинария, кадетский корпус, коммерческое училище, Серебряный век, Л.И. Поливанов.

Alexey I. Lyubzhin, Doctor in Philology; Director, Department of History, Dmitry Pozharsky University; Expert, Laboratory for Interdisciplinary Analysis of Society, Culture and History (IASCH), National Research University, Moscow Institute of Physics and Technology. E-mail: vultur@mail.ru

The Silver Age and Its Educational Foundation

Abstract. In the article the author examines the role of classic gymnasium in the education of the leading figures of the Silver Age. The selection of most prominent figures (six representatives from each of the four groups, - symbolist poets, non-symbolist poets, prose writers and around-literary figures (patrons of art, publishers, essayists) shows that classic gymnasium was the dominating type of their education. A proportionally similar role belonged to the cadet schools (the smaller number of representatives can be explained by the smaller number of this type of educational institutions); such institution types as real gymnasiums and theological seminaries were much less represented. The most prominent educational institution of the classic type was L.I. Polivanov’s Moscow private gymnasium. From the above it can be concluded that in contemporary Russia, where respective educational institutions are lacking, the cultural heyday comparable to that of the Silver Age, is not possible.

Keywords: Classic Gymnasium, Seminary, Cadet School, Commercial School, Silver Age, L.I. Polivanov.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-475-478

Андрей Тесля

О переписке В.В. Розанова и П.П. Перцова [1]

Каждый, кто хоть немного интересовался Василием Васильевичем Розановым (1856–1919), знает, что письма и переписка занимают в его наследии очень большое место. Он не только переписывался со множеством людей, нередко делясь самым важным, наиболее занимающим его в это время именно в письмах, не стесненный обстоятельствами и условиями печати, но и опубликовал сам, откомментировав, целый ряд подборок писем к себе и регулярно включал письма в свои статьи и книги. Можно вспомнить не только, к примеру, «Семейный вопрос», где письмам читателей отведено большое место, но и «Опавшие листья», в коробе втором которых – ворох писем Кости Кудрявцева, гимназического товарища, заканчивающихся: «А может быть ты, Костя, жив: тогда откликнись – Петроград, Коломенская, 33, кв. 21» [3, с. 284].

Но и на фоне обильной переписки Розанова его эпистолярный диалог с Петром Петровичем Перцовым (1868–1940) выделяется уже одним тем, что продолжался более двадцати лет (1896–1918), при этом охватывая время наибольшего творческого подъема Розанова. Напоминание о длительности переписки здесь не избыточно, поскольку то, как долго идет, вновь и вновь возобновляясь (всего сохранилось 499 писем и записок обоих корреспондентов), этот разговор, много говорит и о собеседнике[1].

Петр Перцов фигура – заметим сразу же, вполне справедливо – намного менее известная, чем его собеседник. Человек прекрасно образованный, много сделавший для русской культуры и литературы[2], он публично оставался несколько стертым, представая в пастельных тонах. На это неоднократно и в письмах сетует Розанов, советуя ему писать так, как он пишет письма. Действительно, в письмах Перцов оказывается острым, метким, находящим выразительные сравнения, склонным иногда к неожиданным сопоставлениям,

[1] Ранее переписка частично публиковалась, в том числе в составе сборников, представивших читателям и синхронную публицистику, и литературную критику авторов, см. прежде всего [5, 4].

[2] Напомним, что Перцов в 1895–1896 годах издает на свои средства два сборника, представляющих русской публике новые движения в литературе: «Молодая поэзия. Сборник избранных стихотворений молодых русских поэтов» и «Философские течения в русской поэзии», в 1895 году выпускает сборник своих критических статей «Письма о поэзии», а следом выступит издателем Розанова, побудив его собрать воедино в тематические сборники статьи, разбросанные по разным изданиям. В 1899–1900 годах Перцов выпустит четыре книги Розанова: «Сумерки просвещения», «Религия и культура», «Литературные очерки», «Природа и история». Позже он напишет замечательную книгу «О Венеции» (1905), в 1912–1916 годах издаст русский перевод «Путешествия по Италии» Ипполита Тэна. Но самым заметным будет его большая роль в организации и издании «Нового пути», ставшего органом Религиозно-философских собраний в Петербурге в 1901–1903 годах. См. его воспоминания [2].

Тесля Андрей Александрович, кандидат философских наук, старший научный сотрудник, научный руководитель Центра исследований русской мысли Института образования и гуманитарных наук Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта. E-mail: mestr81@gmail.com

но публично так заговорить ему не представляется возможным. Здесь радикальное различие в отношении Розанова и Перцова к печатному слову. Еще в самом начале знакомства, в письме к Розанову из Казани от 13 октября 1898 года:

> «Я знаю, Вы на всю Россию и на всю публику смотрите как на кружок хороших и милых друзей, а ведь на деле это немножко неверно. Уж и без того Ваши статьи иной раз возбуждают *прискорбное* недоумение (прискорбное, п.ч. отвращают от Вас хороших людей) – каково было, напр., знаменитое "тыкание" Льва Толстого или та же статья о Ходынке. Ведь если б такого рода статьи восстановляли против Ваших взглядов – за этим, конечно, нечего было бы гоняться, но ведь они (простите за слово) заставляют людей, вас не знающих, заподозревать Вашу искренность – вот что "прискорбно". Я Вам пишу с полной откровенностью, п.ч. мы достаточно друг друга знаем и я просто *не умею* с Вами стесняться (как вообще с близкими людьми)» [1, т. 1, с. 253–254].

Перцов постоянно думает о том, какое впечатление на совершенно ему незнакомых, чуждых людей произведут его слова, и оживает лишь там, где перед ним конкретный собеседник, который ему ведом и близок, Розанов, напротив, постоянно говорит в первую очередь с самим собой, где исчезает принципиальное различие между статьями, письмами и «листвой». То есть он пишет и публично не для того, чтобы «воздействовать», а прежде всего в самопрояснение. Но именно в письмах этого различия в собеседниках не будет, и они оказываются друг для друга близкими не только в общем, но и в отталкиваниях. А то, что роднит их прежде всего – внимание к неочевидному, стремление вглядываться в сложность и переплетенность реальности. Показательно, что подыскивая бранный эпитет в адрес общих идейных врагов, Перцов бросает: «яснолобое племя!» (из письма от 27 ноября 1898).

Понятно, что при такой длительности и интенсивности переписки не просто обозреть, а хотя бы указать темы и сюжеты, в ней затрагиваемые, нет никакой возможности. Попытка сделать нечто подобное даже поверхностным образом была бы, по существу, опытом синхронной биографии двух замечательных людей и неординарных мыслителей. Поэтому мы лишь приведем буквально несколько фрагментов, принципиально разнородных, показывающих разные грани их общения.

> Вот, например, Перцов пишет Розанову 19 марта 1912 года из Москвы, по прочтении «Уединенного»:
>
> «"Отчего Вы так не любите радикалов?"
>
> 1) оттого, что – "безбожники";
>
> 2) оттого, что – "общественники".
>
> Второе, м.б., еще важнее. Весь "*пафос*" Вашей книги (несмотря на жестокое ее "литераторство", *все* обращающее в "тему" для "писания") – есть пафос "частного" бытия (в этом отнош. очень характерна 146 стр.[1]), – и с этой точки зрения Розанов раскрывается весь» [1, т. 2, с. 334–335].

А вот, например, более чем за десятилетие до того Розанов пишет Перцову в конце сентября 1898 года и мимоходом замечает:

> «Вы все-таки лично мало испытали, и Ваши страсти не заострились гневом или нежностью» [1, т. 1, с. 239].

[1] Перцов имеет в виду следующий «лист» – запись от 23 июля 1911 года: «Народы, хотите ли я вам скажу громовую истину, какой вам не говорил ни один из пророков… – Ну? Ну?.. Хх… – Это – что частная жизнь выше всего. – Хе-хе-хе!.. Ха-ха-ха!.. Ха, ха!.. – Да, да! Никто этого не говорил; я – первый… Просто, сидеть и хотя бы ковырять в носу и смотреть на… закат солнца».

И здесь интересно кажущееся почти случайным, но важное представление, в уточнение расхожего – о страстях, которые не ослабевают или преодолеваются, а «заостреваются», они сводятся к чему-то одному, не переставая владеть, но переставая быть классической, XVII века, дихотомией «человека» и «страстей», возможности возвыситься над ними, преодолеть их или быть ведомым ими. У Розанова они – через испытания – сами приобретают особый, «характерный» облик: страсти, которые обрели «личностный» отпечаток, а «личность» стала в них.

В их отношениях за столь большой срок, почти четверть века, было многое – и большая близость, и обиды, и даже серьезная ссора в начале 1910-х, сменившаяся растянувшейся на несколько лет глухой отчужденностью Розанова (которую Перцов пытался преодолеть и в письмах жене сетовал на сохраняющуюся «формальность» Розанова). Именно потому, что они были по настоящему близки друг другу, в их отношениях было многое, кроме спокойной ровности вежливого невнимания. И огромная ценность вышедшей совместной переписки еще и в том, что она позволяет намного глубже и тоньше увидеть своеобразие и красоту нравственной и интеллектуальной личности Перцова (а комментарии к письмам содержат обильные извлечения в том числе и из многолетней переписки Перцова с отцом, неопубликованной, равно как и целый ряд других извлечений из архива Перцова).

Примечательно, что Розанов в конце 1890-х переживает за Перцова – как бы тот не стал тургеневским дворянином, в итоге прожившим все свое достояние. Перцов, который все тратит и тратит свое большое состояние на издание книг, которые не могут найти издателей коммерческих, от изящного издания Мережковского до серии томов самого Василия Васильевича. Розанов переживает, когда Перцов продает свой казанский дом, ведь дом – это нечто реальное, осязаемое, будет где остаток жизни провести, а деньги – нечто текучее, жидкости подобное, которую в ладонях пытаешься удержать. Перцов же отмахивается, утверждая, что не важно, не стоит беспокоиться. И в итоге парадоксальным образом, но оба окажутся правы. И Розанов, когда Перцов, к исходу 1900-х годов оставшийся без состояния, вынужден будет искать газетного заработка и даже портить отношения с Розановым, подозревая того в недостаточной заботе о своих интересах в редакции «Нового времени», когда ему важна каждая копейка. И сам Перцов, когда к исходу 1910-х все «прочное» обратится в дым, – а проживет он до 1940-х. И проживет, в том числе находя копейки для жизни продажей частей своего литературного архива, торгуясь с архивами государственными, издательствами и находя частных покупщиков. Так, огромная его переписка с Розановым уйдет не в госархив, а к Дурылину, чтобы уже через него в итоге осесть в РГАЛИ, а теперь уже выйти, наконец, целиком.

Литература

1. Переписка В.В. Розанова и П.П. Перцова (1896–1918): в 2 т. / вступ. ст. Е.И. Гончаровой; сост., подгот. текстов и коммент. Е.И. Гончаровой и О.Л. Фетисенко. СПб.: Пушкинский Дом, 2023.
2. *Перцов П.П.* Литературные воспоминания. 1890–1902 гг. / вступ. ст., сост., подгот. текста и коммент. А.В. Лаврова М.: Новое литературное обозрение, 2002. (Россия в мемуарах).
3. *Розанов В.В.* Опавшие листья. СПб.: Издательская группа «Лениздат», 2012.
4. Воспоминатели мгновений: Переписка и взаимные рецензии Василия Розанова и Петра Перцова. 1911–1916. / изд. подгот. А. Дмитриев и Д. Федоров. СПб.: Росток, 2015. (Литературные изгнанники).
5. 1900 год в неизвестной переписке, статьях, рассказах и юморесках Василия Розанова, Ивана Романова-Рцы и Петра Перцова / изд. подгот. А. Дмитриев. СПб.: Росток, 2014. (Литературные изгнанники).

Аннотация. В работе рассматривается осуществленная в 2023 году в издательстве «Пушкинский Дом» полная публикация переписки В.В. Розанова и П.П. Перцова, охватывающая период с 1896 по 1918 год. Переписка, снабженная обстоятельнейшим комментарием, позволяет глубже увидеть многие события русской интеллектуальной истории конца XIX – начала XX века, но прежде всего дает массу знаний о замечательном собеседнике В.В. Розанова – Петре Петровиче Перцове, биография и интеллектуальное наследие которого до сих пор еще не получило должного рассмотрения в науке.

Ключевые слова: история журналистики, история русской общественной мысли, русская религиозная философия, эпистолярия.

Andrey Teslya, PhD in Philosophy, Senior Researcher, Scientific Adviser, Russian Thought Research Centre, Institute of Humanities, Kant Baltic Federal University (IKBFU). E-mail: mestr81@gmail.com

On the Correspondence of V.V. Rozanov and P.P. Pertsov*

Abstract. In the article the author examines the publication by "Pushkinsky Dom" publishing house in 2023 of the complete version of the correspondence between V.V. Rozanov and P.P, Pertsev in the period of 1896 – 1918. The correspondence accompanied by detailed comments allows to better understand many of the events of Russian intellectual history of the end of the 19th and beginning of the 20th century, but above all provides much information about the outstanding interlocutor of Vasiliy Rozanov, namely Pyotr Pertsov, whose biography and intellectual legacy has been poorly studied as yet.

Keywords: History of Journalism, History of Russian Public Thought, Russian Religious Philosophy, Epistolary.

* There exist previous publications of the correspondence. It was included in various anthologies and presented to the readers both publicism and literary criticism.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2023-0-2-479-482

Алексей Ипатов

Великий князь Сергей Александрович на службе России

Переиздание монографии талантливого пермского исследователя Д.М. Софьина было приурочено к 130-летнему юбилею со дня назначения Великого князя Сергея Александровича, брата императора Александра III, московским генерал-губернатором [1]. Первое издание данного труда [2] заслуженно привлекло внимание исследователей, правда, справедливо высказавших критические замечания автору в контексте некоторой апологетики его отношения к деятельности героя книги и смелости отдельных выводов [3, 4]. Рецензируемая монография претерпела изменения в плане расширения объема за счет некоторой редакции текста и увеличения объема приложения, позволившего расширить представление о личности и многогранной деятельности Великого князя.

Дмитрию Михайловичу Софьину не впервой обращаться в исследованиях к фигурам различных представителей династии Романовых [5], однако именно Сергей Александрович вызывает у него наибольший исследовательский интерес. Учитывая, что лишь в последние десятилетия незаурядная личность консерватора-практика (именно так в силу отсутствия теоретических трудов и какой-либо стройной концепции можно охарактеризовать его политическое кредо) стала привлекать пристальное внимание ученых [6, 7], нет ничего удивительного в стремлении автора затронуть неисследованные лакуны и малоизвестные аспекты его жизни и многогранной деятельности. К тому же изданные ранее книги, посвященные Великому князю, страдали существенными недостатками: в них либо отсутствовал научно-справочный аппарат, либо они были написаны в публицистическом ключе, что не позволяет в должной мере относить их к серьезной научно-исследовательской литературе.

Рецензируемая монография включает введение, двенадцать глав, заключение, список источников и литературы, а также обширное приложение. Оно содержит сведения о современниках Сергея Александровича – членах дома Романовых, выдержки из дневников его брата Павла Александровича, кузена Георгия Михайловича и самого московского генерал-губернатора, выдержки из его писем двоюродному брату Константину Константиновичу и письмо известной петербургской великосветской даме светлейшей княгине М.В. Воронцовой, дневник внучки знаменитого редактора «Московских ведомостей» и «Русского вестника» М.Н. Каткова княжны С.Л. Шаховской, телеграмму и письмо Великого князя министру внутренних дел В.К. фон Плеве, а также письма своему бывшему подчиненному и соратнику, а позднее петербургскому генерал-губернатору Д.Ф. Трепову.

Во введении Д.М. Софьин подчеркивает актуальность обращения к биографии Сергея Александровича, анализирует имеющиеся на данный момент исследования, в которых

Ипатов Алексей Михайлович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия имени профессора Н.Е. Жуковского и Ю.А. Гагарина» (Воронеж). E-mail: molot.tora@mail.ru

нашли отражение различные аспекты жизни и деятельности Великого князя, оценки его личностных качеств, а также, что неудивительно, учитывая его высокое положение, сложившиеся мифологемы, ряд которых так до сих пор и не развенчан. Отдавая дань уважения отдельным ученым и публицистам, максимально корректно высказывая критические замечания по отношению к имеющимся на сегодняшний день трудам, посвященным прямо или косвенно герою его книги, автор подчеркивает огромную роль в освещении деятельности Сергея Александровича таких организаций как Елизаветинско-Сергиевское просветительское общество и восстановленное в своем историческом наименовании в 1992 году Императорское Православное Палестинское общество, первым председателем которого в далеком уже 1882 году по решению его монаршего брата Александра III и был назначен Великий князь. Пристальное внимание Д.М. Софьин уделяет источниковой базе, включающей дневники, письма и телеграммы самого героя монографии и его современников, причем как близких и дружески расположенных к нему, так и недоброжелателей. Отдельно стоит отметить неоценимый вклад автора рецензируемого издания в публикацию эпистолярного наследия Сергея Александровича Романова, являющегося важным источником для исследования истории России рубежа XIX–XX веков [8–11].

В издании с разной степенью подробности раскрыты периоды жизни и многогранной деятельности Великого князя, отмечены особенности его воспитания, влияние традиций династии Романовых и конкретно семьи императора Александра II на формирование личности будущего генерал-губернатора Москвы, его взаимоотношения с братьями и родителями. Автором специально отмечен тот факт, что Сергей Александрович был первым порфирородным ребенком Александра II и его супруги Марии Александровны [1, с. 39]. Касаясь проблемы образования своего героя, Д.М. Софьин справедливо отмечает, что, как и его братья, Великий князь имел возможность изучать необходимые предметы у таких выдающихся ученых, как И.Е. Андреевский, К.П. Победоносцев, К.Н. Бестужев-Рюмин, С.М. Соловьев.

Именно будущему обер-прокурору Святейшего Синода, по мнению автора книги, в дальнейшем суждено пользоваться наибольшим авторитетом у Великого князя, хотя не всегда их точки зрения по тем или иным вопросам будут совпадать. Но, вероятно, не в последнюю очередь именно К.П. Победоносцев, известный консервативный идеолог, повлиял на политические предпочтения одного из своих монарших воспитанников. Поэтому нет ничего удивительного в том, что Сергей Александрович на протяжении всей жизни проводил последовательно консервативную политику.

К сожалению, не столь подробно отражены его участие в русско-турецкой войне 1877–1878 годов, реакция на смерть матери и заключение отцом морганатического брака с Е.М. Долгоруковой. Дискуссионным представляется и вывод автора о том, что внешняя политика России на Балканах «шла в фарватере общественного мнения» [1, с. 53]. Безусловно, определенное влияние панславистских идей в обществе наблюдалось, но вот насколько они учитывались при принятии решений на государственном уровне, сказать однозначно не так просто.

Останавливается Д.М. Софьин и на личной религиозности героя монографии, которая в совокупности со страстным увлечением археологией привела к поездке на Святую землю, оказавшей «глубокое воздействие» [1, с. 67] на Великого князя. Как справедливо отмечает автор, именно после паломничества Сергей Александрович согласился возглавить Императорское Православное Палестинское общество. Он активно руководил им, решал многочисленные проблемы, связанные с деятельностью общества вплоть до своей трагической смерти в 1905 году. С такой же полной самоотдачей Великий князь исполнял обязанности вначале командующего 1-го батальона лейб-гвардии Преображенского полка (1882–1887), а с 1887 года – командира этого полка.

В этой же, пятой, главе автор описывает обстоятельства женитьбы Сергея Александровича на принцессе Елизавете (Элле) Гессенской, ставшей в России Великой княгиней Елизаветой Федоровной. На фоне описания теплых и нежных чувств супругов друг к другу на протяжении всей жизни несколько неудачной выглядит попытка Д.М. Софьина (в данном случае я солидарен с точкой зрения О.В. Белоусовой, подчеркивающей неубедительность аргументации уважаемого автора [3]) развенчать одну из сопутствующих фигуре Великого князя мифологем, а именно вопрос о его возможной нетрадиционной ориентации. Думается, было бы лучше, если бы данный вопрос вообще не поднимался на страницах рецензируемого издания.

А вот другую мифологему – о якобы имевшем место антисемитизме Сергея Александровича – на мой взгляд, автору удалось довольно убедительно развенчать. Стоит отметить, что на протяжении всей монографии прослеживается благосклонное отношение Д.М. Софьина к герою своей книги, однако не стоит считать, что он занимается апологизацией личности и деятельности Великого князя. Это отнюдь не так, критика со стороны ученого нередка, он использует те источники, авторы которых нередко крайне уничижительно отзывались о Сергее Александровиче, особенно в годы его службы московским генерал-губернатором (здесь и кузен Великий князь Александр Михайлович, и хозяйка влиятельного в Санкт-Петербурге светского салона А.В. Богданович, известная своими резкими оценками современников и сплетничеством).

Но, в отличие от ряда предшественников советского периода автор рецензируемого издания подчеркивает отнюдь не только какие-либо политические промахи или личностные недостатки Сергея Александровича, а констатирует огромный вклад последнего в развитие отечественной дореволюционной археологии, музееведения, меценатства, его широкую деятельность по улучшению уровня жизни во вверенной ему Московской губернии, заботу и рядовых и офицерах Преображенского полка, многочисленную и разнообразную помощь Церкви. После скоропостижной смерти императора Александра III именно Сергей Александрович, а не его старшие братья Владимир и Алексей Александровичи, оказывал покровительство и активно помогал в управлении государством своему племяннику Николаю II. При этом необходимо принимать во внимание тот факт, что ряду консервативных преобразований Великого князя, направленных на укрепление самодержавия, активно мешали довольно влиятельные лица, рассчитывающие на введение парламентаризма и усиление собственной роли в управлении государством, в частности такой крупный политический деятель как С.Ю. Витте.

Позволю себе не согласиться с автором в том, что так называемая зубатовщина являлась «инновацией» [1, с. 168]. Стоит отметить, что первые мероприятия со стороны государства, направленные на решение рабочего вопроса «сверху», были предприняты знаменитым «железным канцлером» О. фон Бисмарком в 1880-х годах в рамках борьбы против социалистов [12]. Цель, как и у Сергея Александровича позднее, – стремление «выхватить» рабочих из пучины социалистической пропаганды. Однако в данном случае налицо желание и готовность повысить материально-бытовой уровень вверенных ему москвичей. Заслуга Д.М. Софьина заключается в том, что он сумел представить биографию Великого князя без прикрас, с достоинствами и недостатками, при этом в ряде случаев четко выражая авторскую позицию. Представленные в книге иллюстрации удачно дополняют фактический материал.

Таким образом, можно с уверенностью констатировать, что при переиздании монографии Д.М. Софьин учел сделанные рецензентами замечания и представил на суд читающей публики замечательную книгу, существенно расширяющую наши представления об одном из наиболее ярких представителей династии Романовых рубежа XIX–XX веков, которого, несомненно, стоит отнести к консерваторам. В заключение отметим, что Д.М. Софьин в 2022 году стал лауреатом Всероссийского конкурса на лучшую научную книгу, проводимого Фондом развития отечественного образования.

Литература

1. *Софьин Д.М.* Великий князь Сергей Александрович: путь русского консерватора. 2-е изд., испр. и доп. М.: Союз Дизайн, 2021.
2. *Софьин Д.М.* Великий князь Сергей Александрович: путь русского консерватора. М.: Фонд содействия возрождению традиций милосердия и благотворительности «Елизаветинско-Сергиевское просветительское общество», 2016.
3. *Белоусова О.В.* Рец. на кн.: Софьин Д.М. Великий князь Сергей Александрович: путь русского консерватора. М.: Фонд содействия возрождению традиций милосердия и благотворительности «Елизаветинско-Сергиевское просветительское общество», 2016 // Российская история. 2017. № 5. С. 185–188.
4. *Рязанов С.М.* Рец. на кн.: Софьин Д.М. Великий князь Сергей Александрович: путь русского консерватора. М.: Фонд содействия возрождению традиций милосердия и благотворительности «Елизаветинско-Сергиевское просветительское общество», 2016, 240 с. // Вестник Томского государственного университета. 2018. № 54. С. 172–175.
5. *Софьин Д.М.* Романовы. Консерваторы. Власть: политико-династические представления российских консерваторов и членов Императорского Дома, конец XIX – начало XX века. Пермь, 2013.
6. *Гришин Д.Б.* Трагическая судьба Великого князя. М.: Вече, 2008.
7. *Мельник В.И.* Царственный витязь и подвижник земли русской Великий князь Сергей Александрович Романов. 2-е изд., испр. и доп. М.: Ковчег, 2009.
8. Дневник московского генерал-губернатора Великого князя Сергея Александровича, 1892 г. / сост., вступ. ст., коммент. Д.М. Софьина, М.В. Софьиной. Пермь: Перм. гос. нац. исслед. ун-т; Перм. гос. ин-т культуры, 2018.
9. Дневник московского генерал-губернатора Великого князя Сергея Александровича, 1893 г. / сост., вступ. ст., коммент. Д.М. Софьина, М.В. Софьиной. Пермь: Перм. гос. нац. исслед. ун-т; Перм. гос. ин-т культуры, 2019.
10. Дневник московского генерал-губернатора Великого князя Сергея Александровича, 1894 г. / сост., вступ. ст., коммент. Д.М. Софьина, М.В. Софьиной. Пермь: Перм. гос. нац. исслед. ун-т, Перм. гос. ин-т культуры, 2020.
11. Дневник московского генерал-губернатора Великого князя Сергея Александровича, 1895 г. / сост., вступ. ст., коммент. Д.М. Софьина, М.В. Софьиной. Пермь: Перм. гос. нац. исслед. ун-т, Перм. гос. ин-т культуры, 2021.
12. Социальная политика и социальное государство в Германии: учебное пособие / отв. ред. Л.Н. Корнева. Кемерово: Кузбассвузиздат, 2014.

Аннотация. Переиздание в значительной степени переработанной и дополненной по сравнению с первым вариантом монографии пермского историка Д.М. Софьина посвящено личности и многогранной деятельности на благо Отечества такой неординарной и противоречивой личности как Великий князь Сергей Александрович. Опираясь на широкий массив источников, многие из которых впервые вводятся в научный оборот, а также на имеющуюся историографическую базу, автор постарался учесть высказанные рецензентами замечания и представить на суд читателей обновленный текст книги об одном из наиболее демонизированных в свое время представителей династии Романовых, которого с уверенностью можно отнести к приверженцам консервативной идеологии, но в ее не теоретическом, а скорее практическом измерении, ибо вся его государственная деятельность была пронизана идеей сохранения и укрепления самодержавия и следования устоявшимся вековым традициям.

Ключевые слова: Великий князь Сергей Александрович, Александр III, Николай II, Елизавета Федоровна, Российская империя, Романовы, самодержавие, консерватизм, служение.

Alexey M. Ipatov, PhD in History, Senior Researcher, Air Force Military Educational and Scientific Center, N.E. Zhukovsky and Yu.A. Gagarin Air Force Academy (Voronezh). E-mail: molot.tora@mail.ru

Grand Duke Sergei Alexandrovich Serving Russia

Abstract. The new edition of Perm historian D.M. Sofyin monograph, that has been substantially revised and supplemented in comparison with the first edition, is devoted to the personality and multifaceted activities for the benefit of the Fatherland of the extraordinary and contradictory figure of Grand Duke Sergei Alexandrovich. On the basis of the wide array of sources, many of which are being introduced into scientific circulation for the first time, and available historiographic base, the author, while taking into account the comments of the reviewers, tries to present to the readers the updated text of the book about one of the most demonized representatives of the Romanov dynasty, who at the same time can be confidently attributed to the adherents of conservative ideology, not in its theoretical, but rather practical dimension, for all his state activity was permeated with the idea of preserving and strengthening autocracy and following the established age-old traditions.

Keywords: Grand Duke Sergei Alexandrovich, Alexander III, Nicholas II, Elizabeth Feodorovna, Russian Empire, the Romanovs, Autocracy, Conservatism, Ministry.

Прикосновенный запас

[Раздел седьмой]

Б.А. Садовской
Святая реакция
(Опыт кристаллизации сознания)

Борис Садовской

Святая реакция (Опыт кристаллизации сознания)

Широка заповедь Твоя зело
Псалом 118

1

Эпоху Возрождения ведут от XVI века, с открытия Америки и типографий. На деле же начинался тогда упадок: декадентская эпоха лже-возрождения. Тянется она четыре столетия и до сих пор не окончилась.

Но было ли когда-нибудь настоящее Возрождение? Было и длилось от Рождества Христова полторы тысячи лет.

2

Дело Христовой Церкви – собирание. Собрать государство, собрать личность. Успокоить мятущееся сознание. Дело антихриста – расточать эти сокровища. Клеветать, беспокоить и смущать.

3

Реакция отождествляется с отсутствием движения. В неподвижности видят начало смерти.

Но так ли это? Солнце, источник жизни, бессмертно и неподвижно. А сколько движущихся планет угасло!

Законом их движения и обусловлен прогресс.

4

По природе прогресс бессилен и лжив. Течет он неизменными путями, вращаясь в пустоте и вечно повторяясь. Это понимал Екклезиаст. Для него никакого прогресса и быть не может, раз нет ничего нового под солнцем.

Ведь только действенностью солнечной реакции осуществляется пассивный прогресс земли.

5

На заповедях веры, любви и мира основана реакционная община: Церковь Христова. Небесный Царь вручает свой жезл земному на защиту Церкви. Отсюда божественное происхождение монархии.

6

Средневековый культурный человек верил в Бога, чтил короля, рождался, жил и умирал в Церкви. Сидел на одном месте, охотился, торговал, пировал. Воспитывал детей, был верен жене, повиновался родителям. Читал только Библию и то по праздникам. Довольствуясь малым, он знал достоверно, что вечная жизнь за гробом.

Колумб внушил ему тревогу бесплодных исканий и убедил поехать в Америку. Когда честный бюргер вернулся домой, ему стало скучно в узком средневековом городке. Он осуждает короля, дерзает спорить с монахами. А тут Гутенберг подсунул мещанам «Декамерона» и первый газетный

Садовской Борис Александрович (наст. фам. Садовский, 22 февраля 1881, Ардатов, Нижегородская губерния, Российская империя – 3 апреля 1952, Москва, СССР) – русский поэт, прозаик, критик и литературовед Серебряного века.

оттиск. Хищные змеи ложной мудрости подползли к замку великодушного рыцаря и потащили его за Фаустом по пути прогресса.

7

Поход свой на Церковь антихрист начинает под разнообразными личинами лже-возрождения. Выводит Лютера и утверждает протестантскую ересь. По его же наущению Сервантес осмеял благочестивое крестоносное рыцарство. Первые ростки рационализма пустит Шекспир, подменив незаметно Бога роком. В философии зарождаются попытки обнять необъятное. И художники кощунствуют над Мадонной.

8

Все, без чего невозможно жить человеку, существовало и тысячу лет назад. Но не было тогда ничего такого, что для нашего времени могло б оказаться лишним.

9

Прогресс обольщает исканием, сулит новизну. И личность, покидая себя, рассыпается тучей праха. Ей в голову не приходит, что всё уже найдено, что Царство Божие в сердце.

10

Для личности прогресс бессмыслен, пока существует смерть. Допустим земное бессмертие: он станет еще бессмысленней.

11

При кристаллизации одновременно превращаются форма в содержание и содержание в форму.

Цельность без кристаллизации немыслима.

Кристаллизация является мнимой, если она искусственная, и отрицательной, когда процесс совершен насильно. В обоих случаях искомого результата не получится. «По плодам их узнаете их».

12

Каждый из нас беспристрастно обязан спросить себя: кто я и где я? Ответив на оба вопроса, остаться на месте. Это и будет первым шагом к кристаллизации внешней.

Жизнь цели не имеет, покуда мы мечемся. Остановись, и тотчас найдется цель. А в ней начало кристаллизации внутренней.

Так постепенно личность входит в себя. Несложный труд ее завершается подчинением авторитету Церкви. «Все остальное приложится».

13

Прогресс, заставляя насильно участвовать в суете политики, вытаскивает нас обезьяньими лапами из-за Христовой пазухи.

Дары его душевны и телесны. Реакция духовна.

14

Аристократия кристаллизуется на почве церковно-государственной монархии. Здесь и только здесь ее могущество и цельность. Вне этих начал она разлагается и быстро гибнет.

15

Демократический строй безусловно враждебен кристаллизации: он призывает не к общему, а ко всеобщему счастью, недоступному для жителей земли. Оттого всегда во всех республиках прогрессивный хаос, брожение и распад. А под эгидой монархической власти сословия образуют ряды кристаллов, возникших по законам органического развития.

16

Гениальным художникам дано уловлять сердца. Искусство значит – искушение. Сатана, искусив прародителей, насадил искусство. Лиственный пояс Евы был первым художественным произведением. И человечество закрывается им от страшного смысла жизни.

17

Ломоносов единственный у нас народный поэт. Ни с Богом, ни с царем, ни с народом Ломоносов не расходился. Плебей, он уважает аристократию. Ученый – твердо верует в истину православной церкви. В творчестве он всегда национален. Редкий пример совершенной кристаллизации. Державин и Фонвизин уже не то.

18

– Прогрессивен ли Пушкин? – Несомненно. – Реакционен ли он? – О, да.

– Что же такое его поэзия? – Кристаллизация житейского волненья.

19

В «Гавриилиаде» Пушкиным осмеян Иосиф, обручник Богоматери. Поэт насмешливо просит у него «беспечности, смирения, терпения, спокойного сна, уверенности в жене, мира в семействе и любви к ближнему». Тогда еще он не подозревал всей ценности этих скромных благ. Из них ему как есть ничего не досталось, но этого мало; жена невинна, – а он – патентованный рогоносец. Так хитрый сатана разыграл над своим поэтом тему «Гавриилиады».

20

Почему обижался Пушкин на камер-юнкерство? Только потому, что находил это звание для себя слишком малым. А сделай государь его гофмейстером, он был бы счастлив и горд.

21

При помощи скромного отца Матвея Гоголь заглянул в духовные глубины и, ужаснувшись, умер.

Не потому сжег Гоголь «Мертвые души», что «изменил искусству» и был «обманут попом». Его замучила совесть. С церковных высот он увидел, что служит прогрессу, творит мерзость перед Богом.

«Мертвые души» спалил небесный огонь.

22

Гоголю неудачно последовал граф Толстой. Но вместо православного духовника избалованный барчук припустил к себе того самого чертенка, в которого швырнул чернильницей Лютер.

23

Какие-то предельные законы мировой психологии не давали нашим светским церковникам кристаллизоваться в православии.

Достоевский, отравленный в юности петрашевцами и Жорж-Занд, остался за порогом церкви как оглашенный. Даже каторга не помогла. Соловьеву заслоняли свет теософская паутина и черная башня католичества. И Достоевский и Соловьев без пяти минут православные. Оба верили в прогресс; Достоевский обольщался даже надеждой земного рая.

Леонтьев перегнул палку в другую сторону. Кристаллизуясь, он усилил процесс до крайней степени и сам замерз в глыбе кристального льда.

24

Россия искони была оплотом святой реакции. Вот почему к ней так слабо прививается прогресс.

Любовь к царю – чисто русское стихийное чувство. Объяснить его нельзя, оправдывать не надо.

25

Россия погибла не оттого, что Церковь была частью государства; она погибла бы и в том случае, если бы государство сделалось частью Церкви. Необходимо, чтобы Церковь и государство, подобно душе и телу, слились в единый кристалл.

1921

Источник текста: Садовской Б.А. Лебединые клики. М.: Советский писатель, 1990. 480 с.

Альманах
Тетради по консерватизму
№ 2 2023

Редактор
Е.М. Кострова

Художественное оформление
В.И. Кучмин

Компьютерная верстка
А.В. Талалаевский

http://www.essaysonconservatism.ru/
tetradipokonservatizmu@gmail.com

Подписано в печать 15.08.2023. Формат 60х90 1/8. Усл. печ. л. 61,0
Тираж 500 экз.

Отпечатано в типографии ООО «Паблит»
127282 Москва, Полярная ул., д. 31В, стр. 1.
Тел. 8 (495) 685-93-18